

Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Indianidad evanescente en los Andes de Ecuador



© 2022 FLACSO Ecuador
Enero de 2022

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN FLACSO Ecuador: 978-9978-67-594-6 (pdf)
ISBN Universitat de Lleida: 978-84-9144-310-0 (impreso)
<https://doi.org/10.46546/2022-25savia>

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Edicions Universitat de Lleida
c/ Jaume II, 67, 25001 Lleida
Telf.: (34) 973 7003395
www.publicacions.udl.cat

Ilustración de la planta de papa:
Maryia Kazakova / Shutterstock

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor

Indianidad evanescente en los Andes de Ecuador / Víctor Bretón Solo de Zaldívar.
Quito : Editorial Flacso Ecuador : Edicions Universitat de Lleida, 2022.

xxxiv, 361 páginas : figuras, acuarelas, tablas.- (Savia)

Bibliografía : p. 319-360

ISBN : 9789978675946 FLACSO Ecuador (pdf)
ISBN : 9788491443100 Universitat de Lleida (impreso)

<https://doi.org/10.46546/2022-25savia>

INDIGENISMO ; IDENTIDAD ; POLÍTICA ; NEOLIBERALISMO ;
DESARROLLO ; ETNOLOGÍA ; MULTICULTURALISMO ; CAPITAL
SOCIAL ; SUMAK KAWSAY ; LIDERAZGO ; REFORMA AGRARIA ;
AMÉRICA LATINA

307 - CDD

Editorial
 FLACSO
Ecuador



GIEDEM
Grup Interdisciplinari d'Estudis de
Desenvolupament i Multiculturalitat



Mi hija Daniela llegó cuando fluían las primeras ideas que terminaron animando este libro, allá por 1999. Se fue poco después de poner el punto y final del epílogo, en plena pandemia del año 2020. Fin doloroso de un ciclo e inicio de otro encarnado en la persona de mi nieto Jordi. Se lo dedico a ella, *in memoriam*, y al pequeño y luminoso Jordi, luz de vida y de esperanza...

Índice de contenidos

Prólogo	XI
Prefacio	XV
Agradecimientos	XXIX
Siglas y acrónimos	XXXII
Introducción. Del indio difuso al indígena hiperreal	1

PRIMERA PARTE. MIRADAS PANORÁMICAS

Capítulo 1. Los usos políticos de la identidad indígena en América Latina	23
Desarrollo, modernidad, identidad	25
De indigenismos y estados tutelares	27
Neoliberalismo y políticas de reconocimiento	31
Lecciones desde los Andes	38
Punto y seguido	47
Capítulo 2. Los Andes ecuatorianos en perspectiva histórica	50
El movimiento indígena como actor político	51
La herencia del modelo nacional-desarrollista clásico	53
Neoliberalismo y etnitización de la cuestión agraria	64
Etnofagia y multiculturalismo neoliberal	70
La persistencia del neoindigenismo	72
Adenda: breves notas sobre autonomía indígena	77

SEGUNDA PARTE. INDIGENISMOS, ETNOFAGIA Y REPRESENTACIÓN

Capítulo 3. Misión Andina o los límites del indigenismo	87
El paradigma del desarrollo de la comunidad	89
Primeros pasos de la Misión Andina	94
La Misión Andina en Chimborazo	97
Se amplían las zonas de intervención	101
Unos resultados muy controvertidos	106
La Misión Andina en perspectiva histórica	116
Capítulo 4. El Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio o las contradicciones de las ONG de desarrollo	123
Descentralización y proximidad de las intervenciones	125
El Programa Regional Riobamba	128
¿Complementando la reforma agraria a través del crédito?	135
Enseñanzas del programa de tierras	145
El Segundo Programa de la Regional Riobamba	148
Las ONG de desarrollo en el umbral del nuevo milenio	153
Capítulo 5. El Banco Mundial en los Andes	156
Capital social y desarrollo	158
El proyectismo del Banco Mundial a examen	162
¿Qué nuevos actores para qué nueva ruralidad?	174
Punto y seguido	181
Capítulo 6. En busca del ‘Buen Vivir’ en tiempos de cambio	184
Las tribulaciones discursivas del <i>Sumak Kawsay</i>	187
Imaginando otros mundos posibles	194
Más allá de los discursos	198
Algunas inquietudes, para terminar	201

TERCERA PARTE. ¿TEMPESTAD EN LOS ANDES?

Capítulo 7. Reforma agraria y diferenciación campesina en Cotopaxi	209
Naturaleza y crisis de las haciendas norandinas	210
La disolución de la hacienda en Toacazo	223
Punto y seguido	235
Capítulo 8. Organización indígena y agencias de desarrollo en Toacazo	241
La organización indígena-campesina en Toacazo	244
Luces y sombras del fortalecimiento organizativo	247
La orientación de CESA en las tierras altas de Toacazo	253
Arriba y abajo, liderazgos y recelos	258
Fin de la microverticalidad y asalto al páramo	261
Consideraciones finales	263
Capítulo 9. La etnitización de la cuestión agraria en Chimborazo	269
Un entorno ecológico, histórico y social muy peculiar	271
Insurgencia y lucha por la tierra hasta la reforma agraria	273
El fin del régimen gamonal	278
La etnitización de la cuestión agraria	284
Reflexión final	286
Capítulo 10. A vueltas con la comunidad andina	289
Un laboratorio social privilegiado	290
De campesinos, indígenas y comuneros	293
Una reflexión final desde el presente etnográfico	303
Epílogo. Los caminos cruzados del desarrollo, la etnicidad y el poder	306
Referencias	319
Sobre el autor	361

Ilustraciones

Acuarelas

<i>Demasiado cansancio</i>	x
Serie <i>Andes</i>	xiv
Serie <i>Andes</i>	xxxI
Serie <i>Andes</i>	19
Serie <i>Andes</i>	82
Serie <i>Objetos de la memoria</i>	204
Serie <i>Enigmas</i>	305

Figuras

En los páramos de Tigua, en Cotopaxi.	xxx
Figura 2.1. Interdependencia entre ONG de desarrollo y OSG indígenas en el medio rural	69
Figura 3.1. Áreas de actuación del Programa Indigenista Andino	93
Figura 3.2. Escuela impulsada por MAE en Otavalo	115
Figura 3.3. Formación artesanal como sombrereros en Otavalo	115
Figura 4.1. En el trajín de la feria semanal de Guamote.	145
Figura 7.1. Esquema de mando en una hacienda-tipo de los Andes del Ecuador a inicios de 1960	219

Figura 7.2. Panorámica de Yanahurco Grande, prototipo de las exhaciendas tradicionales	228
Figura 7.3. Límites aproximados de las grandes haciendas de Toacazo en 1960.	238
Figura 7.4. Organizaciones de base en las tierras altas de Toacazo en 2000.	239
Figura 8.1. Calidad agrícola de los suelos de las tierras altas de Toacazo tomando como base la ubicación aproximada de las antiguas haciendas.	259
Figura 8.2. Perspectiva del territorio de la Unocanc desde la zona más alta	262
Figura 9.1. El Chimborazo visto desde los páramos de una hacienda de altura, entre 1868-1878	272
Figura 10.1. El asalto al páramo, otra de las consecuencias no deseadas de la reforma agraria.	293
Figura 10.2. Trabajo comunal en Chismaute: cavando una acequia en el páramo.	301

Tablas

Tabla 2.1. Evolución de la estructura agraria en Ecuador, 1954-2000	60
Tabla 3.1. Magnitud de las actividades de la MAE en 1961	102
Tabla 4.1. FEPP: adquisición de tierras por periodos, 1977-1996	138
Tabla 4.2. FEPP: adquisición de tierras por regiones y provincias, 1977-1996	139
Tabla 5.1. Subproyectos Prodepine, población e inversión por nacionalidades y pueblos.	164
Tabla 5.2. Distribución de las OSG entre las provincias de la Sierra, 1998-2002.	167
Tabla 5.3. Población rural, proyectos de ONG y Prodepine en las provincias de la Sierra, 1998-2002.	169
Tabla 5.4. Población rural, proyectos de ONG y Prodepine en los cantones de la Sierra, 1998-2002.	170
Tabla 5.5. Clasificación de los subproyectos cofinanciados por Prodepine en la Sierra	171

Tabla 7.1. Tipología de las haciendas de Toacazo en 1960	225
Tabla 7.2. Entrega de lotes en 1965 y destino final de las haciendas de Toacazo	226
Tabla 7.3. Reparto desigual de parcelas en dos haciendas de Toacazo, 1965 y 1980.	231
Tabla 7.4. Origen hacendatario de las principales organizaciones de base de la Unocanc	237
Tabla 8.1. Agencias de desarrollo presentes en el territorio de la Unocanc, 1980-2005	250
Tabla 8.2. Tipología de unidades campesinas en la zona Unocanc en 2000	251
Tabla 9.1. Referencias de Albornoz (1971) a insurrecciones indígenas en Chimborazo, 1871-1964	276
Tabla 9.2. Superficie intervenida y adjudicada por el Ierac en Chimborazo, 1964-1988	282



Demasiado cansancio, de Eduardo Kingman Garcés.

Prólogo

Víctor Bretón lleva trajinando los Andes ecuatoriales cerca de tres décadas. En esta compilación de sus trabajos, cubre un amplio abanico de temáticas; un espacio de recorridos de investigación extenso, que es un devenir de su vida. Debatir con él sus propuestas, aquí, me es imposible. No faltan las ganas, los temas no se agotaron. Ocurre que ya sobre muchos hemos conversado mientras compartíamos andanzas por los sinuosos caminos de las cordilleras. A la vuelta de una curva, absortos ante la belleza del fino y colorido encaje del paisaje agrario andino, afloraban susurros sobre el presente, el pasado y el futuro de ese mundo que es también el nuestro. Devotos y fascinados, nos recogíamos en lo que se nos ofrecía. Nos hablaba de sus historias y de las vidas de su gente. Intuíamos las culturas agrarias sofisticadísimas que, en un dilatado tiempo histórico, diez milenios o más, lo fueron labrando paso a paso en el vivir. Hoy en día, la avasalladora ‘rurbanización’, una historia apenas reciente, difumina y sobrescribe los grafismos topológicos de su inconmensurable historia. Pocas huellas van quedando de ese pasado, es una penosa constatación. ¿Pertenezco a la última generación que lo vio como fue? Apenas balbuceando, ya me impregnaba de sensaciones y afectos, imágenes e ideas. ¿Pronto ese paisaje milenario será ilegible? ¿Se borrarán las capas del palimpsesto a las que aludía Frank Salomon en el epígrafe del prefacio de este libro? Quizás estamos viviendo la etapa terminal de su existencia.

Evocar esas conversaciones sería tan imposible como retener el ulular del viento en el pajonal. La paradoja de un libro que se escribiera de

manera simultánea e inmediata al vivir, desmedido e ilimitado. Es mejor que me ciña a lo que ronda implícito en sus trabajos. El 'modo de hacer y de vivir' (*modus operandi* y *modus vivendi*) de Víctor, su práctica y su andar por la vida de antropólogo. Lo he observado y acompañado en ese 'hacer haciendo' que, por cierto, es a la vez hacerse a sí mismo: una práctica constitutiva. De eso sí puedo hablar.

En los márgenes de sus escritos, en las entrelíneas y en el espaciado de las palabras, algo emana hacia la intuición de quien los lee. Un sentido, algo más allá de la significación recinchada a las frases, se decanta en los temas que trata y los debates académicos que lo inquietan. Me refiero a eso tan presente como brumoso, tan inasible como patente, que pulula en todo escrito: lo que le llega a quien lo lee mediante la intuición, allende los argumentos racionales del antropólogo. Desde luego, siempre hay un entorno previo, una emotividad y un propósito (aun casi inadvertidos) que configuran el escribir y tiñen las frases: rondan el porqué. Durante la investigación y al redactar se clarifican; aparentan un derrotero ya trazado. Casi todos esos procesos se esfuman en el texto escrito. La apreciación de un lector ubicado en otro tiempo, lugar y momento apenas los sospecha. Un regusto perdura. Me refiero a las emociones, los impulsos, las repulsiones: el dominio recóndito de la pasión y del deseo que agujijonean por dentro al investigador, por más positivista que se pretenda. Es el potencial que lo impulsa. Esos rezagos se quedan adheridos a las palabras. Es su tufo: hay que olisquear sus investigaciones.

Sí, Víctor Bretón investiga y escribe, cuando se trata de los Andes, desde las tripas y con el corazón que late en la imaginación. No lo creería quien lo encuentra por primera vez o se detiene apenas a ras de sus demostraciones. Es lo que aparenta... de lejos. Hay algo tan obvio que obliga a reiterarlo una y otra vez: todo antropólogo llega al trabajo de campo con su pulpa embutida en la piel de una cultura, la que lo hizo. La suya es de palabra franca y abierta en cuanto al cuerpo se refiere; en los soterrados fluyen ríos profundos de querencias. Además, el antropólogo fue formado (canon básico y sagrado de la profesión) para que, supuestamente, eso no lo disturbe en elucidar la cultura 'otra'. Mirar por la lupa de la 'objetividad' es un deber. Hay que cumplir con el 'distanciamiento' y la postura escolástica, pero ocurre que el ímpetu que

mueve a Víctor se le desborda por encima de los cánones cuando recorre los Andes.

Sus escritos trasudan la implicación ética, política y afectiva con los ‘sujetos’ antropológicos. Ahora, resulta que, para Víctor, esos ‘sujetos’ son personas de carne y hueso que ríen, sufren, son oprimidos y luchan. Con ellos establece una relación dialógica de mutuo intercambio. Al recorrer con él sus lugares de investigación, de Toacazo (Cotopaxi) a las parroquias del Chimborazo, constaté su inmersión en los problemas de las personas. Derivaba de un vínculo de solidaridad y de empatía que anuda con sus interlocutores. Además, ha dedicado esfuerzo académico en algo complejo e inusual: en formar antropólogos ‘autóctonos’, por así decirlo.

Su implicación, su compromiso en el sentido fuerte (sartreano) con esos interlocutores, le brota a la epidermis. Le viene de una actitud espontánea ante el mundo, impulsado por una indignación igualitaria. La empatía es la forma más fuerte de la vivencia ética... y política. Simplemente no soporta el trato jerarquizado y discriminante, tampoco el engaño ideológico, que es su corolario. La premisa de la igualdad es una de las aristas que recorren sus trabajos críticos sobre el ‘desarrollismo’. Se ha dedicado a desmontar con minucia de relojero sus argucias y falacias, exhibe su accionar concreto y dónde falsean. Lleva décadas haciéndolo. Lo impulsa un amor por los Andes, por sus gentes, sus montañas, la luminosidad, los colores y las nieblas de los páramos; el aire tenue y helado, el olor que emanan los cuatro mil metros de altitud. Este libro es un testimonio de su pasión.

Andrés Guerrero



Serie *Andes*, de Eduardo Kingman Garcés.

Prefacio

Los restos que el pasado de Quito nos ha dejado —documentos, artefactos, memorias folklóricas— pueden ser comparados a un palimpsesto, en el cual distintas personas y edades han dejado sus mensajes sobreimpuestos. Cualquier estudioso, sea antropólogo, arqueólogo o historiador, debe empezar su trabajo con el descubrimiento de sus estratigrafías, separando las diferentes voces que a través de ellos hablan. Solamente tras este proceder, existirá confianza en la reconstrucción de las civilizaciones pasadas y las fuerzas que plasmaron sus sucesiones. Pero si el registro es un palimpsesto, no es uno de aquellos en el cual una miscelánea de textos no relacionados han sido escritos, más bien, cada texto sucesivo es en cierto sentido, un comentario de los que le precedieron y todos comparten un tema común: la relación entre la cultura del autor y su ambiente natural y humano.

—Frank Salomon, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*

Comienzo con esta cita de Frank Salomon, que, aunque se refiere al entorno de Quito, puede extrapolarse a la región Andina. A los ojos avezados, contemplar el paisaje de las tierras altas y sus declives orientales y occidentales permite distinguir la impronta de los sucesivos estratos históricos que han ido conformando el devenir de los paisajes y las gentes imbricados a ellos. Los Andes constituyen un escenario que no deja a nadie indiferente. Es difícil encontrar otro donde la huella del pasado —del más reciente y del perdido en la noche de los tiempos— sea tan incisiva, a modo de palimpsesto, en el cariz de los eventos y procesos contemporáneos.

Sus cordilleras majestuosas y sus prolijas ruinas prehispánicas muestran un horizonte civilizatorio con sofisticados centros urbanos y complejísima sistemas de producción, abastecimiento y jerarquización social. Sin embargo, lo más fascinante es, sin duda, la imbricación perceptible entre medio e historia (naturaleza y cultura, si se prefiere usar la dicotomía

clásica); entre un marco físico imponente y las improntas que los grupos humanos han generado, sin solución de continuidad, durante miles de años de interacción dialéctica con sus agroecosistemas. En suma, el paisaje como producto social resultante de la larga duración transecular. Como señala John Murra (1989, 29), “ecológicamente, el territorio de las repúblicas andinas parece a primera vista uno de los ambientes menos propicios para el hombre”, a pesar de lo cual “los habitantes de esta región han demostrado a lo largo de muchos siglos ser capaces no solo de sobrevivir en tales circunstancias, sino también de crear una serie de civilizaciones que extrajeron del medio el excedente necesario para expandirse y florecer”. Si a ello añadimos el impacto de la invasión europea, la naturaleza de los sistemas de dominación que se impusieron sobre las sociedades aborígenes y el pluriverso de experiencias resultantes de esos procesos seculares de hibridación, la terca recurrencia de segmentos de población clasificada como ‘indígena’, ‘comunera’ u ‘originaria’ –más o menos amplios según el contexto y el momento– invita a contemplarla a través de miradas que transiten (y transgredan) los límites disciplinarios de la Historia y la Antropología. De ahí la necesidad de aproximaciones desde una etnografía histórica y una historia etnográfica capaces de decodificar los laberintos semióticos de tan singular palimpsesto.

Inquietudes de largo aliento

Arribé a la columna vertebral de la América del Sur por los Andes de páramo, los equinociales, en particular los ubicados en la actual República del Ecuador, a cuya historia he dedicado el grueso de mi actividad académica. Llegué por primera vez a Quito en junio de 1994, en medio –sin saberlo– de un levantamiento indígena. Me impresionó la capacidad de movilización de las organizaciones étnicas; la prestancia con la que sus líderes y lideresas enfrentaban las negociaciones con el Gobierno, así como la actitud general de la ciudadanía y las autoridades del momento. Nadie parecía cuestionar (al menos explícitamente) la legitimidad de lo que reivindicaban las movilizaciones, ni lo indispensable de la negociación en sí misma. Más que por el aura romántica que entonces ya despertaba la cuestión indígena en la academia y entre activistas de los nortes

globales, mi sorpresa brotaba de la naturaleza de las demandas y de la manera particular –muy peculiar en América Latina a mediados de los noventa– en que el Estado ecuatoriano encauzaba la resolución del conflicto. No podía ser de otro modo, dada mi formación y mi mirada sobre la realidad latinoamericana hasta aquel entonces. Por encima de los encorsetamientos disciplinarios convencionales y de mi condición *stricto sensu* de antropólogo social, siempre me consideré un agrarista.

Mis trabajos anteriores habían tratado sobre diversos aspectos de la discutida (y, conceptualmente hablando, discutible) ‘modernización’ de la agricultura familiar en España (Bretón 2000a), y mi referente latinoamericano más conocido era la también controvertida (y no menos discutida) reforma agraria mexicana (Bretón 1999, 2000b). Eso explica mi interés, hasta hoy, por los volátiles mundos rurales en la era del neoliberalismo, en especial su arbitraria segregación de un no menos vaporoso medio urbano que, por lo general, se identifica con la modernidad. En un primer momento, me intrigaba cómo se había afianzado el discurso sobre la obsolescencia de las políticas reformistas en contextos de una enorme reconcentración de la tierra y, con ella, de la riqueza y el poder. No dejaba de interpelarme sobre el impacto de las contrarreformas privatizadoras que, con el México de Salinas de Gortari a la cabeza, ponían a funcionar muchos países de la región. Con esos antecedentes, y sin siquiera sospecharlo, irrumpí en Ecuador justo cuando indígenas y campesinos exigían derogar una de esas disposiciones neoliberales lesivas desde el punto de vista del devenir de los pequeños productores.¹

El discurso del levantamiento fue lo que más me deslumbró. En Ecuador, a diferencia de México o Perú, los y las indígenas habían podido desmarcarse nítidamente de su adscripción axiomática como campesinado. Habían articulado un discurso propio que, además, parecía funcionar como eje vertebrador de una parte sustancial del descontento acumulado en los sectores populares (indígenas o no, rurales o urbanos). Más allá de la presencia –a todas luces evidente– de reivindicaciones clasistas, la retórica identitaria era la fuerza cohesionadora más poderosa

¹ Me refero al conflicto en tono a la Ley Agraria de 1994; que, siguiendo la estela que marcó su homónima mexicana de 1992, ponía punto final, *de facto*, a cualquier iniciativa de resolver la cuestión agraria de corte redistributivo.

que unía a los diversos actores movilizados en aquellos días de junio. En ese encuentro empecé a madurar las preguntas de la primera investigación de envergadura que emprendí en los Andes: ¿por qué la etnicidad se había convertido en el elemento aglutinador del movimiento social de resistencia antineoliberal (o más bien antiajuste, que no era exactamente lo mismo) con mayor capacidad de convocatoria del Ecuador (y de la América Latina de ese momento particular)? ¿Cómo así Ecuador, después Bolivia, y no Perú? ¿Por qué en un gigante como México –país inventor, junto a Brasil, del indigenismo como política de Estado y donde también se aplicó la reforma agraria más ambiciosa y dilatada del continente– los indígenas chiapanecos tuvieron que levantarse en armas en enero de 1994 para hacer visibles sus reivindicaciones económicas, sociales y culturales; mientras en Ecuador, en un Estado con una capacidad de intervención mucho menor, las plataformas indianistas² habían conseguido articularse como espacios de interlocución y representatividad de los sectores subalternos?

Otro elemento que me asombró fue la enorme y recurrente presencia de organizaciones no gubernamentales (ONG) de todo tipo a lo largo y ancho del territorio. Resultaba chocante constatar cómo, tanto en los Andes como en la Amazonía, estas instituciones, especializadas en impulsar proyectos de desarrollo, parecían llegar casi a todas partes. Mientras tanto, el Estado, en pleno auge del experimento neoliberal, brillaba por su ausencia en las zonas de predominio indígena y campesino. Por otra parte, en la evolución del levantamiento, comprobé hasta qué punto muchas ONG estaban comprometidas con la causa indígena (y ahí conviene subrayar el calificativo ‘indígena’). Este apoyo abarcaba desde asesoramiento (jurídico, técnico, político e incluso académico) hasta soporte logístico durante las movilizaciones.³ De ahí el segundo bloque de inquietudes que comencé a articular: ¿qué relación se podía establecer entre la eclosión de las demandas étnicas y las

² Contrapongo el calificativo ‘indianista’ a ‘indigenista’, en el sentido en que lo hace Henri Favre (1999, 126-127). Este autor alude a las organizaciones étnicas autóctonas con voz y demandas propias, que emergen como reacción a una praxis indigenista integracionista, ‘desde arriba’ y dirigida por técnicos e intelectuales no indígenas.

³ Las ONG son empresas de servicios –tal como delatan su énfasis en buscar la eficiencia, su responsabilidad en generar una ‘mercadotecnia’ de la solidaridad en los países donantes y, a veces, su preocupación por la continuidad institucional– que pudieron crecer y multiplicarse al externalizar

peculiaridades de un modelo de cooperación que descansaba en buena parte en la actuación de agencias privadas de desarrollo? ¿Cumplían las ONG un papel relevante en los procesos de reelaboración identitaria o la existencia previa de plataformas reivindicativas indígenas había constituido un reclamo a la afluencia de aquellas?

Dada la heterogeneidad y la complejidad de un país como Ecuador, circunscribí mi análisis a la Sierra, un escenario que se me antojaba lo suficientemente rico como para extraer algún tipo de conclusión contrastable –quizás– con otros contextos latinoamericanos. Pensé que esa era una buena opción metodológica para buscar respuestas capaces de dar cuenta de la especificidad del caso ecuatoriano (en contraposición con las experiencias de México, Perú o Bolivia); de contribuir desde lo empírico a sentar las bases de un modelo explicativo de carácter general, y de ofrecer –por qué no– argumentos a los actores implicados para aportar a un impostergable debate público sobre el sentido del desarrollo y su futuro. En suma, un laboratorio para llevar a cabo una antropología con vocación pública, en el sentido en que había recomendado Arturo Escobar (1999b) en uno de los textos fundacionales del posestructuralismo.

Las trampas de la etnofagia

Espoleado por esas inquietudes, trabajé varios años en un libro de ensayos, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (2001), que suscitó un amplio debate en el medio académico ecuatoriano.⁴ Mi investigación se fundamentaba en documentación interna de las ONG más importantes del país, en información de casi 500 proyectos de desarrollo rural que se aplicaron en los Andes sobre población indígena y en cuatro estudios de caso profusamente etnografiados. Era la primera que evidenciaba la funcionalidad del ‘modelo ONG’ de intervención en relación con los ajustes estructurales

las líneas de actuación que antes asumían las agencias estatales (Sogge y Zadek 1998; Bebbington 1997a). No obstante, no está de más recordar que es difícil generalizar sobre ellas, dada su enorme variedad en términos ideológicos y operativos.

⁴ Véase, por ejemplo, la polémica que Pablo Ospina mantuvo con el autor en *Ecuador Debate* 55 (2002).

de corte neoliberal que ocurrían por aquel entonces. De manera más precisa, en el trabajo apuntaba los efectos inocuos del proyectismo desde el punto de vista del reiterado ‘combate contra la pobreza y la exclusión’ que aducían como *leitmotiv* las agencias de desarrollo. Además, transparentaba sus implicaciones en términos de despolitizar las organizaciones indígenas al tecnocratizar sus dirigencias, cooptar a sus intelectuales y constituir un campo de actuación políticamente correcto y asumible donde circunscribir sus reivindicaciones. Dicho de manera plana: se establecía un nuevo régimen de gobierno de poblaciones, orientado a disciplinar y limitar el alcance potencial de las demandas de las plataformas indianistas.

La amenazante inestabilidad de contextos como el del México finisecular (recuérdese la fuga de capitales volátiles de la bolsa mexicana tras el alzamiento de Chiapas y la severa devaluación del peso que la siguió entre 1994 y 1995), así como el devenir lento y zigzagueante del ajuste económico en un Ecuador donde el movimiento indígena se constituyó en un implacable fiscalizador de la acción gubernamental durante la década de los noventa, eran síntomas inquietantes del daño que podían infringir las emergentes organizaciones étnicas sobre los mecanismos de acumulación del capitalismo neoliberal. La respuesta del *establishment* del aparato del desarrollo no se hizo esperar. Por ahí transitó mi segunda investigación en los Andes. Esta vez ya no me centré en el universo de la cooperación descentralizada y privada de las ONG, sino en la que se impulsaba desde las grandes agencias multilaterales. Estas financiaban ambiciosos proyectos de investigación para destilar conceptos y teorías *ad hoc* con qué justificar líneas de actuación de carácter neocolonial, etnófago y clientelar edulcoradas con una verborrea que emitía efluvios de funcionalismos de otro tiempo al servicio de una determinada agenda económica y social.

De esta manera, concentré los esfuerzos en estudiar cómo el Banco Mundial había apostado por la noción de capital social como paradigma rector de las actuaciones en materia de desarrollo rural en el medio indígena y, sobre todo, en su concreción práctica sobre las organizaciones étnicas del campesinado andino. El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine) constituyó el objeto de mi interés empírico. El Prodepine fue probablemente la experiencia

piloto más importante llevada a cabo hasta entonces en América Latina en materia de etnodesarrollo (o desarrollo con identidad, como se decía en la época). Todo el mundo comentaba con fascinación su potencial transformador —personal técnico, líderes y lideresas indígenas, comuneros y comuneras de a pie— y, gracias a su dotación presupuestaria, en seguida se convirtió en el macroproyecto más importante del Ecuador —diría que de la región Andina— durante su trayectoria, de 1998 a 2004. La búsqueda me sirvió para apuntalar mis hipótesis sobre los claroscuros de los modelos neoindigenistas de intervención bajo el neoliberalismo. En los años que siguieron a la publicación de *Capital social y etnodesarrollo en los Andes* (2005), tuve ocasión de difundir y discutir los hallazgos sobre Prodepine, y poner en perspectiva más amplia la articulación de esos dispositivos de gestión y encuadramiento de la diversidad potencialmente díscola a que aludía antes.

De ahí nació la inquietud de llevar a cabo una monografía, otra vez entre el trabajo de archivo y el campo, para ejemplificar los procesos diacrónicos en los que se construyó el andamiaje organizativo indígena-campesino; para vincularlos con las transformaciones socioeconómicas experimentadas *in situ* en perspectiva histórica y, dentro de este entramado de relaciones, para ubicar adecuadamente el rol de las instituciones y agencias de desarrollo. Al seguir las huellas del Prodepine, entre una muestra de comunidades campesinas me encontré con el caso de una organización indígena en la parroquia de Toacazo (provincia de Cotopaxi).⁵ Por varias razones, me pareció un laboratorio emblemático de lo que habían significado los últimos decenios de cambios sobre las sociedades andinas. Era una muestra de cómo se había transformado el universo social desde los años de las luchas por la tierra, con la crisis y liquidación definitiva del régimen de hacienda, la llegada de las ONG y sus prometedores proyectos de desarrollo, la consolidación del movimiento indígena y, finalmente, con el ascenso de una parte de las élites campesinas locales a las más altas instancias del juego político nacional. Ahí me quedé varado ocho años, entre idas y venidas, estadías cortas y dilatadas. Trataba de entender, ahora sí desde la larga duración transecular,

⁵ En la división política del Ecuador, las parroquias son las unidades administrativas más pequeñas del Estado: constan de un centro poblado (pueblo) que concentra las instancias de los poderes locales (la Junta Parroquial y el teniente político, representante del Estado y responsable del orden

el devenir de los ríos profundos de los Andes que fluyen desde un pasado teñido de sangre y explotación hasta un presente convulso de actores sociales que redefinen de manera permanente sus autoadscripciones y sus posicionamientos frente a la sociedad nacional y, en la era de los *mass media* globalizantes, al mundo.

Tras el crepúsculo de las haciendas norandinas

Estuve viajando a Toacazo entre 2003 y 2012, con estadías que oscilaban entre los meses estivales y un año entero de permanencia en el país, al final de mi trabajo de campo. De ese modo, el carácter prolongado (aunque discontinuo) de mi presencia me permitió conocer bien el territorio: todas las comunidades, los *chaquiñanes* (senderos) y las pistas que los unen; los cerros sagrados y los profanos; los altos páramos y las profundas quebradas que los atraviesan y fragmentan. Llegué a ser, al fin, una suerte de ‘gringo amigo’ bien acogido en las asambleas comunitarias y en las reuniones de la organización indígena parroquial. Entablé una buena relación de amistad, además, con destacadas familias dirigentes y con actores remarcables del lado blanco-mestizo de la frontera étnica local.

Finalmente, publiqué *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria* (2012). En esta monografía analicé, desde lo particular, los vínculos entre la cuestión agraria y la constitución de una red de organizaciones etnocampesinistas que acabó aportando liderazgos de primera línea a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). A partir de los resultados redistributivos de la reforma agraria que impulsó el Estado (1964-1973), en el estudio mostré que no puede explicarse cómo se articuló el movimiento indígena contemporáneo sin entender las sinergias que desató el proceso reformista, sobre todo al acelerar la diferenciación interna del campesinado. En ese transcurso, fueron fundamentales las dirigencias que tomaron las riendas de las organizaciones e hilvanaron un discurso reivindicativo. Este

público, amén del cura párroco) y un territorio más o menos extenso donde se ubican las comunidades campesinas. Por encima de la parroquia está el cantón (municipio), aglutinador de un número variable de parroquias.

discurso estuvo hibridado con el del desarrollo, en connivencia con las ONG que focalizaron su interés en el fortalecimiento organizativo y consolidaron y financiaron esa transformación estructural. Concebí el libro como un insumo para dialogar sobre las luces y las sombras de semejantes cambios y las líneas de actuación derivadas como acción o reacción ante los envites del desarrollo y sus promesas.

Un elemento fundamental de la experiencia de Toacazo es que, como en el conjunto de los Andes ecuatorianos, peruanos y bolivianos, el desmoronamiento del régimen terrateniente –sus ritmos, sus características y su alcance– es clave para entender los andariveles por donde ha transcurrido el devenir de los movimientos indígenas y campesinos de la segunda mitad del siglo xx en adelante. Al menos es un punto de referencia ineludible para calibrar la articulación, o no, de intelectuales orgánicos (en el sentido gramsciano del término) con capacidad, o no, de construir discursos contrahegemónicos. Permite explicar por qué, en unos escenarios (Ecuador, Bolivia) la etnicidad se constituyó en un recurso político de indudable capacidad aglutinadora desde la década de los ochenta, a diferencia de otros espacios (Perú) donde aparentemente la disputa política se canaliza de otras maneras y donde acaso el discurso sindical-campesinista continúa teniendo más fuerza.

Lo anterior me condujo a tratar de entender en profundidad el complejo universo hacendatario. Traté de interpretar este mundo como un régimen de dominación hegemónico, articulado sobre un entramado muy abigarrado de obligaciones mutuas, recíprocas y asimétricas, y parte constitutiva de un sistema privado de administración de poblaciones. En este universo, el Estado externalizó la gestión de esas poblaciones-otras, despojadas de sus teóricos derechos ciudadanos, con base en unas prácticas discursivas que naturalizaban que se las subalternizara y se las racializara como otras-inferiores. Después llegó la era del desarrollo con sus heraldos (las ONG), sus apóstoles (alfabetizadores e ingenieros) y sus misioneros abnegados (cooperantes). Con el desarrollo se impuso el nuevo lenguaje civilizatorio tecnoeconómico, que devino en lenguaje de poder, en una enseña selectiva en tanto los cargos directivos de las organizaciones estarán reservados a quienes –vía capacitación– hayan accedido a sus códigos y los interioricen. El desarrollo, en definitiva, aceleró un formidable proceso de diferenciación interna entre el

campesinado local, consolidó dinastías dirigentes –cacicazgos de nuevo cuño, llegué a definirlos–, formateó los discursos y contribuyó a etnizar las demandas, en la medida en que era ese elemento –la identidad indígena– el principal imán para los recursos de la cooperación.

Por ahí navega también mi incursión en el mundo de la comunidad indígena-campesina en la provincia de Chimborazo, el último proyecto de investigación por el que he encaminado mis pasos y desde el que pretendo conversar con otras experiencias comparables en tiempo y espacio andinos. Una línea de reflexión que, a decir verdad, inaugura una encrucijada de posibilidades a explorar, todas interconectadas y constitutivas de esas realidades híbridadas, abigarradas y fascinantes de los Andes. Tal encrucijada no es otra que abordar, a la luz de las evidencias etnográficas de la segunda década del siglo XXI, las sinuosidades evanescentes del significado de la comunidad (o, mejor, del ‘estar en comunidad’) en los escenarios abiertos por las modernidades globalizadas e interconectadas de estos tiempos convulsos.

Este libro

La idea matriz que me orientó para elaborar este libro, en un primer momento, fue editar una compilación de textos publicados en más de dos décadas de trabajo sobre el mundo andino. Es conveniente, de vez en cuando, echar la mirada atrás después de una singladura dilatada; permite enderezar el rumbo y redefinir la trayectoria del camino avisado en lontananza. Desgraciadamente, la afanosa e inmedatista vida académica de hoy, cada vez más burocratizada y enemiga del sosiego, no facilita la introspección reflexiva. De ahí la sentida necesidad de releer algunos de mis aportes, con toda la modestia del caso, a la luz del devenir de los procesos y eventos que han acontecido durante todos estos años en los Andes y que, en cierta manera, condicionaron los enfoques y las preguntas que guiaron y modularon en cada momento la mirada.

El interés vertebrador siempre fue establecer la relación dialéctica entre el heteróclito universo del desarrollo y sus agentes (públicos y privados) y los colectivos (también heterogéneos) indígena-campesinos objeto de intervención. Su capacidad estratégica de respuesta, acomodación,

resistencia o resiliencia –depende del caso y la coyuntura– es, en última instancia, el motivo central de mi vocación andinista. Esta vocación está orientada a buscar el conocimiento contrastable de los procesos sociales y es susceptible de constituirse en material para la reflexión y el intercambio, más allá de la academia, con activistas, intelectuales, indianistas o indianófilos que rehúyan del esencialismo neorromántico e ideologizado, por desgracia tan usual y frecuente en los tiempos que corren.

La introducción (“Del indio difuso al indígena hiperreal”) es un ensayo inédito, escrito como presentación general. Despliego algunas reflexiones alrededor de la identidad étnica y el haz de circunstancias que ha incidido, en momentos históricos distintos, sobre las maneras de ‘estar como indio’ o de definirse explícitamente como ‘indígena’. En el primer caso, con base en un manejo discriminador de las percepciones de los subalternos-otros por parte de los sectores blanco-mestizos (de ahí la metáfora del ‘indio difuso’), o un sentido estratégico, en el segundo, de las autoadcripciones bajo el auspicio de las políticas multiculturales (el ‘indígena hiperreal’). Presento una serie de herramientas que me parecen pertinentes para analizar esas realidades en los Andes, e incido en la necesidad de abordar estas problemáticas incardinando las miradas etnográficas con la perspectiva histórica, así como los niveles micro de observación de la realidad social con los horizontes dilatados de los espacios regionales y globales en que se articulan.

A continuación, el volumen se estructura en tres secciones. La primera (“Miradas panorámicas”) se ocupa de los espacios a los que acabo de aludir, en este caso América Latina (capítulo 1) y los Andes ecuatorianos (capítulo 2). La segunda parte (“Indigenismos, etnofagia y representación”) se centra en cuatro experiencias concretas de intervención (e interpretación) de la realidad indígena: la de los programas indigenistas clásicos en el tiempo del nacional-desarrollismo (capítulo 3), la del devenir contradictorio y ambivalente de las ONG durante el último tercio del siglo xx (capítulo 4), la del Banco Mundial bajo la égida del neoliberalismo (capítulo 5) y la de las nuevas formas de ventriloquía desplegadas por la Revolución Ciudadana de los gobiernos de Rafael Correa (capítulo 6). Se trata de artículos que escribí entre 2001 y 2017, tributarios del momento en que vieron la luz en su prosa, sus dinámicas internas y su orientación particular. Fui consciente de ello al releerlos

y, en consecuencia, los revisé de manera tan profunda que, en buena parte, el resultado final se alejó del original. Más allá de actualizar la bibliografía o aligerar unos aspectos y ampliar otros (los menos), ensayé una reedición para dotar al conjunto de coherencia formal y semántica.

En la tercera parte (“¿Tempestad en los Andes?”), aporto miradas más a ras del suelo, y focalizo la atención sobre las comunidades indígena-campesinas desde una suerte de etnografía histórica. Analizo algunos de esos procesos a partir de la casuística de Toacazo (capítulos 7 y 8), y centro la atención después en otros con epicentro en Chimborazo, en pleno corazón de los Andes del Ecuador (capítulos 9 y 10). Ahí trato, por ejemplo, cómo incidió la liquidación del régimen terrateniente en la etnitización posterior de las narrativas de las organizaciones campesinas, la compleja realidad de la comunidad en todo ese tránsito (y cómo se redefinió en términos prácticos del vivir cotidiano), o el uso estratégico de la identidad como herramienta en el combate por el acceso a recursos desde la subalternidad racializada. Termino con un breve epílogo sobre los laberintos de la identidad —esa ‘indianidad evanescente’ a que alude el título—; las luces y las sombras de su interfaz con el desarrollo, y los desafíos que todo ello plantea para ejercer con vocación social las disciplinas sociales ante el escenario incierto que inaugura la tercera década del siglo.

Una última reflexión, antes de empezar. En octubre de 2019, los torrentes del descontento, el resquemor y la violencia se desbordaron en Ecuador. Debido a que el gobierno de Lenín Moreno levantó la subvención a los combustibles, las protestas sembraron durante más de dos semanas el caos a lo largo y ancho del país. Se decretó el estado de excepción (4 de octubre) y el toque de queda (día 8). El Ejército salió a patrullar y la Policía reprimió las protestas sin contemplaciones. Saltaron a los noticieros escenas de saqueos y asaltos a floricultoras y haciendas. Nunca se había visto nada así, al menos durante el dilatado ciclo de protestas de los noventa y primeros años dos mil. Más allá de las bases movilizadas de la Conaie, también entraron nuevos actores, tales como jóvenes urbanos marginados, no controlados por nadie y sin ningún tipo de estructura orgánica, y no pocos agitadores opositores al Gobierno que, por aquello de ‘a río revuelto ganancia de pescadores’, azuzaban los desórdenes.

Creo que lo del movimiento indígena se explica por la acumulación de resentimientos y heridas no cerradas, que se relacionan con el malestar

en el mundo pauperizado de las comunidades y los barrios periurbanos. Este malestar reconcentrado encontró vía de expresión a partir del alda-bonazo de la subida del precio de la gasolina y sus implicaciones para las economías domésticas tras el espejismo neodesarrollista y narcótico del correísmo. Fue sorprendente, empero, la capacidad de la Conaie para vehicular un malestar largamente sedimentado, a pesar de su dilatada crisis de representatividad, como consecuencia, precisamente, de los procesos de diferenciación interna y etnofagia que subrayo en este libro. En aquellos agitados días, no obstante,

sin insistir en cualquier particularidad étnica, las organizaciones indígenas hablaron, desde el punto de vista del estallido, los lenguajes generales de la explotación, de la injusticia social, del litigio entre ‘los de arriba’ y ‘los de abajo’, en fin, de la violencia de las élites contra el común. Dicha clave de representación general –ajena a cierta matriz etno-corporativista– se afirmó en el curso de la protesta y se ratificó en el diálogo con el Gobierno cuando la dirigencia indígena se rehusó a negociar cualquier medida pensada únicamente en clave étnica. Los intentos de ‘indigenizar’ la agenda de resolución de la crisis fueron vanos aún si, en ningún caso, los indígenas dejaron de hablar como ‘gobiernos étnicos’, como pueblos y nacionalidades, como organizaciones con específicas demandas colectivas (Ramírez 2020, 17).

Los acontecimientos de octubre de 2019, independientemente del recorrido final de las negociaciones entre las autoridades y el movimiento indígena, evidencian cómo de pronto, ante una chispa que remueve todo ese malestar, la estructura orgánica de este cataliza la protesta. Eso tiene que ver con los *habitus*⁶ compartidos y los retazos de memoria subalterna reconstituida. Tal memoria, desde luego, no es la misma hoy, con las conexiones locales, y el consumo masivo de artefactos culturales de los *media*,

⁶ La categoría *habitus* procede del universo analítico de Bourdieu (1991, 92), y hace referencia a

la historicidad de sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta.

que la del ciclo de levantamientos de hace un cuarto de siglo, con la sombra de la hacienda y la reforma agraria todavía presentes en los imaginarios colectivos, algo ya muy ausente de la retina de quienes constituyen hoy las dirigencias de todos los niveles organizativos. Bajo determinadas coyunturas y ante ciertos estímulos, la identidad étnica se activa súbitamente y, de manera nuevamente inesperada, parece resignificarse y dar organicidad y coherencia, cual escudo protector, a un amplio espectro de demandas subalternas. Una vez más, la indianidad evanescente toma corporeidad y cristaliza, pero lo hace, como siempre, plasmando un relato inédito, a modo de palimpsesto superpuesto a las narrativas anteriores, también atravesadas por maneras porosas y dinámicas de estar como otros-diferentes. Me pareció que esta circunstancia, de aparente superación de etnopulismos recientes, subrayaba la pertinencia de los capítulos que siguen.

Agradecimientos

A lo largo de estos años, muchísimas personas han ido inspirando, colaborando y alimentando las inquietudes que, por fin, cristalizan en este libro. En su momento explicité mi agradecimiento a todas y cada una de ellas, por lo que no tiene sentido reproducir aquí un listado que sería extensísimo y, necesariamente, incompleto e injusto.

Quiero expresar, con todo, la deuda que contraje en esta ocasión con Beatriz Jaguaribe, cuyo entusiasmo me animó a lanzarme a esta aventura, así como con Lourdes Méndez, que leyó minuciosamente el manuscrito y sugirió numerosas mejoras. A Joan Sáez, que siguió y comentó mis trabajos durante más de veinte años, quiero expresarle aquí mi reconocimiento: nunca es tarde si la dicha es buena.

Con Andrés Guerrero y Eduardo Kingman me une una amistad que atraviesa océanos intercontinentales y que se ha visto salpicada de ricas, afectuosas y siempre estimulantes conversaciones sobre lo divino y lo humano. A Andrés le pedí unas palabras para abrir este volumen, y a Eduardo unas pinturas que acompañasen el relato y llenaran sus páginas de sus miradas luminosas sobre los Andes equinocciales. A ambos, mi honda satisfacción por sus múltiples complejidades.

Mi gratitud también para los equipos de la Editorial FLACSO y del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Lleida, por su apoyo y profesionalidad. Quiero subrayar la enorme alegría de estar

acompañado en el proceso de edición por María Cuvi, con quien también mantengo una amistad de décadas: siempre han resultado estimulantes sus enseñanzas sobre el uso del español, y su amor por la lengua y los libros bien editados.



En los páramos de Tigua, en Cotopaxi, Víctor Bretón, 2014.



Serie *Andes*, de Eduardo Kingman Garcés.

Siglas y acrónimos

BNF	Banco Nacional de Fomento
CAAP	Centro Andino de Acción Popular
CEAS	Centro de Estudios y Acción Social
CEE	Conferencia Episcopal Ecuatoriana
CEPP	Centro de Educación y Promoción Popular
CESA	Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas
Ciach	Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo
Cicda	Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola
CIDA	Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola
Cielac	Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños
Ciespal	Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina
Cipost	Centro de Investigaciones Postdoctorales (Universidad Central de Venezuela)
Codenpe	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
Conaice	Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana
Conaie	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
Conam	Consejo Nacional de Modernización del Estado
Confeniae	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

Cootad	Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización
Corcima	Corporación de Comunidades Indígenas Maquipurashun
Crefal	Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina
CTI	Circunscripciones Territoriales Indígenas
Dineib	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe
DRI	Desarrollo Rural Integral
DWH	Agro Acción Alemana
Eclof	Comité Ecuatoriano del Fondo Ecuménico de Préstamos
Ecorae	Instituto para el Ecodesarrollo de la Región Amazónica
Ecuarunari	Ecuador Runakunapak Rikcharimuy / Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador
Erpes	Escuelas Radiofónicas Populares
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
Fecaipac	Federación de Cabildos Indígenas de la Parroquia de Cacha
Fedice	Federación Ecuménica para el Desarrollo Integral, la Capacitación y la Educación
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
Feine	Federación Nacional de Indígenas Evangélicos del Ecuador
Fenocin	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indias y Negras del Ecuador
FEPP	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Foderuma	Fondo de Desarrollo Rural Marginal
GAD	Gobiernos Autónomos Descentralizados
IAEN	Instituto de Altos Estudios Nacionales
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
IEE	Instituto de Estudios Ecuatorianos
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
Ierac	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

IICO	Organización Intereclesiástica para la Cooperación al Desarrollo
Ildis	Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales
INEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos
INPC	Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
MICC	Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario (Bolivia)
Odeplan	Oficina de Planificación de la Presidencia de la República
OEA	Organización de los Estados Americanos
OMS	Organización Mundial de la Salud
ONG	Organización no Gubernamental
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OSG	Organización de Segundo Grado
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
Probona	Programa Andino de Servicios Básicos contra la Pobreza
Prodeco	Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi
Prodepine	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador
Prolocal	Programa de Desarrollo Local Sostenible
Sedri	Secretaría de Desarrollo Rural Integral
Senplades	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Estado
Siise	Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador
SNV	Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo
TTP	Proyecto Tanicuchí-Toacazo-Pastocalle
UASB	Universidad Andina Simón Bolívar
Ucasaj	Unión de Cabildos de San Juan
Ucinqui	Unión de Comunidades Indígenas de Quichinche
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Unicef	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
Unocanc	Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi
Unopac	Unión de Organizaciones Populares de Ayora Cayambe
Uocig	Unión de Organizaciones de Campesinos Indígenas de Guamote

Introducción

Del indio difuso al indígena hiperreal

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

—Luis Macas, líder histórico y
expresidente de la Conaie

En este libro, exploro la naturaleza cambiante de la relación entre los poderes públicos, las estrategias desplegadas por los grupos dominantes y los subalternos (específicamente, los clasificados como indígenas). Desde la óptica de estos, me interesa el manejo de la identidad étnica, un elemento activable en el combate por el reconocimiento, la integración selectiva o el acceso a recursos de todo tipo. Interpelo a la identidad por los factores que a veces impulsan la etnicidad en tanto elemento político-reivindicativo de primera magnitud (Yashar 2005; Madrid 2012; Rice 2012) o marca competitiva en los mercados globales contemporáneos (Comaroff y Comaroff 2011). La cuestión de la representación concierne a quién define lo indígena y con base en qué parámetros; así como a los procesos de apropiación, autorrepresentación y proyección pública de unas maneras de entender el ‘estar como indígena’ en una coyuntura particular.

Tomaré como eje central la casuística de los Andes del Ecuador. Trataré de dialogar, sobre todo en el primer capítulo, con las trayectorias paralelas y diversas experimentadas en los Andes centrales (Perú y

Bolivia), principalmente a partir del último tercio del siglo xx, cuando se liquidaron los regímenes nacional-desarrollistas. Ello sin perder de vista el trasfondo de la larga duración transecular de los procesos sociales y el hecho innegable de que, como señala Luis Macas en el epígrafe, las políticas de reconocimiento –armas de doble filo– respondieron a la capacidad de agencia de las organizaciones étnicas finiseculares. El arma de doble filo se refiere a la integración selectiva que, parafraseando a Gavin Smith (2010), implica que solo los grupos potencialmente ‘integrables’ se pueden organizar para negociar su reconocimiento. Esto repercute en ‘poblaciones disfuncionales’ de regímenes que no consienten su lenguaje. Se encuentran privadas “de cualquier lengua socialmente aceptable que pudiera darles valor bajo otros términos, no hay políticas de voz para estas poblaciones” (Smith 2010, 193).¹

Un punto de partida

Parto de la emergencia de la etnicidad y la politización de la identidad indígena desde el último cuarto del siglo xx, de la articulación consecuente de regímenes de multiculturalismo neoliberal en los años noventa y de su correlato en un sector importante de las ciencias sociales: concepciones e imágenes estáticas, edulcoradas, esencializadas y ahistóricas de esos actores sociales redescubiertos en su capacidad de interpelar a los poderes públicos. Describo ese ciclo, que va de 1980 a 2010 aproximadamente, como el tránsito de una virulenta tempestad identitaria (de ahí el título de la tercera parte de este volumen) al apogeo de la era del ‘indio permitido’ (Hale 2004).

Este ciclo se caracteriza por ocho rasgos básicos más o menos sucesivos, aunque varios se superponen en el tiempo. 1) Se politiza la etnicidad y cristalizan grandes plataformas que vehiculan la acción colectiva

¹ Pienso en los grupos amazónicos ‘en aislamiento voluntario’ como, en Ecuador, los tagaeri o los taromenane, procedentes de la etnia waorani, que no cuentan con representación en las plataformas indianistas del país. Es del dominio público que sectores waorani están implicados en las matanzas que periódicamente se perpetran contra los grupos aislados (y que se ensañan con mujeres e infantes). Estos sectores están espolcados por madereros sin escrúpulos y son punta de lanza de la penetración petrolera en los últimos territorios por explotar de la Amazonía ecuatoriana (Cabodevilla y Aguirre 2013; García 2021, 170-194).

de sectores subalternos históricamente racializados. 2) Se construye un ‘nosotros’ indígena capaz de reivindicar el derecho a la diferencia (a la tierra, al territorio y a la lengua propia) sin intermediarios no indígenas. 3) Cambia la arquitectura del Estado republicano, se asume su naturaleza plural y se reconocen los derechos culturales de esos colectivos. 4) El aparato del desarrollo se vuelca sobre pueblos y nacionalidades indígenas en un campo de relaciones oscilante, políticamente hablando, entre la cooptación y la autonomía relativa. 5) Proliferan imágenes naïf y esencializadas de esos actores étnicos, desde posicionamientos autodefinidos como críticos (posmodernos, decoloniales y posestructuralistas).² 6) Se gestiona la identidad indígena en cuanto recurso económico y político, en un mundo interconectado; en este, lo ‘ancestral’ y lo ‘autóctono’ se convierten, también, en ventajas comparativas para mercantilizar esa identidad. 7) Se construyen relatos heroicos en los espacios abiertos por la intersección entre globalización, poderes públicos y cooperación descentralizada.³ Por último, 8) tales narrativas, fuertemente hibridadas en los Andes, desdibujan las fronteras entre lo rural y lo urbano (Kingman y Bretón 2016), se nutren del acceso a los medios de comunicación y del consumo de la industria cultural de masas, y ubican ‘lo indígena’ en un interfaz de borde, en un espacio indefinido que se concreta en un sentido o en otro en función de las circunstancias (Gupta y Ferguson 1992, 18).

Este escenario obedece a un proceso de acción-reacción. En este libro narro cómo, frente a la capacidad de las organizaciones étnicas de plantar cara a los desafíos de las políticas de alto costo social en la década de los noventa, se implantó, de manera progresiva, un régimen de multiculturalismo neoliberal que vació las demandas más radicales del movimiento indígena (en tanto cuestionadoras de los mecanismos de acumulación) en pos de etnitizar su agenda. Tal estrategia llevó, en un primer momento, a conquistar espacios de gestión (en proyectos de

² Sirvan como ejemplo el nativo ecológico (Ulloa 2004); el indígena comunitario, depositario de *stocks* de capital social (Carroll 2002); el resistente secular a un Occidente depredador y etnocida (Gómez Santibáñez 2017); el guardián de ontologías relacionales incontaminadas, *Sumak Kawsay, Suma Qamaña* (Oviedo 2012), o, simplemente, el agregativo indio hiperreal (Ramos 1992). El texto de Ramos me inspiró para el título de esta introducción.

³ Narrativas modélicas (Prakash 1990) que asumen la intelectualidad étnica y (a veces) amplios sectores de sus bases, y que acaban constituyendo conectores dialógicos que orientan las relaciones del mundo ‘indígena’ con el ‘no indígena’ y viceversa.

desarrollo, municipios o instituciones estatales) para, después, y junto al rearme del Estado en el tiempo de la Revolución Ciudadana (2008-2017), entrar en una crisis de representatividad y fragmentación.

La evanescencia del otrora poderoso movimiento indígena, sin embargo, y sobre la que insisto en los capítulos que siguen, no es óbice para que en momentos puntuales, especialmente en coyunturas de debilidad o crisis del gobierno de turno, la etnicidad relanzara las viejas plataformas organizativas como estructuras de oposición frente a iniciativas del poder que se perciben nocivas o antisociales. Con estas reflexiones introductorias, pretendo analizar lo sucedido a la luz de la experiencia histórica y, partiendo de la maleabilidad de las identidades sociales, sondear qué aportan algunas nociones como ‘administración de poblaciones’ y ‘poder tutelar’ desde el punto de vista de comprender la naturaleza compleja y sistémica de dichas transformaciones. Para esto, tras unas consideraciones conceptuales previas, tomo dos momentos: el crepúsculo del gamonalismo y el punto álgido del multiculturalismo neoliberal. Estos representan sendos puntos de quiebre entre una posición de dominación-gobierno de poblaciones y el alumbramiento de otra nueva (Larrea 2010), así como proyectan imágenes estereotipadas antagónicas del contenido del ‘ser indígena’.

Precisiones conceptuales

La expresión ‘administración de poblaciones’ fue acuñada por Andrés Guerrero (2000, 2010) al analizar las modalidades de dominio que se articularon lentamente en la República del Ecuador, en el tránsito del sistema colonial tardío a un nuevo orden inspirado en los principios de la ‘ciudadanía’ y de la consiguiente ‘igualación ciudadana’. Con ella, el autor se refiere a

manejo, por los ciudadanos particulares y bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (sobre todo en el siglo XIX) que, por una razón u otra de la historia, no son considerados aptos para el trato cotidiano en igualdad, rasgo inherente a la condición ciudadana. Por lo general, al referirme a poblaciones administradas, aludo a grupos sociales que son clasificados de incivilizados o aún no suficientemente civilizados, sean cuales fueren los argumentos que se den. Esta problemática se inserta

en el marco de una amplia discusión que trata sobre las diferentes formas que puede asumir la ciudadanía en cada entorno histórico preciso (Guerrero 2010, 161).

Sacándola del contexto empírico en que se gestó, la administración de poblaciones alude a un(os) determinado(s) grupo(s) social(es) dominante(s) que, bajo diferentes modalidades de ejercicio del poder, gestionan grupos demográficos previamente clasificados como ‘otros-diferentes’ (e inferiorizados con base en criterios culturales, clasistas, raciales, de sexo / género o de edad), cuya subordinación se reproduce y se naturaliza en razón de esa(s) diferencia(s). Desde este punto de vista, y en perspectiva histórica, las diferentes modalidades de administración de poblaciones han constituido (y constituyen) la clave de bóveda de la dominación en contextos de gran heterogeneidad etno-social como los latinoamericanos.

‘Poder tutelar’, por su parte, es un concepto asociado a la práctica de no reconocer que determinados grupos son plenamente capaces de ejercer sus derechos y obligaciones. Por eso, se invoca la necesidad de ‘protegerlos’ y la prerrogativa de decidir en su nombre lo que más les conviene. Describe “un modo específico de estatización de ciertos poderes incidentes sobre el espacio, a través del control y la asignación diferencial y jerarquizada de poblaciones, para las cuales se crean estatutos diferenciados y discrecionales en los planos jurídico y / o administrativo” (Souza Lima 2002, 13). Esta noción, de indudables vínculos foucaultianos,⁴ se perfiló en los estudios de João Pacheco de Oliveira (1988) y Antonio de Souza Lima (1995, 2014, 2015) sobre las formas en que el Estado republicano brasileño se ha relacionado con los pueblos indígenas, aunque ha mostrado su viabilidad analítica aplicada al mundo tardocolonial luso y a la etapa imperial precedentes (Pacheco y Rocha Freire 2006; Sampaio 2014). Esta tutela legitimó –Brasil y México constituyen casos paradigmáticos en tanto impulsores pioneros de políticas indigenistas desde el Estado– la articulación de un vasto aparataje burocrático-institucional de gobierno de poblaciones-otras, con sus correspondientes campos profesionales asociados (básicamente, pero no

⁴ Ambas emanan de la idea de Foucault (2006) de ‘dominación’, entendida como una estructura global de poder cuyas ramificaciones se pueden rastrear hasta la trama más tenue de la sociedad.

solo, en manos de antropólogos) y sus peculiares tradiciones de saberes administrativos.⁵

Esta acepción de la noción de poder tutelar tiene numerosas concomitancias con la de administración de poblaciones. De alguna manera, y desde una perspectiva general, se podría anticipar que la modernidad vino anudada en América Latina a un discurso ciudadano heredado de la Ilustración (Vilalta 2007). Una de las grandes paradojas de ese proceso estriba en que se fueron constituyendo nuevas repúblicas de ciudadanos libres, arrastrando y reubicando una serie de elementos coloniales en relación con la catalogación de individuos y colectivos, en las que algunos grupos sociales sobrevivieron ‘ciudadanos’, mientras que a otros se les trató de escatimar tal condición. Esto se logró invisibilizándolos a los ojos del Estado (Thurner 2003) o sometiénolos *sine die* a un régimen tutelar impostergable (Souza Lima 1995). En numerosos escenarios andinos y mesoamericanos, la mayoría de la población –sobre todo los colectivos encastados en los imaginarios colectivos como ‘indígenas’– devino en sujetos administrados por los ciudadanos republicanos, y permanecieron sometidos a un orden político “que los hace funcionales y que redefine las antiguas jerarquías étnicas y raciales” (Guerrero 2000, 28).

En esos contextos, oficialmente se invisibilizó y se privó de voz propia a los ‘indios’ –categoría de raigambre colonial– (Bonfil 1972). Estos se relacionaban con los poderes del Estado mediante otras personas que, de manera ventrilocua, ‘traducían’ sus demandas y aspiraciones al lenguaje políticamente correcto. Ese estado de cosas, con excepciones, se prolongó hasta la eclosión de los movimientos indígenas en las dos últimas décadas del siglo xx y, específicamente, hasta que los levantamientos y marchas de los noventa (en Ecuador, en Chiapas y en Bolivia) rompieron esas formas de intermediación ventrilocuas (Guerrero 1994, 2010). Además, resquebrajaron los cimientos de los sistemas de administración de poblaciones consolidados, a ritmos y fases diferentes según el país, a lo largo de los respectivos procesos de construcción nacional.

⁵ Con matrices y matices diferentes, los paralelismos entre México y Brasil son incontestables, a tenor de la historia de sus políticas indigenistas de cuño estatal, y ameritan de una reflexión en profundidad. Una primera aproximación se encuentra en Souza Lima (2010). Sobre la constitución del indigenismo como campo profesional en México y Perú, ver Giraud y Martín-Sánchez (2011), así como Pacheco de Oliveira (2006).

Parece bastante evidente que pueden señalarse numerosos puntos de reverberación entre esos tránsitos.⁶ Por ejemplo, en la experiencia nacional brasileña, la liquidación del Imperio y el advenimiento de la República no invisibilizó a los indios, pero los convirtió en sujetos incapaces de ejercer plenamente la ciudadanía y susceptibles de ser tutelados por los poderes públicos.

Los conceptos de administración de poblaciones y de poder tutelar permiten, en suma, establecer un sólido vínculo –tanto en Brasil como en México, Perú, Bolivia o Ecuador– entre los *habitus* coloniales y la gestión republicana de los pueblos indígenas, en cuanto aluden a dispositivos que hunden sus raíces en prácticas propias de las sociedades corporativas del Antiguo Régimen. Es notorio que las formas contemporáneas de gobierno se enraizaron en poblaciones indígenas con el derecho ibérico del siglo xvii y la noción coetánea de ‘personas miserables’ subyacente a las prácticas propias de la sociedad colonial.⁷ En este sentido, el poder tutelar constituye una forma de gobierno de poblaciones que se fundamenta en la idea de la incapacidad del tutelado para ejercer sus derechos (de súbdito o de ciudadano, depende del contexto histórico). Por lo tanto, no niega ni invisibiliza legalmente a la población así administrada, y parte del carácter temporal del ejercicio de la tutela en tanto los sujetos tutelados transitan por una situación coyuntural, mudable, hacia su plena capacitación / civilización. Otra cuestión es que las prácticas tutelares se eternicen, generen *habitus* administrativos y, a efectos prácticos, sobrevivan a la propia abolición de la tutela jurídica.⁸

⁶ Dadas las especificidades de cada experiencia, y por evitar comparaciones simplificadoras, prefiero utilizar el término ‘reverberar’ en el sentido en que sugiere Guerrero: “La reverberación o la resonancia ocurre cuando dos series de transcurros históricos se acercan y se establece entre ellos una relación de comunicación. La resonancia produce algo nuevo, recogiendo lo que está en cada una de las series. Eso produce un renovado sentido de la historia o un nuevo sentido de las cosas o de los sucesos” (Guerrero y Platt 2017, 284).

⁷ Patricia Melo Sampaio (2012, 21) señala cómo el andamiaje jurídico colonial se fundamentaba, tanto en la América española como en la portuguesa, en la doctrina de Juan Solórzano, influyente tratadista de la primera mitad del siglo xvii: “Solórzano consideraba a los indios *miserabiles personae*, categoría que incluía viudas, huérfanos y otras personas similares que requerían protección bajo las leyes, como ciegos, mutilados, ancianos y pobres en general”.

⁸ De nuevo Brasil se presenta como ícono de esta cuestión. El fin del régimen tutelar que sancionó la Constitución de 1988 no significó que desaparecieran prácticas tutelares entre el Estado y los pueblos indígenas (Beckhausen 2014; Souza Lima y Barroso 2002). Estas se erosionaron, más

El poder tutelar se puede ejercer bajo modalidades públicas de administración de poblaciones, por medio de un aparato estatal (como en el caso del indigenismo) o en sistemas privados de gobierno de la diversidad, al delegar los poderes públicos en manos de personas o entes particulares (como acontece con las misiones, coloniales o pos-coloniales). En la región Andina, la administración de las poblaciones indígenas en la etapa colonial combinó un modelo público –mayoritario y dominante en las zonas de mayor densidad poblacional–, en el que el Estado reconocía las jerarquías étnicas y sancionaba la jurisdicción de ‘caciques’ y ‘curacas’ sobre sus tributarios, con otro externo (misiones religiosas), con marcado énfasis civilizatorio (pacificar a los ‘salvajes’) y de naturaleza genuinamente tutelar. Es difícil establecer las fronteras entre una manera y otra de gestionar esos contingentes, pues los confines son porosos y las prácticas se entremezclan en la mayoría de los casos.

En principio, la tutela implica ventriloquía: el que unos mediadores no indígenas hablen en nombre de los indígenas. Ese patrón caracterizó al sistema privado de administración de poblaciones, construido a lo largo del siglo XIX y definitivamente demolido con la emergencia étnica del último tercio del XX. En otros momentos, en cambio, la tutela permite la ‘cogestión’ de los asuntos propios, reconoce el papel y la figura de las autoridades étnicas y despliega, en consecuencia, engranajes más o menos complejos de etnofagia (Cordeiro Ferreira 2014). Tales formas etnófagas son transversales, al encontrarse en tiempos y espacios dilatados que van desde los sistemas coloniales (de ahí la mencionada recurrencia de los ‘señores naturales’ en los Andes) hasta determinadas experiencias del indigenismo clásico, de la cooperación al desarrollo descentralizado, o de los dispositivos de gobierno de poblaciones engendrados en el entorno del multiculturalismo neoliberal.

bien, cuando el organismo indigenista oficial (la Funai, Fundación Nacional del Indio) perdió el monopolio de interlocución, se firmó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y llegó un aluvión de agencias de desarrollo ambientalistas y filoindianistas que transformaron el *modus operandi* del aparato del desarrollo (Pacheco de Oliveira 2014).

El indio difuso

Las representaciones sobre el indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder, con discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas. Por eso, tales representaciones deben ser entendidas dentro del marco de la dominación étnica que se produce en el siglo XIX. Fue la creación de un indio genérico, que pasaba por alto la existencia de múltiples etnias y acabó definiendo al indio como ‘raza’, versión modificada de su determinación como casta.

—Hernán Ibarra, *La identidad devaluada de los ‘modern indians’*

El 7 de febrero de 1945, Carlos Guevara Moreno, ministro de Gobierno, comunicó al gobernador de la provincia de Chimborazo que, atendiendo a sus demandas, había ordenado trasladar un contingente de guardias civiles a la parroquia de Columbe para “velar por el orden y tranquilidad” de los pueblerinos. El objeto era apaciguar “la incertidumbre existente entre los moradores” ante los rumores de un inminente levantamiento indígena “aprovechando las festividades de Carnaval”.⁹ Ese reclamo era recurrente en muchos pueblos de la Sierra central del Ecuador al acercarse alguna celebración colectiva importante, como Carnaval, Corpus o Finados. Sobre todo en Columbe y Guamote, la eventual protesta de la población indígena-campesina asustaba a los habitantes del pueblo (en su mayoría blanco-mestizos). Estos, con recurrencia, instaban al teniente político para que solicitara a sus superiores el apoyo de la fuerza pública para prevenir posibles —acaso apremiantes— desmanes provocados por los indios de las haciendas y comunidades aledañas, en concurrencia masiva al centro poblado por la efeméride. Valga como muestra el requerimiento, en 1961 y otra vez por las mismas fechas, para que se enviara a Guamote un contingente de “veinte hombres bien armados para cuidar [el] orden ante [la] semana de Carnaval, ya que [la] ciudadanía [de] este cantón háyase

⁹ Gobernación de Chimborazo, oficio del Ministerio de Gobierno del 7 de febrero de 1945.

bien alarmada [por] motivo [de un posible] levantamiento de gente indígena de esta comarca”.¹⁰

Llama la atención que, en esas ocasiones señaladas, dentro de un sistema de dominación fuertemente personalizado como el gamonal,¹¹ apareciera un indio colectivo genérico y fantasmal (la ‘india-da’), cargado de connotaciones negativas (bruto, irracional, resentido), incapaz de razonar como la ‘gente de razón’ (los ciudadanos) y proclive a los estallidos violentos. Ese ‘indio difuso’ que atravesaba los imaginarios de los pueblerinos procede, de acuerdo con Hernán Ibarra (1992), de los estereotipos sobre la indianidad que se destilaron durante el proceso de construcción del régimen republicano en el siglo XIX. Estos, aderezados de diferentes componentes, tales como su abolengo de ‘raza vencida’, su condición ‘miserable’ (de raíz colonial) o la impronta de las lecturas raciológicas al uso, condicionaron la percepción de las élites y, por consiguiente, la forma de accionar desde el Estado y las políticas públicas sobre esos grupos subalternos. Luego, de la mano del proyecto de modernidad laica de los liberales del cambio de siglo,

el imaginario de las élites estuvo moldeado por sus deseos de igualdad y bien común mezclados con un profundo miedo social. La suspicacia entre este sector de la sociedad y las imágenes de una raza peculiar e inferior confluyen en lo que he llamado ‘liberalismo del temor’. Más aún, argumento que el liberalismo del siglo veinte temprano en el Ecuador construyó un complejo de gobernabilidad que pospuso los derechos ciudadanos para los indígenas. Las élites asignaron tres rasgos distintivos a los nativos que, de hecho, justificaban esta postergación: su rebeldía y deseos de revancha, su condición nómada y su habilidad para encubrir su individualidad detrás de su identidad colectiva o comunitaria (Prieto 2004, 31).

Ese ‘liberalismo del temor’ al que alude Mercedes Prieto no quedaba circunscrito a las élites, como muestra la experiencia de Guamoto y

¹⁰ Gobernación de Chimborazo, telegramas del 6 y el 8 de febrero de 1961.

¹¹ Personalizado en tanto los eslabones de la cadena de mando hacendataria encargados de organizar las faenas y mantener la disciplina conocían los nombres y los rostros de la peonada, o los curas de pueblo sabían quién era quién entre el indigenado sometido a su jurisdicción.

Columbe, ni fue un fenómeno pasajero, sino que se extendió durante casi toda la centuria, al menos hasta que el nuevo ciclo de movilizaciones étnicas de la década de los noventa evidenció la capacidad de agencia y autonomía de esos colectivos-otros secularmente estigmatizados y señalados como retardadores del progreso nacional. Antes de esa nueva coyuntura, y lejos de los elegantes salones ciudadanos, el carácter de la ‘raza vencida’ atemorizaba a una población blanco-mestiza pueblerina que, puntualmente aterrada, hilvanaba memorias a partir de la dilatada historia de levantamientos coloniales y poscoloniales. Esas narrativas asociaban el resentimiento indígena a su potencial rebelde y a la espera de un líder redentor, y se fundamentaba “en sentimientos de odio racial, un sentido de dignidad indígena y un latente estado de ingobernabilidad de los indios” (Prieto 2004, 113).¹²

Esta percepción conformaba una suerte de mínimo denominador común ciudadano alrededor de esta cuestión y, en el mundo de las élites, convergía en la necesidad –y la posibilidad– de su redención-civilización. Para unos (pensadores liberales), esto se lograría por medio de la acción del Estado –diseño de políticas indigenistas de diferente calado– y, para otros (conservadores), mediante las paternalistas prerrogativas de los terratenientes. “Es necesario educar al indio respetando su idiosincrasia [exponía en su Informe a la Nación de 1948 el ministro de Previsión Social y Trabajo, Alfredo Pérez Guerrero], estimulando sus virtudes, transformando sus cualidades negativas, [...] haciéndole sentir nuevas necesidades y creándole nuevos hábitos”.¹³ Según Franklin Tello –sucesor de Pérez Guerrero–, esta era una tarea ineludible, en tanto esa “gran muchedumbre de indios”, carente de cultura, “no constituye fuerza humana viva en nuestra nacionalidad y por tanto no ha llegado, como si dijéramos, a una mayoría de edad para comprender y ejercer sus derechos y obligaciones por sí mismos, necesitando aún el apoyo y protección por parte del Estado”.¹⁴

¹² Sobre los imaginarios planeaba la sombra de la rebelión de Fernando Daquilema de 1871. Este singular personaje proclamado rey de los indios capitaneó la revuelta que desembocó en un baño de sangre y que marcó la historia de Chimborazo y, en particular, la de la relación de los pueblos indígenas con el Estado y los poderes locales (Ibarra 2018).

¹³ Archivo Legislativo MIM XX, 1948-255.

¹⁴ Archivo Legislativo MIM XX, 1948-1949-282.

El presidente de la República, Galo Plaza Lasso, señalaba ante el Congreso Nacional, ese mismo año, la necesidad de incorporar al indio por la vía de la escolarización rural “a la vida productiva y civilizada, liquidando de modo sistemático esta herencia colonial que perjudica y avergüenza a nuestra Patria”.¹⁵ Esta labor debía acometerse con urgencia, pues esas masas ignorantes eran fácilmente manipulables por agentes espurios. De ahí que se sospechara, de manera recurrente, de la presencia de agitadores que, en las comunidades, soliviantaban los ánimos e incitaban al desorden.¹⁶ La memoria reconstituida y resignificada de los alzamientos de esos ‘indios altivos’,¹⁷ junto con la presencia intuida de activistas externos, fueron conformando el líquido amniótico que preservó ese etéreo indio difuso, y que, por fin, acabó disipándose como la niebla matutina bajo los efluvios del sol.

El indígena hiperreal

Ellos no pueden ser contaminados por los mercados capitalistas. Ellos tienen que ser subyugados, subalternos, subdesarrollados, colonizados u oprimidos. Ellos no pueden ser estrategias de sus conocimientos, cuerpos modernos disciplinados o inversionistas y actores racionales. Ellos tienen que ser nuestra realidad utópica. Ellos tienen que ser los guerreros de nuestros conflictos internos. Ellos están obligados a permitirnos pensar, creer y soñar en derechos, relaciones alternativas con la naturaleza, desarrollos alternativos, cambios políticos, nuevas sociedades, mundos en paz, justicia social, igualdad en las relaciones de poder, contra-gubernamentalidades, contra-globalizaciones, modernidades alternativas o democracias perfectas.

—Astrid Ulloa, *La construcción del nativo ecológico*

¹⁵ En discurso del 31 de agosto de 1948, Archivo Legislativo MIM XX-1948-254. Además de miembro destacado del influyente sector de terratenientes serranos modernizantes de la época, Galo Plaza encarnó durante su mandato (1948-1952) el ideal nacional-desarrollista cepalino, en ciernes por aquel entonces (Salgado 2008).

¹⁶ En las décadas precedentes a la reforma agraria, solían ser comunistas infiltrados los sospechosos del alboroto. Con el paso de los años, se les irían añadiendo sacerdotes progresistas y hasta misioneros evangélicos.

¹⁷ ‘Altivos’ forma parte de un repertorio de calificación reiteradamente usado, al menos, desde el siglo XVIII (Salgado 2021).

Julio de 1997. En la ciudad de Puyo, capital de la provincia amazónica de Pastaza, tenía lugar un encuentro de todas las ONG que operaban en la zona, la amplia cuenca del río homónimo. Asistí invitado, como otros observadores y analistas, convencido de que se iban a priorizar las intervenciones, señalar las urgencias más perentorias o, tal vez, la necesidad de dividir quehaceres, zonas de trabajo u organizar tareas logísticas. Pensé que el hecho de compartir interés por un territorio común –la parte alta de una cuenca hidrográfica, nada menos– era razón suficiente para sentar alrededor de una mesa a las agencias de desarrollo presentes en la zona, y analizar la mejor manera de coordinar esfuerzos en aras de una mejor eficiencia de los proyectos que se aplicarían en el corto, medio y largo plazo. Nada más lejos de lo que allí aconteció. En realidad, los dos días de reunión fueron una sucesión de exposiciones yuxtapuestas de las intenciones, logros y expectativas de cada ONG participante. Sus representantes explicaron la orientación de sus iniciativas, acotaron su territorio objeto de intervención y señalaron quiénes eran sus contrapartes ‘beneficiarias’ (‘cogestionarias’, en el argot del momento). Un ejercicio, en suma, de marcar terreno, dejar las cosas claras y advertir, en su caso, los inevitables entrecruzamientos interinstitucionales.

Tras el encuentro, visité una pequeña porción del territorio reconocido por el Estado para usufructo de pueblos y nacionalidades indígenas en 1992. El trayecto atravesaba una zona en la que se habían instalado, como colonos, familias oriundas de las tierras altas. Se trataba de un entorno campesino sumamente pauperizado. Ante el desconocimiento del medio tropical y la falta de cualquier tipo de asesoramiento técnico, la lógica de deforestar y replicar una estructura parcelaria de cultivos similar a la de otros pisos ecológicos se topaba con el inexorable agotamiento de los suelos, los rendimientos decrecientes y la conversión del sueño migratorio en una pesadilla imposible en el cotidiano.

Al llegar al pequeño río Bobonaza, frontera de los territorios indígenas, el paisaje cambiaba repentinamente y, al menos a los ojos de un neófito como yo, la exuberancia de la floresta ya marcaba la diferencia. Allí habitaban los ‘autóctonos’, aquellas otras gentes conocedoras del medio y practicantes de un tipo de manejo mucho más sostenible desde la óptica de los agroecosistemas amazónicos. Ante el contraste evidente –y seguramente mi cara de estupor–, mi compañero de viaje –quien me

llevó, responsable de unas de las ONG asistentes al evento— comentó: “Sabemos que los que están peor no son los indios, sino los colonos. [...] Pero ellos no son sujetos de interés”. Obviamente quería decir ‘sujetos políticos’, y empecé a sospechar la existencia de un vínculo entre la indianidad y la cooperación, que se traducía en acceso a recursos (económicos, simbólicos y de proyección exterior) y que, en sentido inverso, daba sentido al accionar de unas organizaciones —en aquel caso, sin duda, de naturaleza progresista— que perseguían fortalecer (¿construir?) un nuevo sujeto de cambio histórico. Para muchos militantes de izquierda, arrastrar las utopías transformadoras con que se estaba saldando la primera década de pos-Guerra Fría estaba convirtiendo a los y las indígenas en “nuestra última mejor esperanza” (Ulloa 2004, 364).

En este punto retomo la reflexión de Astrid Ulloa que inicia este apartado. Apostar por el fortalecimiento organizativo de las plataformas étnico-identitarias encajaba, además, con los temas estrella del aparato del desarrollo en ese momento (capital social, empoderamiento), por lo cual lo indígena devino en un imán formidable para la cooperación descentralizada. Las ONG, queriendo o sin querer, coadyuvaban a un proceso coral de construir un tipo humano particular, tachado de virtudes contrahegemónicas —una suerte de quintaesencia resistente a los envites de la modernidad capitalista—, pero, a la vez, tremendamente esencializado. Un ‘indígena hiperreal’ performático, ya identificado por Alcida Ramos (1992) en la experiencia del pueblo tukano del Vaupés brasileño, que se erigió como sujeto deseable y actor proactivo de ONG y agencias multilaterales.

Dejo ahora de lado los efectos secundarios de este tipo de relación (a caballo del interés, la compasión y el cálculo) para centrarme en quiénes, cómo y bajo qué parámetros definieron la indianidad. Se desdénó cualquier contorno construccionista de la identidad —una suerte de ‘estar como’— en aras de una definición ontológica —un ‘ser indígena’— consecuentemente ahistórico, imaginario e imaginado, en cuya conformación se echó mano con asiduidad del quehacer antropológico:

Si los etnógrafos son frecuentemente la fuente de la materia prima etnográfica para los productos del activismo profesional, es porque somos percibidos como fenómenos del primer tipo, más accesibles que los

indígenas mismos. Cuando traducimos nuestras experiencias entre los indígenas a la lengua del consumo simbólico de alteridad, traemos las imágenes de aquellos indígenas que serán vividas por la industria del activismo indigenista. Nuestra proximidad con los Indios reales nos convierte en sus subordinados. Es como si el universo de las ONG hubiese creado un espacio, una posición vacante a ser llenada preferentemente con el Indio modelo (Ramos 1992, 15).

Indio modelo, con todo, cuyos contornos y especificidades dependerán de la mirada de la persona observadora no indígena con quien interactúe. De nuevo Chimborazo se presenta como un territorio de amplia representatividad de estos supuestos, por tratarse de la provincia de los Andes ecuatorianos en la que se concentró un mayor porcentaje de instituciones de desarrollo, que operaban simultáneamente en las décadas finales de la pasada centuria. Recuerdo el caso de una organización indígena de segundo grado (OSG),¹⁸ aglutinadora de la veintena larga de comunidades presentes en su territorio, que se desplegaba a lo largo de un gradiente, desde el mero centro del callejón interandino, en torno a los 2800 metros de altitud, hasta las nieves del Chimborazo, al filo de los 5000. Era el año 2000 y constaté, *in situ*, cómo esa OSG había desarrollado una extraordinaria habilidad para comunicarse con las ONG.

Ante la llegada de una de esas agencias con perfil ambientalista, la dirigencia indígena-campesina articulaba un discurso con effluvios de ancestrabilidad y, ante sus responsables, mostraba el interés de las comunidades más remontadas por conservar el páramo de altura, dedicarse a criar camélidos y recuperar sofisticados sistemas de hidroagricultura

¹⁸ Es preciso recordar en este punto la estructura piramidal del movimiento indígena ecuatoriano. Sus cimientos están conformados por un tejido de organizaciones locales, conocidas como 'de primer grado' o 'de base' (comunidades, cooperativas, asociaciones, etc.). A partir de ahí, surgieron las federaciones u OSG, cada una de las cuales agrupa a un conjunto más o menos amplio de las anteriores. Más arriba, encontramos un tercer grado de andamiaje que suele abarcar el ámbito provincial. Son federaciones de federaciones; federaciones de OSG. De la unión de estas emergieron las plataformas correspondientes a las grandes regiones del país: Ecuarunari en la Sierra (Ecuador Runakunapak Rikcharimuy/ Amanecer del Indio Ecuatoriano, hoy Confederación Kichwa del Ecuador), Confeniae (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y Conaice (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana). Con su alianza surgió en 1986 la Conaie, la formación étnica más importante del país. Junto a ella, y con una estructura similar, coexisten la Fenocin (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indias y Negras del Ecuador), con un discurso en principio más clasista que la Conaie, y la Feine (Federación Nacional de Indígenas Evangélicos del Ecuador).

de matriz prehispánica. Si, por el contrario, el perfil de los visitantes parecía orientarse más bien por un contorno de modernización agrícola de corte convencional –tipo revolución verde–, la visita se circunscribía a los valles secundarios intermedios, a una altitud moderada. Ahí podían contemplar la magnificencia de unos invernaderos construidos en un proyecto anterior que buscaba integrar al campesinado local a los mercados regionales, en calidad de *farmers* capitalizados, productores de papas, quinua o tomate de árbol, dependiendo del lugar, el momento y la coyuntura de precios.

En las intervenciones con enfoque de género, en las que género equivalía a ‘mujer’ o ‘mujeres’, visitaban las organizaciones ubicadas en las partes bajas e intermedias de la parroquia. En estas se podían apreciar los avances de inversiones previas para, por ejemplo, recuperar textiles tradicionales. Las comuneras de la zona se explayaban sobre la importancia cultural de revitalizar los diseños de antaño y el rol de esas actividades –también pensadas en aras de mercantilizar su producción como artesanías ‘con identidad’– desde el punto de vista del empoderamiento femenino en un contexto reiteradamente patriarcal. La OSG desplegaba estas habilidades para captar recursos de unos donantes potenciales que se movían en los parámetros que determinaban las modas cambiantes –y a veces efímeras– que venían desde las altas instancias del aparato del desarrollo.

Quiero decir con esto que los diferentes atributos del indígena hiperreal (ecológico, resistente, comunitario, equitativo) podían tomarse como un todo constitutivo de las intervenciones, o desagregarse y subrayarse en función de la orientación particular las agencias participantes. De esa manera, se configuraba en cada caso concreto, y con base en cada iniciativa en materia de desarrollo, un juego de miradas y visiones contrapuestas que articularon una suerte de indianidad plástica, maleable, dúctil y flexible, capaz de conformar el magma narrativo de un espacio dialógico de interlocución entre donantes y beneficiarios, no indígenas e indígenas. En este, jugaban un papel remarcable los *habitus* que se han conformado durante siglos de subordinación y de discriminación en un medio social racializado y excluyente.

De tránsitos y fronteras porosas

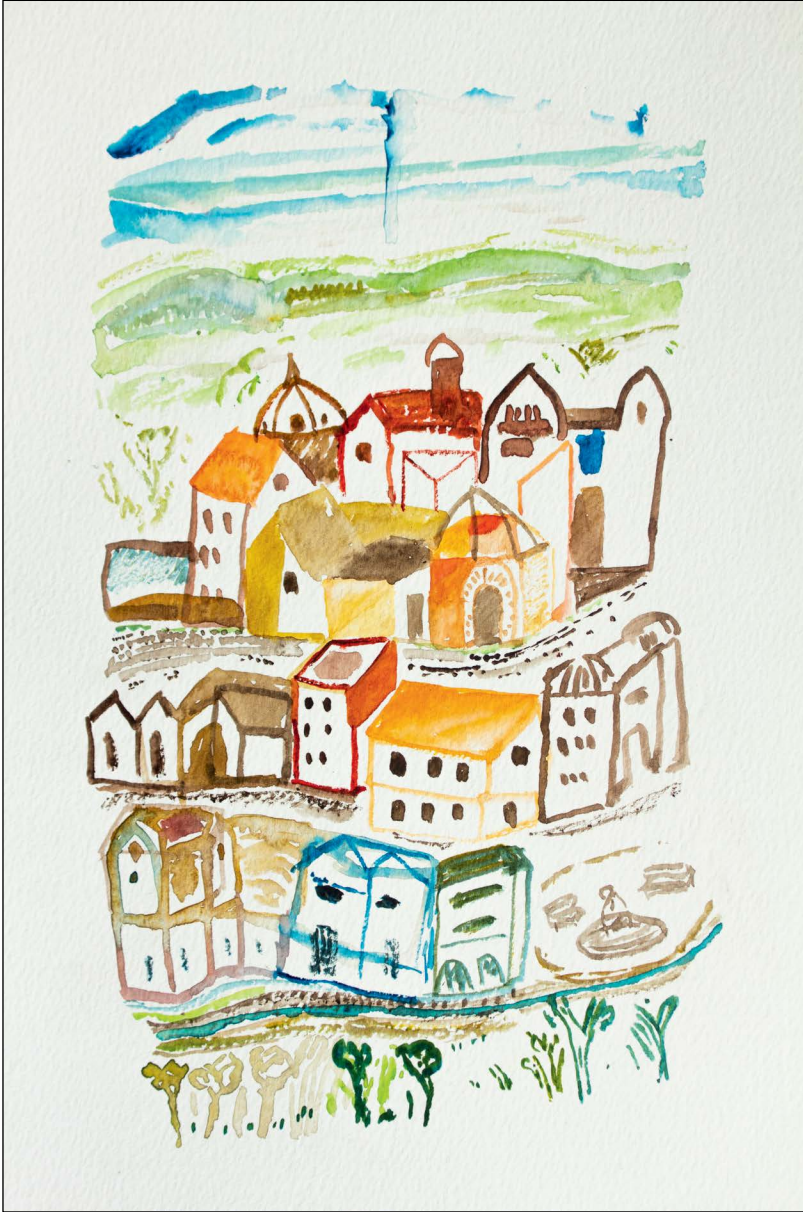
La metáfora del indio difuso se corresponde con la última etapa del longevo régimen gamonal, que tenía en la hacienda y en la figura del terrateniente su clave de bóveda. Constituía una modalidad hegemónica de dominación, nodo fundamental del sistema privado de administración de poblaciones republicano y vigente hasta su quiebra definitiva, de la década de 1960 en adelante. Apela, por consiguiente, a formas de tutela públicas (las políticas indigenistas) o delegativas (la propia jurisdicción patronal). El indígena hiperreal, en cambio, es producto de los horizontes abiertos cuando terminó el predominio de las haciendas, se aceleraron de manera exponencial los procesos de movilidad espacial y de diferenciación social, se etnitizó la cuestión agraria, entraron en escena nuevos actores (ONG e instituciones multilaterales), y se liquidaron las vetustas formas de interlocución ventrílocuas. Nuevas y muy sutiles formas de tutela –en nombre, incluso, de su empoderamiento– se entretajan, no obstante, alrededor del etéreo mundo de unas comunidades indígenas, cada vez más periurbanizadas en el sentido, además de espacial, de consumidoras y productoras de artefactos culturales vehiculados a través de los *media*.

El tránsito de uno a otro escenario, rápido en términos históricos, nos ubica frente a una configuración nueva de lo indígena, en la cual “confluyen de manera compleja y diversificada lógicas comunitarias con lógicas empresariales, intereses de diversa índole que reflejan también las condiciones diferenciales propias de las realidades regionales que caracterizan al movimiento” (Echeverría 2019, 16). Esa situación, fluida y compleja, interpela de nuevo sobre los parámetros a partir de los cuales se define en la actualidad el estar como indígena y sobre la evanescencia de una indianidad puntualmente activada ante situaciones particulares (como en el tormentoso octubre de 2019 y el súbito protagonismo que jugó ahí la Conaie). Además, advierte sobre la necesidad, desde las ciencias sociales, de reinterpretar el sentido de vivir en comunidad en un mundo en que los contornos entre lo rural y lo urbano se han diluido. Estos conforman un *continuum* de idas y venidas de todo tipo (materiales, humanas y simbólicas) en que las redes sociales –en un sentido amplio, más allá de su acepción restringida

al ámbito tecnológico— se resignifican y redefinen permanentemente. Como apuntamos en otro lugar,

en el contexto de los últimos años los cambios culturales se han hecho más profundos, y aunque ya nadie se atrevería a afirmar que estos vayan en la línea de la ‘aculturación’, no se puede perder de vista la dimensión de estas transformaciones. El problema ya no es tanto la mercantilización de la producción cultural indígena y mestiza —y las mudanzas que esto puede producir en los significados— como la conversión de los antiguos productores culturales en consumidores de bienes generados por la industria cultural globalizada. Las comunidades indígenas han estado desde siempre ligadas a una red de intercambios relativamente amplios, pero nunca habían vivido la profundidad de los cambios actuales, relacionados no solo con sus condiciones de reproducción material sino con su ubicación dentro del territorio, sus lenguas y sus referentes simbólicos. Tales cambios (mezcla, hibridación y transculturación) tienen como escenario principal las ciudades y conducen a la incorporación de elementos venidos de todas partes en una matriz que, siendo distinta a la del pasado, no deja de ser por eso propia (Kingman y Bretón 2016, 250-251).

Esto supone un desafío importante e insoslayable para toda investigación con vocación social, como la de este libro. Los capítulos que lo integran, de hecho, se mueven entre los mundos del indio difuso y el indígena hiperreal; entre la obsesión de los poderes públicos por la cuestión étnica y la evanescencia de la indianidad; entre mediadores, ventrílocuos y constructores de narrativas; entre tutelas y dispositivos de gobierno de poblaciones. Una colección de miradas sobre los Andes siempre animada por la voluntad —desde la modestia, el rigor y la empatía— de aportar insumos para reflexionar, debatir y, tal vez, atisbar nuevos horizontes.



Serie *Andes*, de Eduardo Kingman Garcés.

PRIMERA PARTE
MIRADAS PANORÁMICAS

A medida que los profesionales jóvenes volvieron del exilio europeo cuando terminaron las dictaduras a principios de los ochenta, estos utilizaron sus contactos consiguiendo financiamiento para las nuevas ONG que apoyaban explícitamente proyectos de educación y comunicación. Las ONG coordinaban frecuentemente con los niveles locales del movimiento laboral y campesino, y servían como intermediarios entre las bases y los partidos políticos de izquierda que habían sido proscritos durante las dictaduras. Al igual que en otras partes del mundo, el crecimiento de las ONG fue impulsado por una creciente disponibilidad de fondos al comienzo de los ochenta, al haber logrado un estatus de preferencia ante muchas agencias de cooperación. Los financiadores las percibían como entidades más honradas y eficientes, más inclinadas a responder a las agendas de las agencias y con mayor capacidad que los gobiernos para embarcarse en proyectos de corto plazo que pudieran mostrar resultados en sintonía con los ciclos de financiamiento de las agencias.

—Benjamin Kohl y Linda Farthing,
*El bumerán boliviano. Hegemonía
neoliberal y resistencia social*

Durante el último tercio del siglo xx, la dinámica social en los Andes experimentó cambios trascendentales e imprevisibles. El primero de ellos fue la entrada en escena de nuevos actores, tanto como portadores de una agenda político-reivindicativa propia, como sujetos de gran cantidad de iniciativas en políticas de desarrollo adaptadas a sus circunstancias y aspiraciones. Me refiero a los movimientos indígenas que se consolidaron en países como Ecuador o Bolivia, articulados fundamentalmente, aunque no solo, alrededor de grandes organizaciones de alcance nacional. Este es uno de los factores más novedosos en la historia reciente de ambas naciones y, con sus particularidades, se ajusta a la tendencia de otros escenarios latinoamericanos caracterizados por la presencia de importantes contingentes de población indígena-campesina. La irrupción de esas formaciones etno-identitarias, además, situó la cuestión étnica como una prioridad de la agenda de los poderes públicos y de las agencias de cooperación.

Otro elemento insoslayable es la mutación que se consolidó poco a poco en la manera de operar el aparato del desarrollo, en parte como

consecuencia de la eclosión de esas organizaciones. Las políticas de ajuste estructural del Consenso de Washington, con toda su filosofía anties-tatalista, generaron un repliegue formidable del Estado. De haber sido este el principal impulsor de las políticas estructurales, que tuvieron en las reformas agrarias su máxima expresión, se constata una dejación en favor de agencias de todo tipo (muchas de ellas ONG) que, ya entre los años ochenta y noventa, se convirtieron en las principales promotoras de las intervenciones sobre el medio indígena-campesino. En este sentido, la cita con que inicio este apartado, aunque se refiere a Bolivia, podría extrapolarse a la realidad ecuatoriana o de otros muchos contextos latinoamericanos. Semejante proceso de externalización vino acompañado de un ir y venir de formas de vehicular y entender la noción de desarrollo: desde el capital social hasta el etnodesarrollo, pasando por todas las versiones imaginables de intervenciones sostenibles, con enfoque de género y espíritu empoderativo. Una colección de modas que denota, en el fondo, un giro en los planteamientos sobre la pobreza y los movimientos sociales que, *mutatis mutandi*, llega hasta el día de hoy.

La idea de esta primera parte es ofrecer dos miradas panorámicas sobre todos estos procesos. Abarco, más o menos, el periodo histórico que va desde 1960 —el apogeo de los modelos de desarrollo nacionalistas clásicos— hasta el neo-nacional-desarrollismo, encarnado por el llamado socialismo del siglo XXI. En el capítulo 1 escudriño el camino recorrido por el continente (América Latina), aunque destaco las especificidades, en clave comparativa, de la experiencia de la región Andina.¹ Una perspectiva insoslayable para subrayar en su justa medida, en el capítulo 2, las singularidades de los derroteros por los que ha transcurrido la dinámica del movimiento indígena en Ecuador, y sus relaciones cambiantes con el Estado y los poderes que encarnan los diferentes organismos del aparato del desarrollo.

¹ Utilizo la expresión ‘región Andina’ con una cierta dosis de ironía. La pregunta, en todo caso, sería qué es ‘lo andino’, y, subsidiariamente, quién y cómo lo define. En mi opinión, su asociación frecuente con Ecuador, Perú, Bolivia y (a veces) parte del sur de Colombia, del norte de Chile y del noroeste de Argentina, tiene que ver con que se la identifica con el vasto territorio de expansión del Estado inca. Es decir, un espacio heterogéneo, caracterizado por numerosas experiencias de colonización de las tierras altas mediante estrategias de complementariedad de pisos ecológicos y, a partir del periodo colonial, por su subordinación creciente a unos sistemas de dominación que tuvieron en el régimen de hacienda una de sus claves de bóveda fundamentales, si no la principal.

Capítulo 1

Los usos políticos de la identidad indígena en América Latina

Tras la movilización pacífica de la sociedad civil durante la década de 1980, los movimientos sociales indígenas de América Latina forjaron unas redes de apoyo transnacionales de amplio alcance e influencia con diversas instituciones y actores del desarrollo en la década de 1990. Trabajando sobre la base de frecuentes contactos interpersonales y nuevas tecnologías de la información, y enmarcando su interacción en un discurso emergente sobre la personalidad cultural distintiva de los indígenas y el capital social étnico, estas redes transnacionales incluyen a pueblos indígenas, trabajadores de la política, académicos, miembros de ONG nacionales e internacionales [...], y miembros de organismos internacionales [...]. Los circuitos transnacionales de ONG, las redes de apoyo transnacionales y los formuladores de políticas ofrecieron unos recursos considerables a los movimientos indígenas en términos de financiación, asistencia técnica y legitimidad política, y también desarrollaron discursos e imaginiería acerca de la ‘indigeneidad’.

—Sarah Radcliffe, “Tejiendo redes: organizaciones y capital social en pueblos indígenas”

En muchos países latinoamericanos, manejar la identidad étnica como aglutinadora de la acción colectiva de sectores subalternos históricamente racializados, y cristalizarla en organizaciones con gran capacidad de interpelación a los poderes públicos, ha sido uno de los fenómenos sociales más remarcables de las últimas décadas del siglo xx y de los primeros años del presente. Como señala Radcliffe en el epígrafe, las plataformas

Este capítulo es una reelaboración del ensayo “Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad indígena en América Latina”, publicado en el libro *Antropología, cooperación internacional e procesos de formação de estado: entre práticas de governo e práticas da política*, editado por Maria Macedo Barroso y Carla Susana (Aba Publicações, 2020).

indianistas han sido capaces de trascender el ámbito local-regional y proyectarse a la esfera global. Esto ha sucedido gracias, en buena parte, a los apoyos brindados y a las sinergias entretejidas por y con entidades e instituciones de desarrollo de todo tipo, desde ONG más o menos modestas, hasta el Banco Mundial y las instituciones de Naciones Unidas. Las organizaciones étnicas de hoy son producto de la modernidad propia de la globalización capitalista, y de los espacios que esta abrió a las demandas identitarias y a la eficacia de la etnicidad como recurso político para acceder a derechos y recursos. Eso tiene implicaciones notabilísimas en lo que atañe a la propia definición de las identidades, y no solo al cambio de los indigenismos asimilacionistas de antaño al indianismo o la autotonía de hoy, sino también en el significado de estar como indígena en escenarios mudables.

A tenor de estas consideraciones, en este capítulo expondré algunas reflexiones sobre las interacciones entre eso que convencionalmente llamamos desarrollo, en tanto vástago del capitalismo, la propia noción de modernidad y la identidad étnica en la América Latina contemporánea. En primer lugar, contemplaré un ciclo histórico relativamente amplio, desde el apogeo de los modelos cepalinos¹ hasta la llegada de políticas tildadas de posneoliberales o posdesarrollistas en algunos escenarios sudamericanos. En segundo lugar, fijándome en las identidades indígenas y, particularmente, en los procesos constatados desde los años ochenta de politización de la etnicidad. Por último, aludiendo con especial énfasis a mis referentes empíricos, los países andinos de Ecuador, Perú y Bolivia. En todo ello, sugiero miradas cruzadas con otros entornos de activación política alrededor de la condición de pueblos indígenas, originarios o ancestrales, según el contexto.

He dividido este capítulo en cuatro apartados. Parto de unas observaciones alrededor de la significación del desarrollo como gran utopía de la modernidad y de las identidades étnicas como construcciones sociales a ella asociadas. A continuación, me ubico en la etapa de los patrones nacional-desarrollistas clásicos; tiempo de reformas económico-sociales de diferente alcance y en el que se consideró a la identidad

¹ Se denominan así por haber sido teorizados desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal).

indígena (tildada de ‘tradicional’) como un obstáculo para el ‘despegue’ (el *take off* rostowniano) de los países de la región. Más allá de sus efectos sobre el avance de las desigualdades, me fijo después en algunos aspectos del neoliberalismo, como las políticas multiculturales y la consiguiente visibilización de las oportunidades que –se argumenta– encierran las identidades colectivas en tanto elementos proactivos del desarrollo, con sus riesgos patentes de domesticación y encuadramiento de los movimientos sociales consolidados al abrigo de la etnicidad. Por último, me centro en las experiencias de Ecuador y Bolivia, que vieron florecer algunos de los movimientos indígenas más potentes del último cambio de siglo, y trataré de proyectarlas frente al contraejemplo representado por la poliédrica casuística peruana. Cierro el capítulo, a modo de punto y seguido, con unas reflexiones sobre la naturaleza y la persistencia del proyectismo.

Desarrollo, modernidad, identidad

De acuerdo con Arturo Escobar (1998) y Gilbert Rist (2002), entiendo el desarrollo como práctica y discurso, discurso y práctica (en una acepción posestructuralista de carácter foucaultiano).² Añadiría que nos hallamos, en cierto sentido, ante una creencia cuasi religiosa: el dogma de que todos pueden llegar a ser como quienes se autodefinen ‘desarrollados’. Esta creencia, por cierto, se traduce en actividades y actuaciones –a menudo contrapuestas– orientadas a alcanzar tal meta (quimérica, por una simple cuestión de sostenibilidad sistémica). Visto así, el desarrollo aparece como una utopía contemporánea de indudable carga etnocida y generadora, a su vez, de campos de significados y significantes. Ha devenido, además, en práctica discursiva que ha convertido a la solidaridad en imperativo moral (¿laicización, tal vez, de la noción cristiana de caridad?), y ha calado en los imaginarios colectivos de todos, de

² En realidad, el posestructuralismo no constituye una escuela teórica articulada como tal. Alude a un conjunto heterogéneo de posicionamientos cuyo denominador común es apostar por una deconstrucción de la noción de desarrollo y sus saberes asociados, así como denunciar sus vínculos con el poder y la hegemonía. Además de Escobar y Rist, merece la pena recordar a Aníbal Quijano (2000a), Edgardo Lander (2005) o James Ferguson (1990), entre otros.

los supuestos desarrollados y los presuntos subdesarrollados que quieren –y deben– seguir en la senda ascendente del bienestar prometido. El desarrollo se encarna en intervenciones concretas sobre la realidad social a través de la actuación de un complejo entramado institucional (el aparato del desarrollo) por medio de proyectos, planes de ayuda y dispositivos protocolizados afines. Se traduce en prácticas, también, en tanto permea las subjetividades y posiciona a todos y todas frente a una realidad con la que interactúan. Además, ejerce, paradójicamente, como insumo fortalecedor de organizaciones reivindicativas en torno a anhelos a menudo inalcanzables, de ahí su carácter utópico (De Vries 2010).

En otro orden de cosas, lo que hoy conocemos como identidad indígena (en sus múltiples acepciones regionales y locales) es un fenómeno reciente, directamente relacionado con las transformaciones estructurales del último medio siglo. Las identidades colectivas, pues, no deben ser contempladas como entidades estáticas e inmutables. Deben aprehenderse como constructos sociales que, fundamentados en un conjunto variable y arbitrario de indicadores étnicos (reconstrucciones idealizadas del pasado, mitos, símbolos y otros artefactos culturales), pueden encerrar un enorme potencial estratégico en términos de respeto (reconocimiento) y de lucha por el acceso a determinados recursos (tierra, territorio o proyectos de desarrollo e inversiones de todo tipo) (Assies 2007).

Por lo anterior, el discurso indianista contemporáneo resultó de un complejo haz de procesos concurrentes que podrían englobarse en tres grandes categorías, a partir de 1980. Por un lado, las consecuencias económicas, sociales y políticas del colapso de los modelos nacional-desarrollistas que se experimentaron previamente en la región, con el consiguiente fin abrupto del mito de la integración nacional mediante el mestizaje y la reversión, en su caso, de las reformas agrarias en curso y de las expectativas por ellas abiertas. Por otro, las presiones persistentes de la globalización neoliberal sobre las condiciones de supervivencia de los grupos subalternos, sobre todo de aquellos clasificados por décadas como ‘tradicionales’ (Petras y Veltmeyer 2003; Veltmeyer 1997, 2018). Finalmente, conviene no soslayar la crisis de representación y de agencia de las plataformas de la izquierda clásica tras la simbólica caída del muro de Berlín y la ulterior implosión de la Unión Soviética, que, según una variedad de analistas, elevaron a las plataformas étnicas

y a sus protagonistas –los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes– a la categoría de protagonistas emergentes de un cambio histórico y social que se presentaba inminente (Giraldi 2006).³

De indigenismos y estados tutelares

The nationalistic regimes of the midtwentieth century favored the integration of indigenous peoples into the nation-state as ‘citizens’ without recognizing their distinctive ethnic origins. Natives found themselves marginalized and even progressive regimes thought in terms of class (Indians became peasants) rather than ethnicity. [...] Although in some cases this neglect appeared to be relatively benign, it led to an implicit policy of ethnocide, for the distinctive cultural characteristics of native peoples were supposed to be subsumed into the greater body politic.

—Erick D. Langer, *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*

Es un lugar común de la literatura especializada considerar a las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta como las de la hegemonía de los modelos cepalinos –con diferentes niveles y ritmos de concreción, según los países– y su peculiar receta de industrializar con base en la sustitución de importaciones como la vía más certera de alcanzar el anhelado desarrollo latinoamericano (Sheanan 1990). Fue un tiempo de fe en los proyectos nacional-desarrollistas que, al apostar por el rol central del Estado en la política económica (y tratando de culminar, de paso, la construcción simbólica de la nación en ciernes), incidieron en medidas político-sociales. Estas, como la reforma agraria y (o) la difusión de la revolución verde, tenían la intención de incentivar la ‘modernización’ de la sociedad rural. Con ella, pretendían establecer un círculo virtuoso que facilitaría la integración social, el crecimiento económico, la industrialización endógena y la rápida urbanización regional (Kay 1991).

³ En mayor o menor medida, y junto a factores específicos de cada lugar, esos elementos confluyeron en Chiapas (Dietz 2004; Nash 2006; Vergara-Camus 2014), Bolivia (Albó 2002; Bottazzi y Rist 2012), Guatemala (Hale 2002; Lembke 2006) o los Andes ecuatorianos (Zamosc 1994, 2004), por citar solo algunos ejemplos.

En ese esquema conceptual, la identidad indígena –encastrada en el cajón de sastre de ‘lo tradicional’– se percibía como un severo obstáculo a esa deseada modernidad desarrollista. De ahí la incapacidad de esos regímenes de reconocer como un derecho la alteridad identitaria, la subsunción de lo indígena dentro de lo campesino y la puesta en marcha de políticas destinadas a integrar a esos colectivos (Langer 1985). Estas políticas, conocidas genéricamente como indigenistas, tenían un fuerte contenido aculturador en sus objetivos finales (Favre 1999), pues pretendían ‘civilizar’ a través de la educación rural, la capacitación, la campesinización o el fomento de la migración de grandes contingentes de población rural a las periferias urbanas. Ello constituyó un peculiar sistema de gobierno de poblaciones anudado al potencial poder tutelar del Estado. Tal poder estaba anclado al no reconocimiento de esos grupos sociales *alter* como capaces de ejercer de manera plena la ciudadanía y los derechos y obligaciones de ella emanados, y se legitimaba, por tanto, en el imperativo de la protección y la prerrogativa de decidir en su nombre lo más conveniente para ellos. Esa fue la cobertura del indigenismo como política estatal, espoleada por todos los países de la región a partir del primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro (México) en 1940 y traducida, por ejemplo, en la creación de numerosos institutos indigenistas nacionales (Marroquín 1972).

Este razonamiento se circunscribía al marco epistémico de las llamadas ‘teorías de la modernización’. Se trata de un paradigma deudor de la economía del desarrollo de la época, que diagnosticaba las dificultades para superar el subdesarrollo como la consecuencia de la estructura dual y resiliente de muchos países de la región. Tal estructura dual presupone la existencia, en cada país, de un subsector económico y social moderno, abierto al mundo, dotado de valores universales (léase occidentales), que estaba teleológicamente llamado a tirar del carro del desarrollo. Este, sin embargo, se encontraba lastrado, impedido, limitado, por el peso abrumador que sobre él ejercía el otro subsector constitutivo de la realidad nacional: el tradicional (en muchos casos indígena), cargado de atavismos culturales que le impedían entender y seguir la senda trazada por los teóricos del desarrollo (Hoselitz 1960; Germani 1981).

La alteridad cultural, clasificada como una barrera a la modernización que había que superar, justificó el reclutamiento de profesionales

de la antropología aplicada y la sociología rural para dotar al aparato del desarrollo de herramientas de diseño de políticas que indujeran el cambio de esos sectores subalternos. Se identificaba a estos sectores como causa *ex machina* del atraso y el subdesarrollo, dadas su reticencia y desconfianza atávicas hacia el mundo exterior. En este sentido, el pensamiento indigenista latinoamericano coincidía con la interpretación culturalista presente en la obra de prominentes antropólogos estadounidenses, entre ellos Redfield (1960) y Foster ([1962] 1980), o de sociólogos como Rogers y Svenning (1979). Los enfoques de estos ofrecían una visión de las sociedades tradicionales como si de realidades aisladas, autárquicas y cerradas se tratara. Algunas de sus peculiaridades serían la tecnología secular, las costumbres ancestrales, la endogamia, la autosuficiencia social y el estado de equilibrio respecto a las características del medio geográfico. El proceso de modernización supondría abrirse al exterior, perder la autonomía, aculturarse en contacto con el mundo urbano y, por fin, liquidar las propias formas de vida tradicional.⁴

Esos conceptos tomaron cuerpo, con mayor o menor fuerza en función de la capacidad interventora del Estado, y se plasmaron en las políticas indigenistas que, con intensidades variables, se pusieron en marcha durante ese dilatado periodo de la historia latinoamericana. Tales políticas pretendían tutelar para desindianizar y anular la alteridad cultural e identitaria, en aras de construir una comunidad nacional imaginada. Esto se lograría al invertir en una gama de insumos que podía ir, según el país y la coyuntura, desde dotar de tierra hasta escolarizar, construir vías de comunicación y centros sanitarios, o fomentar la formación profesional.⁵ El modelo cepalino nacional-desarrollista, sin embargo, y a pesar de esa carga etnocida inmanente en su praxis integracionista, constituyó en su momento una apuesta novedosa que pretendía extender los derechos de ciudadanía a unos colectivos indígenas secularmente desdeñados y excluidos.

⁴ La convergencia de estos planteamientos con los de remarcables indigenistas como Gonzalo Aguirre Beltrán (piénsese en su noción de 'áreas de refugio' como elemento que explica la 'pervivencia' de las culturas indígenas) son notorias y conspicuas (Aguirre Beltrán 1967). Lo mismo cabría argumentar sobre la dinámica del admirado e imitado Instituto Nacional Indigenista mexicano (1948), al menos antes de la fuerte crítica que recibió a partir de 1970 (Warman et al. 1970).

⁵ A resaltar la heterogeneidad del indigenismo como teoría y como práctica, pues aglutinó desde defensores de la eugenesia y de la 'mejora de la raza' vía mestizaje (Asturias 1923), hasta quienes

Eso suponía un salto cualitativo en relación con lo que había caracterizado la práctica de los Estados latinoamericanos de la independencia en adelante, bajo la égida de los patrones liberal-agroexportadores dominantes hasta bien entrado el siglo xx y el fomento de grandes concentraciones de tierras (muchas de ellas de usufructo indígena) en manos de plantaciones y haciendas. En aquel contexto, la raciología científica naturalizaba la posición de los pueblos originarios como obstáculos a remover –en muchos casos a exterminar–. De esta manera, se estimuló la inmigración de población europea ‘superior’, con la finalidad de ubicar a los países de la región en el lugar ‘apropiado’, atendiendo a sus recursos y posibilidades dentro de la división internacional de la producción y el trabajo de la época. No en balde el siglo xix se caracterizó por el hostigamiento permanente a los pueblos indios. Este se concentró en el expolio territorial (con las Leyes de Reforma del México liberal a la cabeza), el sometimiento militar⁶ y la negación sistemática –por acción u omisión– de su condición ciudadana.⁷ Sirva como muestra de la opinión dominante entre algunas élites terratenientes el lamento expresado por prohombres bolivianos, a finales de la década de 1920, sobre la imposibilidad de replicar en Bolivia –y por extensión en los países vecinos– “la solución ‘heroica’ adoptada por los Estados Unidos para resolver su ‘problema’ indio” (Platt 1982, 18).

Con esos precedentes, la apuesta por la ‘raza cósmica’, utilizando la expresión de José Vasconcelos (2010), y lo que de esa noción se derivaba –la posibilidad de construir un vector de progreso a partir del mestizaje– constituía una decisión audaz y propia de planteamientos reformistas. Eso sin olvidar que en algunos casos peculiares, como el del Perú, los intelectuales indigenistas destilaron durante las primeras décadas del xx una suerte de definición culturalista de la raza (De la Cadena 2004, 35-36), en

se decantaron, en el lado opuesto, por medidas de respeto (Gamio 1916; Rubio Orbe 1957) y preservación de las culturas indígenas con la garantía del Estado (ahí está la creación en 1967 del Parque Indígena de Xingu, en el Mato Grosso brasileño, y el rol que en ese proceso desempeñó el antropólogo Darcy Ribeiro).

⁶ Argentina y la ‘conquista del desierto’ (1878-1885) es buen ejemplo de ello, así como la ocupación de la Araucanía chilena (1861-1883).

⁷ En México, hasta la resolución del proceso revolucionario iniciado en 1910; en Perú, hasta la Constitución de Leguía de 1920 y el Código Penal de 1924; en Brasil, hasta la aprobación del Código Civil de 1917. Eventos todos ellos que, de un modo u otro, sancionaban el rol tutelar del Estado.

el sentido de que esta podía ser “un hecho biológico pero también el alma del pueblo, la cultura, el espíritu y la lengua” (Salazar-Soler 2013, 19). Así se abría la puerta a intervenciones de carácter formativo-educativo guiadas, eso siempre, “por una concepción homogeneizante de la construcción nacional” (Degregori 2000, 31). En cualquier caso, más allá de la situación relativa de cada país y del alcance de las iniciativas indigenistas, siempre fueron intelectuales no indígenas quienes definieron las estrategias de integración de pueblos y comunidades indígenas. Un ejercicio, en suma, de interlocución ventrilocua profesionalizada en nombre de la utopía del desarrollo nacional.

Neoliberalismo y políticas de reconocimiento

En los ochenta surgieron los movimientos indígenas, después de un periodo más o menos largo de incubación. ‘Como indígenas nos oprimieron, como indígenas nos liberaremos’, se decía en los congresos, las reuniones, las marchas, las ocupaciones de tierras y otras actividades públicas. Estas manifestaciones de los movimientos indígenas no hubieran podido tener lugar sin la etapa del indigenismo anterior, que contribuyó a la constitución de una nueva capa social de intelectuales indígenas, reclutada entre los maestros, agrónomos, promotores de salud y otros empleados indígenas de los gobiernos así como entre los estudiantes universitarios indígenas, quienes pronto se transformaron en los voceros públicos de esta nueva conciencia social.

—Rodolfo Stavenhagen, *Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización*

Con el inicio de la gran crisis de la deuda, en los ochenta, en pleno crepúsculo de la Guerra Fría y con el trasfondo de la quiebra de los modelos cepalinos, emergieron súbitamente —o al menos así lo percibieron muchos analistas del momento— vigorosas plataformas indianistas de carácter regional o estatal. Estas, en nombre del derecho a la diferencia, pusieron patas arriba los códigos hasta entonces conocidos de la protesta social en algunos países que se caracterizaban por la

presencia de contingentes poblacionales clasificados como indígenas, indígeno-campesinos, nativos u originarios. En México y Guatemala, en Mesoamérica, o en Ecuador y Bolivia, en el área andina, por citar solo algunos; desaparecieron, mutaron o perdieron fuerza muchas organizaciones que hasta entonces planteaban demandas sociales y económicas en nombre de su condición campesina. El hueco que dejaron fue rápidamente cubierto por nuevas organizaciones (o por antiguas resignificadas) que, bajo la bandera de la indianidad, incluyeron junto a las viejas reivindicaciones de clase otras muchas derivadas de su condición de alteridad étnica. Algunos de estos reclamos fueron reconocer la naturaleza pluricultural de los respectivos estados, establecer sistemas de educación bilingüe, y respetar sus normas consuetudinarias, la autonomía y la titularidad de territorios ‘ancestrales’. Las demandas de autonomía, en particular, y con los ejemplos precedentes de los kuna de Panamá (1972) y de la costa atlántica de Nicaragua (1987) (Martínez Mauri 2011a; González 2010), ocuparon un rol cada vez más remarcable en la agenda política.⁸

Al interpelar sobre la naturaleza y la génesis de tan singular eclosión, son muy pertinentes las reflexiones de Rodolfo Stavenhagen que encabezan este acápite sobre la importancia de las políticas indigenistas precedentes, y eso en un doble sentido. Por un lado, porque la promesa de integrar esos sectores subalternos racializados en un cuerpo social armonizado por la magia del mestizaje –biológico y, sobre todo, cultural– se evaporó del horizonte de lo real, lo viable y lo deseable mientras se hundía el Estado cepalino. Por el otro, porque la praxis indigenista, más que integrar, facilitó en el largo plazo reconocerse, de manera mutua, como inter pares de los otros-diferentes a quienes presuntamente iba a homogeneizar, y los ubicó en un plano constitutivo de un ‘nosotros-indígenas’, con capacidad de alumbrar a un nuevo sujeto político colectivo.

⁸ En estos casos, y la casuística amazónica está llena de ejemplos, recurrir a una identidad vinculada con el territorio constituye una estrategia recurrente de reivindicación y lucha por el control del espacio. Más en contextos donde, al calor del ambientalismo, se han articulado ecoidentidades que proyectan la imagen del nativo ecológico analizada por Ulloa (2004). Natalia Castelnuovo (2017) muestra, para el Chaco argentino, procesos parecidos ligados a una memoria resignificada de pertenencia a un hábitat. Mónica Martínez Mauri (2011b) lo hace para el caso de los kuna panameños. En estas experiencias, la identidad y el territorio actúan como vínculos con las instituciones de desarrollo en un contexto en el que paradigmas como el etnodesarrollo y la sostenibilidad dominan determinados ámbitos de la cooperación internacional.

La articulación de esa élite instruida, verdadero foco de intelectuales étnicos, es uno de los elementos más relevantes para comprender la magnitud del fenómeno del indianismo contemporáneo. En la introducción señalé la trascendencia de este asunto. Al referirme a la casuística andina, subrayé que, siendo la cooptación una herramienta de dominación básica del sistema colonial hispánico, al instaurarse los regímenes republicanos, las sociedades indígenas devinieron, parafraseando a Guerrero (2010), en una masa de sujetos a ser administrados por los ciudadanos. Partiendo de ahí, supuso un acontecimiento impensable por casi dos siglos el surgimiento –rápido, en términos históricos– de una nueva intelectualidad étnica, capaz de redefinir lo indígena, expresar sin intermediarios ventrílocuos un discurso político propio y vehicular, con base en ello, importantes movimientos de reivindicación a finales del xx.

Junto a la consolidación de las organizaciones indígenas contemporáneas, el Banco Mundial –y, con él, el conjunto del aparato de la cooperación internacional– fue mostrando atención creciente a las posibilidades que brindaba la etnicidad como insumo maleable y funcional, desde el punto de vista del desarrollo. Esto ocurría en consonancia con eventos mediáticos como la concesión del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú (1992) o la declaración en Naciones Unidas de la Década dedicada a esos colectivos.⁹ Sin duda, la conmemoración del polémico Quinto Centenario también sirvió de catalizador, tanto para relanzar las plataformas de reivindicación étnica como para que el *establishment* desarrollista y los gobiernos implicados perfilaran respuestas *ad hoc*. No es que estos últimos no hubieran prestado atención a la cuestión indígena con anterioridad, sino que a partir de esa coyuntura se hicieron sensibles a algunas de las nuevas reivindicaciones planteadas. Atendieron, básicamente, a las de carácter cultural, por ejemplo

⁹ La Resolución de la Asamblea General de 21/12/1993 aprobó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2004), que fijó como meta el “fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud” (A/RES/48/163). Luego, se prorrogó en un Segundo Decenio (2005-2014) para el que se alentaba esa misma línea de colaboración (A/RES59/174). Resulta revelador el informe sobre la persistencia de la pobreza indígena en América Latina coordinado por Gillette Hall y Harry A. Patrinos (2006) para valorar el alcance real de la primera década.

el derecho a la diferencia y a reconocer, como corolario de este, la pluriculturalidad de los estados nacionales o relanzar programas de educación intercultural bilingüe. Otras demandas, relacionadas con la autonomía, la territorialidad o el acceso a los recursos naturales, quedaron, según los países y sus respectivas correlaciones de fuerzas, más o menos bastardeadas “en una amplia gama de regímenes legales y nuevos modos de relación institucional entre estados y pueblos indígenas, por cierto con mucho de retórica y variable eficacia” (Toledo 2005, 71). La nueva etapa supuso, de todos modos, un parteaguas en relación con los desgastados modelos indigenistas ensayados desde la década de los cuarenta.

En cualquier caso, la apertura y sensibilidad hacia las demandas étnicas que se constata de 1990 en adelante constituyó una respuesta al vigor y a la capacidad de movilización mostrada por las organizaciones indígenas ya plenamente establecidas al inicio de esa década. Como señaló Pablo Dávalos (2005, 28), la emergencia de estas “se produce en momentos en los que el bloque socialista se derrumba, se registra una derrota estratégica de la clase obrera, se da el surgimiento del pensamiento posmoderno y la consolidación de las políticas neoliberales del Estado mínimo”. La cuestión es que cuando parecía que el modelo neoliberal podía aplicarse sin mayores oposiciones articuladas, en casos emblemáticos –México, Ecuador, Bolivia, Guatemala–, las grandes organizaciones indígenas adquirieron una enorme capacidad de movilización (y de desafío al poder establecido), y aglutinaron parte del descontento generado ante las impopulares medidas de ajuste económico. De un modo sorpresivo y rápido, la indianidad irrumpió como un importante vector político, y refutó todos los pronósticos que durante décadas emanaron de la economía del desarrollo y la teoría indigenista.

Hubo dos hitos, en Ecuador y en México, que ilustran bien la fuerza que, en ese tiempo, adquirieron las organizaciones indígenas. Uno es el segundo gran levantamiento auspiciado por la Conaie en 1994. Fruto de una cadena de movilizaciones iniciadas en 1990 (año del primer alzamiento de este nuevo tiempo), este suceso fue fundamental porque obligó al presidente de la República a negociar con la dirigencia indígena el contenido de la Ley de Desarrollo Agrario, una pieza clave en

el engranaje jurídico neoliberal. El otro es la insurrección neozapatista en Chiapas, que mostró al mundo los límites y las contradicciones de la política aplicada en México con base en la ortodoxia fondomonetarista. En uno y otro caso se evidenciaba cómo variables consideradas desde el dogma neoliberal ‘externalidades’ al modelo –los costos sociales– podían convertirse en ‘internalidades’ capaces de obstaculizar los mecanismos básicos de acumulación. Se imponía reconducir a dichas plataformas organizativas hacia derroteros no incompatibles con las metas, siempre en nombre del desarrollo, a que los responsables políticos decían orientar las maltrechas economías latinoamericanas.

Semejante situación fue fraguando un amplio consenso entre analistas, técnicos y políticos sobre si era conveniente practicar políticas de reconocimiento desde los poderes públicos. Este consenso cristalizó alrededor de la praxis del multiculturalismo neoliberal (Hale 2002, 2004; Díaz-Polanco 2006; Martínez Novo 2006; Bretón 2008; Boccarra y Bolados 2010), una estrategia política y económica compleja que ha discurrido en tres direcciones simultáneas. La primera es asumir y apoyar –incluso a través de modificaciones constitucionales de diferente calado– determinadas demandas culturales (derechos de los colectivos indígenas al reconocimiento y visualización de su diferencia, por ejemplo). La segunda, dejar inoperantes (o simplemente obviar) aquellos planteamientos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación dominante. La tercera, como punto de fuga, profundizar la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas. Las ONG ya venían haciendo esto último de manera prioritaria, desde que en 1982 el Banco Mundial las llamara a implicarse en las políticas de desarrollo en la América Latina de aquel momento (Picas 2001, 101). Esa vía proyectista presentaba la virtud de amortiguar el costo social del modelo neoliberal, al tiempo que facilitaba encauzar las expectativas de las dirigencias étnicas (y de sus bases) hacia el único espacio ‘posible’ de negociación: el número y monto de los proyectos a ejecutar sobre el terreno.

Vale la pena reflexionar sobre la manera en que ese multiculturalismo neoliberal centró la mirada en el potencial de la alteridad cultural como recurso vehiculador de las demandas subalternas. En un escenario

en que las ventajas comparativas vertebraron la integración de América Latina a los mercados globalizados, las exportaciones de productos étnicos y el turismo cultural se (re)significaron como oportunidades para exportar exotividad y autoctonía (Gascón 2009; Soto 2017). Eso sin contar con el hecho de que implicó un importante proceso de privatización de las políticas sociales y de desarrollo dirigidas a esos colectivos-otros. Fragmentó de manera extraordinaria los paradigmas y los enfoques de actuación (desde el desarrollo rural integral hasta el etnodearrollo, pasando por el fortalecimiento del capital social, el enfoque de género o el empoderamiento). Además, generó la construcción *ad hoc* de un tejido asociativo ‘nativo’, capaz de mediar con las múltiples instancias de ese aparato del desarrollo fragmentado. En suma, se estableció un nuevo sistema de administración de poblaciones en el que, a menudo, la ventriloquía política viene de unos dirigentes indígenas que tienen que maniobrar en el juego global y presentarse ante sus donadores y colaboradores de las ONG como si de verdaderos indígenas hiperreales se tratara.

La investigación comparativa entre estos juegos de relaciones en diferentes escenarios posee, sin duda, un gran potencial. Mi análisis sobre las conexiones entre las organizaciones indígenas en los Andes y el mundo de las ONG tiene grandes concomitancias con el de Maria Barroso (2009) sobre la cooperación internacional y los pueblos indígenas en Brasil, como nuevas formas de clientelismo, de externalizar las políticas públicas, despolitizar la cuestión indígena en aras del proyectismo tecnocrático y articular nuevos regímenes de tutela descentralizados y participativos.¹⁰ En este punto, conviene distinguir a dos actores que, aunque convergentes en esa línea, son cualitativamente distintos. Por un lado, la tecnocracia neoliberal, que buscaba (y busca) convertir a los pueblos indígenas en exportadores de artefactos étnicos (descontextualizados y folclorizados). Por otro, el procedente de algunos sectores de la izquierda que empezaron a descubrir, junto a los propios intelectuales indígenas, las oportunidades de revitalizar

¹⁰ Lo mismo cabe afirmar sobre la actuación del Banco Mundial en los Andes, a tenor de su acepción de capital social y de etnodearrollo. Ahí quedan también las reflexiones de Pacheco de Oliveira (2006) en torno a las nuevas modalidades de colonialismo que se esconden tras los cantos de sirena discursivos de esa institución.

la identidad para sostener movimientos inicialmente de resistencia al neoliberalismo que, con el tiempo, se inclinaron hacia posicionamientos identitarios esencializados, siempre con un sentido estratégico orientado a captar recursos. Numerosos trabajos llaman la atención, en esta línea, sobre las características del paradigma multicultural –las políticas de reconocimiento– y su compatibilidad con la lógica de la acumulación de la globalización (Díaz-Polanco 2011). La casuística andina ofrece ricos ejemplos al respecto.

Quiero subrayar, como colofón, los contrastes entre la filosofía del multiculturalismo neoliberal y su respeto por las culturas indígenas como insumos que potencialmente impulsan su empoderamiento, y las teorías de la modernización propias del viejo nacional-desarrollismo. La diferencia estriba en que, hasta los años setenta, se consideraba su cultura (tildada de tradicional) como el obstáculo para transitar a la modernidad y después, por el contrario, se supone que las especificidades etnoculturales de las sociedades indígenas les proporcionan ventajas para insertarse en la globalización neoliberal (Andolina, Laurie y Radcliffe 2009, 156). Considérense las culturas indígenas como traba o trampolín, lo cierto es que estamos ante concepciones esencializadas que comparten un denominador común: el no plantear (menos combatir) las razones de fondo de la persistencia de la exclusión (se mida esta como se mida).

En las teorías de la modernización clásicas, se trataba de llevar las mieles del desarrollo a los sectores subalternos, a lo sumo, mediante un reacomodo reformista de las estructuras de poder. En el marco neoliberal, se trata de recetas manifiestamente insensibles a intentar redistribuir la riqueza. Sin embargo, por paradójico que parezca, su práctica del Estado mínimo y sus presupuestos desreguladores abrieron espacios a la representación política autónoma –la tutela estatal entró en crisis– y a la presencia recurrente en la escena pública de las organizaciones étnicas, esta vez aupadas y apoyadas por quienes componen la cooperación descentralizada.

Lecciones desde los Andes

El hecho de que la capital del Perú esté precisamente en la costa ayuda a comprender mejor el menor peso que en este país han ido teniendo los movimientos indígenas andinos, a medida que esta ciudad y la costa se han desarrollado hasta acoger ya a la mayoría de la población del país, muy por encima de cualquier otro centro urbano. La incidencia de un movimiento indígena será mucho mayor cuando gravita en torno a la sede de gobierno –Quito o La Paz– que, a su vez, tiene también en su seno un alto porcentaje de inmigrantes del contorno inmediato, con el que muchos mantienen vínculos más o menos regulares.

—Xavier Albó, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*

En la región Andina, las complejas experiencias de Ecuador, Bolivia y Perú (este último en un sentido diferente, como señala Albó), ofrecen ricos escenarios comparativos. Tomando como marco el ciclo histórico que se inició con la liquidación del orden terrateniente entre las décadas de los cincuenta (Bolivia) y de los sesenta-setenta (Ecuador y Perú), quiero centrar esta reflexión en cinco ejes analíticos correspondientes a procesos que cuajaron de manera diferente en cada país. En unos casos (Ecuador y Bolivia) brindaron las condiciones para desarrollar estructuras organizativas étnico-identitarias de alcance nacional. En otros (Perú), canalizaron la agencia política hacia andariveles más ceñidos a ámbitos locales y regionales (por el momento y con matices).¹¹

El primer eje alude a la cuestión agraria, a cómo las transformaciones del mundo rural andino abrieron las espoletas de la movilidad social y, a menudo, de la politización de la etnicidad. El segundo incide

¹¹ Ese apartado se circunscribe a la casuística andina y deja de lado las trayectorias amazónicas. Esta elección emana del convencimiento de que, en Ecuador y Bolivia, la historia conflictiva de las comunidades indígenas andinas con el régimen de hacienda está en la base de que se erigieran en la columna vertebral de las grandes organizaciones étnicas de esos países. Ello sin menoscabo de la contribución que las amazónicas aportaron a fortalecer los respectivos movimientos. Perú se constituye, de nuevo, en una suerte de contraejemplo: la aparición de sólidas plataformas étnicas en la Amazonía (Montoya 1998; Espinosa de Rivero 2014) en ausencia de sus equivalentes serranas ha dado como resultado la inexistencia (hasta hoy) de organizaciones estatales comparables a las de sus vecinos.

en el rol que desempeñaron los dirigentes, mediadores e intelectuales indígenas y campesinos, conformados al calor (y como consecuencia) del desmoronamiento del latifundismo. El tercer eje tiene que ver con el giro etnicista de las intervenciones en desarrollo durante las décadas de apogeo neoliberal, que tuvo en las ONG un aliado funcional insoslayable y que condujo, paso a paso, a las políticas de reconocimiento del multiculturalismo neoliberal (cuarto eje). Terminó este apartado (quinto eje) con unas consideraciones sobre las divergencias aparentes que presenta Perú.

Primer eje: la cuestión agraria

En el caso ecuatoriano, las reformas agrarias de 1964 y 1973 marcaron un parteaguas histórico: el fin de la dominación hacendataria, esto es, el resquebrajamiento de un sistema de administración de poblaciones que desató grandes sinergias. Más allá de los límites de una lectura economicista de su alcance, las reformas aceleraron procesos de diferenciación interna del campesinado quichua; intensificaron los flujos de migrantes estacionales a la Costa y a las ciudades, facilitando así una nueva frontera étnica panindígena, y sentaron las bases de la indianización de vastas áreas serranas en las décadas subsiguientes.

En Bolivia, el proyecto modernizador del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tuvo en la reforma agraria, iniciada en 1953, un pilar fundamental. La reforma terminó con el secular régimen de hacienda y, colateralmente, estimuló los flujos migratorios desde el Altiplano y las tierras altas a las regiones tropicales y subtropicales del Chapare, Alto Beni y Santa Cruz (Urioste 2004). En ese contexto, se impuso “esa visión civilizadora encubridora que reduce al indígena a ‘campesino’ y diluye el país multiétnico en una pseudo uniformización mestiza de toda su población” (Albó 2008, 232). Paradójicamente, ello cimentó algunos fenómenos contemporáneos remarcables de etnogénesis indianista. Un ejemplo es el protagonizado por los cocaleros del Chapare, colonos de ascendencia quechua y representantes, para muchos, de la desindianización, vía ‘cholificación’, de ese mundo andino que se percibía en trance de desaparición en aras de la modernización y el progreso nacional (Viola 2001). De manera similar, la aparición del

katarismo aymara, en la década los setenta,¹² se relaciona con los procesos abiertos por la reforma agraria, los límites del Estado desarrollista y la hibridación cultural en las nuevas aglomeraciones periurbanas (Rivera Cusicanqui 2010).

Segundo eje: mediación y dirigencia

Tanto en Ecuador como en Bolivia, esto redundó en que determinados estratos campesinos accedieran a la educación. También implicó una imbricación más intensa del mundo rural con el urbano (a veces en una relación dialéctica de ida, vuelta y transformación, siempre extendiendo las redes comunitarias a espacios urbanos y viceversa), que amplió las posibilidades formativas de nuevas dirigencias autóctonas en proceso de etnificación de sus discursos.

Aquí entro en el segundo eje de reflexión: la articulación de élites intelectuales con capacidad de vehicular discursos políticos propios, alejadas de la ventriloquía política característica del viejo orden. Ellos y ellas organizarán comunas y cooperativas (Ecuador), y federaciones de segundo grado (Ecuador y Bolivia), o resignificarán los contenidos y las prácticas de las plataformas sindicales heredadas del proceso reformista (Bolivia). Tejerán alianzas, urdirán redes y trascenderán la lucha por la tierra para protagonizar un asalto en toda regla a los poderes locales e incluso, después, a las más altas instancias de la política nacional en los primeros años del siglo XXI.

Tercer eje: etnitización del desarrollo

De los ochenta en adelante, el repliegue del Estado del medio rural y la afluencia masiva de ONG y agencias de desarrollo multilaterales se tradujo en una terca concentración de sus actuaciones sobre las regiones de predominio indígena-campesino, al identificar la cuestión agraria con la cuestión étnica. Esto reforzó la dimensión estratégica de los discursos identitarios de quienes se beneficiaban de las intervenciones

¹² El movimiento katarista se desarrolló de 1969 en adelante, a partir del planteamiento pionero de demandas de carácter étnico en un tono ciertamente radical. Uno de sus impulsores fue el intelectual indígena Fausto Reinaga (1906-1994).

en un escenario en el que ello se mostraba favorable desde el punto de vista del acceso a recursos del aparato del desarrollo. Buen ejemplo lo constituye el callejón interandino ecuatoriano, donde en los años finiseculares se constata una tremenda concentración de proyectos de la cooperación internacional en las áreas de mayor peso indígena, así como una extraordinaria prolijidad organizativa.

En el caso de Bolivia, se pasó de cerca de un centenar de ONG que operaban a inicios de los ochenta (Arellano-López y Petras 1994, 81) a más de 600, 25 años después (Boulding y Gibson 2009, 488), casi siempre en ámbitos indígenas. En cualquier caso, la incidencia de las ONG sobre el perfil de las demandas de los sectores subalternos es un tema complejo que ha generado posiciones encontradas entre el escepticismo, la denuncia de su carácter desmovilizador (Bretón 2004) y el énfasis en sus potencialidades para fortalecer las organizaciones locales e incentivar exigencias a los poderes públicos (Bebbington 2005).

Cuarto eje: reconocimiento y representación

En Bolivia y Ecuador, las políticas de reconocimiento del multiculturalismo neoliberal, en buena parte inspiradas en la práctica previa de la cooperación descentralizada sobre pueblos y comunidades indígenas y campesinas, se caracterizaron por el hecho de que intelectuales étnicos actuaran como gestores de alto nivel para concretar el modelo y sus intervenciones. Es el caso del renombrado pensador y activista aymara Víctor Hugo Cárdenas, ideólogo y dirigente histórico del movimiento katarista, cuando ejerció de vicepresidente de Bolivia bajo el primer mandato de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), el mandatario más neoliberal que hasta entonces había tenido el país. Fue similar la cooptación de líderes y lideresas del movimiento indígena ecuatoriano para gestionar macroproyectos diseñados desde el entorno del Banco Mundial, o para administrar espacios públicos reconocidos y articulados en los intersticios del Estado mínimo, en boga entonces. Los efectos de esa clase de prácticas etnófagas de reconocimiento han sido diferentes en Ecuador y en Bolivia, aun a pesar de ser, en sus líneas esenciales, estructuralmente similares.

Los estudios disponibles sobre Ecuador ponen de manifiesto que tuvieron gran incidencia en la crisis de representatividad por la que

transitaron las plataformas étnicas desde, al menos, mediada la primera década de este siglo, tras el ciclo de los grandes levantamientos de la de 1990. Con independencia del desenlace final, me interesa remarcar que este escenario de aparente desmovilización y fragmentación de las bases del movimiento indígena (Tuaza 2009, 2011) se nutrió de dos décadas de proyectismo insistente, del énfasis cada vez más excluyente en las demandas etnoidentitarias (plurinacionalidad y reconocimiento de derechos),¹³ así como de la creciente lejanía entre los intereses y el juego político de las dirigencias y el sentir cotidiano de comuneros y comuneras de a pie (Báez y Bretón 2006). Sobre ese terreno se cimentó el régimen del presidente Correa a partir de 2007, y constituye el campo de juego sobre el que la Revolución Ciudadana trató de absorber los espacios de autonomía conquistados por el movimiento indígena. Lo arrinconó y trató de socavar sus bases mediante un conjunto de políticas públicas sobriamente redistributivas y de un marcado carácter clientelar, además de criminalizar la protesta y aplicar represión policial pura y dura.¹⁴

Para el caso boliviano, Nancy Grey Postero (2009) sugiere que las políticas de reconocimiento neoliberales empoderaron a los sectores subalternos, pues demostraron “ser insuficientes para una verdadera participación democrática” y reforzaron “las estructuras de exclusión que mantienen a los indígenas pobres y desprovistos de poder”. De tal manera que, de la crisis de 2003 en adelante, y debido a este fracaso, los pobres e indígenas bolivianos traspasaron “las formas neoliberales del multiculturalismo [...] hacia una nueva época de prácticas y luchas ciudadanas concentradas en la redefinición del Estado y el acceso de los sectores populares al mismo” (Postero 2009, 23). De ahí la contribución esencial de los gobiernos de Morales, que, con todos sus problemas y contradicciones –y no son pocos–, trató de incluir a importantes segmentos de la población en la vida política del país. Para esto, expandió los derechos políticos a ámbitos socioculturales previamente excluidos, y renovó, en cierto sentido, la visión de las relaciones entre libertad y bienestar (Postero 2010). Lo anterior no es óbice, sin embargo, para que

¹³ Se dejó poco a poco en el camino buena parte de la agenda campesinista de los primeros momentos de la Conaie (Becker 2015, 99, 125).

¹⁴ Véase, sin ánimo de exhaustividad, Ospina y Lalander (2012); Lalander, Lembke y Ospina (2019); Martínez Abarca (2011); Martínez Novo (2013, 2014, 2018).

puedan constatarse continuidades conspicuas, en ámbitos tan sensibles como las políticas agrarias, que permiten hablar de un neoliberalismo reconstituido (Brabazon y Webber 2014) que, al tiempo, ha contribuido a polarizar a los sujetos de dichas políticas alrededor de categorías binarias (y reduccionistas) del tipo campesinos versus pueblos indígenas (Bottazzi y Rist 2012). Eso sin entrar en el complejo universo de las alianzas tácitas entre los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) y sectores importantes de las élites económicas del país, elemento clave para entender, tras sus inicios convulsos, la longevidad del régimen (Wolff 2019).

A pesar de contar Ecuador (2008) y Bolivia (2009) con las dos constituciones más ambiciosas en lo que a reconocer derechos colectivos de pueblos y nacionalidades se refiere, fundamentar en ambos países el último rearme del aparato del Estado en la intensificación del extractivismo¹⁵ contradujo sus prácticas económicas con los principios que, en teoría, defendían sus cartas magnas (a nadie se le escapa que la explotación de los hidrocarburos o la minería a gran escala atentan, en primer lugar, contra la base de reproducción de numerosas comunidades indígenas). Eso sin entrar en el tema resbaladizo de prácticas discursivas nacional-desarrollistas articuladas, en el caso boliviano (desde 2005), alrededor de una bolivianidad (re)constituida como indianidad transformada en lenguaje de gobierno (Canessa 2014) y en el ecuatoriano en torno a la Revolución Ciudadana (2007-2017). Estos discursos, en cualquier caso, opacan las diversas identidades desplegadas sobre el territorio y las difuminan en el magma de una identidad originaria naïf (Bolivia) o de un discurso de derechos universales (la ciudadanía) en el fondo homogeneizante y etnocida (Ecuador).¹⁶

¹⁵ Modelo en crisis, en Ecuador, durante el mandato de Lenín Moreno (2017-2021) y la dificultad creciente de financiar el endeudamiento del país tras el desplome del precio de las materias primas (Echeverría 2019). En Bolivia, a pesar de que el impacto de la crisis fue menor en términos comparativos, la caída de Morales en noviembre de 2019 marcó un punto de ruptura en la vía del incremento del aparato del Estado y del gasto público en políticas sociales, al menos hasta la llegada a la Presidencia de Luis Arce, un año después.

¹⁶ Muestra de ello son las contradicciones entre las declaraciones en torno al Buen Vivir (*Sumak Kawsay*), noción que pretendidamente emana de las cosmovisiones indígenas que habría de orientar la acción del Estado, y la política real basada en la mencionada intensificación del extractivismo. Ahí quedan, a título de ejemplo, las iniciativas gubernamentales de explotar las reservas petroleras ecuatorianas ubicadas en el Parque Nacional Yasuní o el conflicto del Territorio Indígena y Parque

Quinto eje: el caso de Perú

¿Qué decir sobre el Perú, esa extraña excepción, en términos de la inexistencia de grandes plataformas de alcance estatal semejantes a las de sus vecinos andinos? En ese país, se ha argumentado, el autoritarismo y la guerra civil entre Sendero Luminoso y el Estado supusieron grandes obstáculos para el proceso organizativo indígena y campesino (Yashar 2005, 79). Se han señalado también elementos diferenciales importantes, como el volumen e intensidad de los procesos migratorios internos. Además, no se conformaron, en términos históricos, unas élites intelectuales étnicas comparables a las ecuatorianas y bolivianas (Del Álamo 2006), y los sectores dominantes blanco-mestizos serranos (Degregori 1998) se apropiaron —a la vez causa y consecuencia de lo anterior— de numerosos elementos simbólicos de las culturas indígenas. También es importante el hecho de tener, a diferencia de Bolivia y Ecuador, la capital en la Costa, con todo el peso de Lima en un proceso de construcción nacional que, arrastrando una serie de prejuicios antiserranos desde el tiempo colonial, ha contrapuesto la modernidad encarnada en la cultura hispana y el mestizaje al tradicionalismo y al atraso de una visión arcaizante de las culturas andinas (Albó 2008).

Conviene no olvidar, en este sentido, el peso de las nociones de rai-gambre colonial. ‘Indio’, como categoría tributaria, tuvo diferentes connotaciones, según el momento y el lugar. En ocasiones, los individuos escapaban de sus comunidades y se iban a los arrabales de las ciudades, donde se metamorfoseaban con la población citadina y eludían el pago del tributo. También se refugiaban en la hacienda de un terrateniente que les ‘protegía’ de la presión fiscal del Estado colonial y asumía el impuesto de ‘sus’ indios a cambio de prestaciones de trabajo. Pero hubo situaciones (y Potosí, en Bolivia, es un ejemplo, como Otavalo o Riobamba en Ecuador) en que el pago del tributo a través de las autoridades étnicas comunales (caciques y curacas) se interpretó del lado subalterno como parte de una suerte de reciprocidad asimétrica con ese mismo Estado colonial que garantizaba el acceso a la tierra. Creo que el mayor

Nacional Isiboro Sécure (Tipnis) en la Amazonía boliviana. Ver Moore y Velásquez (2013) y Calla (2012), entre otros.

o menor énfasis en una u otra acepción de esa categoría de ‘indio’ está en la base de su resignificación como ‘indígena’ (Ecuador) u ‘originario’ (Bolivia), o de su rechazo visceral (en todo el sur andino peruano, desde Ancash hasta el Titicaca).

En clave contemporánea, la herencia del diagnóstico (muy lúcido para su época) de Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) sobre el solapamiento de la cuestión indígena en la cuestión agraria (el problema étnico es indisociable –y consecuencia– de la estructura latifundista y el poder de los terratenientes), ha condicionado mucho la subsunción sistemática del eje identitario al eje clasista. Eso fue así con Haya de la Torre y todos los intelectuales orgánicos de la otrora poderosa e influyente Alianza Popular Revolucionaria Americana (Apra); lo fue con los militares revolucionarios de Velasco Alvarado y su reforma agraria ‘campesinista’, y prácticamente con toda la intelectualidad progresista, con la única excepción, tal vez, de José María Arguedas. Casi que la única opción abierta y audible por el Estado desde el punto de vista de la acción colectiva subalterna fue, en consecuencia, la organización sindical. Las confederaciones alusivas a algún tipo de elemento etno-identitario han aparecido, en todo caso, ya entrado el siglo XXI y con un carácter explícitamente instrumental.

Sobre la ausencia aparente de grandes movilizaciones étnicas en el Perú, María Elena García y José Antonio Lucero (2008) matizan que otras formas de política indígena son perceptibles en una observación cercana, a ras de suelo. Privilegiar el análisis de grandes plataformas de alcance nacional, como en Ecuador y Bolivia, oscureció la presencia de procesos locales y regionales que han tenido una incidencia importante en la micropolítica cotidiana (otras formas, en definitiva, de activismo subalterno). Es el caso de las luchas en favor de la educación intercultural bilingüe (García 2005), la organización de rondas campesinas en tiempos de inestabilidad política (Starn 1999), la proliferación de plataformas antimineras a escala local-regional (Taylor 2011), o la visibilización mediática que tuvieron las rebeliones amazónicas de 2008 y 2009 contra el gobierno del entonces presidente Alan García (Montoya 2009). Que esas luchas “no hayan llegado a unirse cohesivamente no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso” (García y Lucero 2008, 338).

Al contemplar estos procesos desde abajo en perspectiva histórica, centrándose en la provincia altoandina de Quispicanchi (departamento de Cusco), Raúl Asensio (2016) subraya la trascendencia de la reforma agraria velasquista en el inicio de un proceso de empoderamiento campesino mediante nuevos dirigentes que, habiendo accedido a espacios de capacitación y formación, lograron controlar los poderes locales. Esta élite dirigente se conformó gracias, también, a la confluencia en el territorio de una gran concentración de ONG y agencias de desarrollo, a diferencia de otros enclaves serranos muy castigados por la guerra de Sendero Luminoso. Esos alcaldes plantearon formas de intervención local que se concretaron en pequeños proyectos productivos para mejorar las condiciones de inserción de las economías campesinas a los mercados regionales. Tales acciones combinaban los modos de hacer de la cooperación al desarrollo (espacio en el que muchos se desempeñaron profesionalmente) con elementos de la economía moral consuetudinaria característica de las comunidades serranas. Como resultado, se puso en práctica lo que Asensio califica como 'keynesianismo andino': inversiones desde los municipios en beneficio de todos los sectores de las comunidades en aras de facilitar su viabilidad económica en el mercado global. En lo identitario, estas acciones han generado un proyecto de renovación andina; una suerte, si se quiere, de modernidad paralela en la que determinados elementos constitutivos de los *habitus* andinos son resignificados en favor de esos nuevos objetivos de las economías campesinas.

Más allá de las dudas planteadas por Asensio sobre las contradicciones de ese modelo,¹⁷ el caso sugiere elementos de reflexión cuando se compara con los Andes ecuatorianos o bolivianos. El primero es cómo la cooperación al desarrollo y el proyectismo, más allá de debilitar plataformas de movilización de alcance nacional o regional, también facilitaron la reactivación política. Logró esto no con base en la reconstitución esencializada de una identidad ancestral explícitamente anclada a la indianidad, sino generando un bosquejo cultural nuevo,

¹⁷ No en vano depende de unos presupuestos municipales que se sustentan en el célebre canon minero (parte de los impuestos devengados por las empresas extractivas que van a parar a los gobiernos regionales y locales), es decir, en un patrón de desarrollo extractivista al que muchos de los protagonistas-beneficiarios se oponen formalmente.

híbrido, habilitador de un camino genuino y peculiar para estar en la modernidad. No deja de sorprender, empero, que ese proyecto de renovación andina, más o menos difuso y con muchos perfiles, pretenda distanciarse de la condición indígena en el caso cusqueño, una categoría fuertemente reivindicada en Ecuador y Bolivia.

Carmen Salazar-Soler (2013) recuerda que los términos ‘indio’ e ‘indígena’ se asocian en Perú a un universo de connotaciones peyorativas –fruto de su identificación con los antiguos siervos de las haciendas y de su pasado como categoría racializada–. No obstante, una organización como la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami), nacida en 1999 en favor de las comunidades rurales y urbanas amenazadas por ese tipo de actividades, dio un salto hacia la indianización de su discurso en 2003, en defensa de sus intereses. Pareciera que, en efecto, al no ser así en la autoidentificación individual, “las comunidades campesinas han comprendido que hay que etnificarse para luchar”. Para esto, han aprovechado la existencia de aliados transnacionales –el entramado de instituciones ambientalistas, por ejemplo– y de instrumentos legales –tales como el Convenio 169 de la OIT–,¹⁸ que les proporcionan ventajas, en tanto pueblos indígenas “frente a un Estado que obstaculiza sus acciones” (2013, 79).¹⁹

Punto y seguido

A los teóricos decoloniales les fascinaron las oportunidades que se abrieron cuando subió al poder una serie de gobiernos autodenominados de izquierda en América Latina en la primera década del siglo XXI [...]. Estos autores explicaron el giro político como resultado de las luchas de

¹⁸ Ratificado por la mayor parte de los países de la región, el Convenio 169 de la OIT reconoce, entre otros, el derecho a la consulta de los pueblos indígenas afectados por actividades extractivas en sus territorios.

¹⁹ En una línea similar se mueve la comunidad chinchirina de Yanacona, etnografiada por Pablo García (2019). Con base en las posibilidades que abre la legislación internacional sobre pueblos indígenas suscrita por el Estado peruano, los comuneros –reacios a asumir el denostado calificativo como autoadscripción identitaria– llevaron a cabo durante la administración Humala una apropiación selectiva de la indianidad, a fin de defender el valor de sus tierras frente a los intereses inmobiliarios (construcción de un nuevo aeropuerto para Cusco) del gobierno regional.

los movimientos indígenas y afrodescendientes y señalaron que las epistemologías de esos grupos fueron capaces de emerger en la política convencional latinoamericana. [...] [Sin embargo], cuando toman distancia de estos gobiernos porque se han vuelto más autoritarios y han priorizado la extracción de recursos naturales sobre los derechos indígenas, han sido insuficientemente autocríticos en cuanto a la complicidad con el proyecto represivo del Estado respecto a las comunidades indígenas.

—Carmen Martínez Novo, *Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa*

Incluir nociones alusivas a una manera posneoliberal de entender el Buen Vivir alejadas del *homo aeconomicus* y procedentes —se decía— de cosmovisiones subalternas en las constituciones de Ecuador y Bolivia entusiasmó a algunos autores decoloniales (posestructuralistas, si se prefiere) que vieron ahí, y Carmen Martínez (2018, 50) lo señala adecuadamente, un cambio de era en toda regla (Escobar 2010). Lo poco alternativo (en el sentido radical del término) de las subsiguientes políticas económicas, sin embargo, pone de manifiesto que, más que frente al manido socialismo del siglo XXI, asistimos a versiones posmodernas del nacional-desarrollismo de corte estatalista, con sus prácticas modestamente redistributivas, pero de escasa vocación transformadora a fondo. No se ha reformulado de manera cabal el tema de la reforma agraria, por ejemplo, y sí ha ocurrido, sin embargo, una vuelta a patrones ventrílocuos en la intermediación con los hibridados mundos indígenas. Al menos así fue durante los mandatos de Correa en Ecuador, y seguramente no tan acusado en la Bolivia del tándem Morales-García Linera, pese a los discursos sobre el nuevo Estado indígena emanados desde arriba a que alude Canessa (2018). La Revolución Ciudadana ecuatoriana ilustra bien cómo se puede volver, después del paréntesis de la interlocución directa de la intelectualidad étnica en el tiempo del Estado mínimo neoliberal, a desempolvar viejos esquemas de ventríloquía en los que tecnócratas del correísmo hablaban en nombre de pueblos y nacionalidades. Se apropiaban de eslóganes pretendidamente ‘ancestrales’ (el *Sumak Kawsay* es su máxima expresión) mientras ocupaban los espacios de autonomía y representación real que los pueblos

y nacionalidades habían conquistado tras décadas de movilizaciones y protestas (Martínez Novo 2018).²⁰

La cuestión de fondo estriba en que tanto antes como ahora, en los modelos cepalinos, en la era del multiculturalismo neoliberal o de la mano de las llamadas experiencias posneoliberales, invertir en desarrollo convencional ha jugado un rol de *Anti-Politics Machine* (Ferguson 1990). Esto, en el sentido de despolitizar, disciplinar y ubicar en el campo de lo políticamente correcto el potencial contestatario de sus formas de organización y acción colectiva. Parece difícil, en este escenario, trascender el corsé que la maquinaria desarrollista ha entretejido en los imaginarios de los actores sociales, hasta el punto de hacer perder de vista que el proyectismo parece haber devenido, por activa o por pasiva, la finalidad última de la acción política. Las movilizaciones de octubre de 2019 en Ecuador, sin embargo y de manera particular, indican que el ave fénix de la indianidad renace puntualmente de su evanescencia (para sorpresa de muchos, incluyéndome) y puede, como aconteció con la Conaie, volver a tender puentes y vehicular las demandas de importantes segmentos de la población frente al Gobierno de turno.

²⁰ La mediación ventrílocua es un tema bien complejo. Incluso el del mediático subcomandante Marcos, en Chiapas, es un ejemplo conspicuo de ventriloquía política en la medida en que, de hecho, nunca dejó de ser un no indígena que hablaba en nombre de los indígenas chiapanecos. Ver Pitarch (2004).

Capítulo 2

Los Andes ecuatorianos en perspectiva histórica

Indian movements in Latin America are both old and new. They are old insofar as indigenous populations across the continent have participated extensively in uprisings, labor conflicts, land invasions, and other forms of protest during the colonial and postindependence periods. They are new because they are articulating new ideologies and practices of resistance that draw on a panethnic national and transnational identification as the source of political solidarity. As old and new movements, they provide rich case studies of identity shift and transformation. [...] Hence, Indian movements today are so distinct from nineteenth and early twentieth-century forms of resistance that they must be theorized as more than the continuation of an ongoing, millenarian struggle. Instead, the transition from a *campesinista*, or peasant-based, identity to an *indianista*, or Indian-based, one and from more localized struggles to panethnic resistance in the region needs to be explained as a thoroughly modern phenomenon.

—Amalia Pallares, *From Peasant Struggles to Indian Resistance*

En este capítulo analizo la dinámica del movimiento indígena en Ecuador con una perspectiva cronológica que abarca, más o menos, desde la antesala de la reforma agraria de los años sesenta hasta la era de la Revolución Ciudadana del expresidente Rafael Correa. Tomo como punto de referencia a la Sierra ecuatoriana. Planteo que la sucesión de modas

Capítulo basado en la reelaboración y actualización del texto “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”, editado por Carmen Martínez Novo en el libro *Repensando los movimientos indígenas* (FLACSO, 2009), y del artículo previo “From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador”, publicado en 2008 por el *Journal of Agrarian Change*. Una sección procede de *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, compilado por Víctor Bretón y María José Vilalta (Icaria, 2017).

por la que deambuló el aparato del desarrollo en ese periodo histórico descansó sobre el denominador común de ir desvinculando sus intervenciones de la cuestión irresuelta de la concentración de la tierra y de la riqueza. Esa línea enfatizó en los aspectos identitarios y organizativos, y dejó en segundo plano lo referente a la agenda campesinista precedente. Quiero incidir también en el papel cambiante de los mediadores indígenas. Este se reflejó en el paso de unos intelectuales orgánicos de viejo cuño –emanados de la coyuntura reformista del tiempo de la lucha por la tierra– a un *staff* de dirigentes profesionales que devinieron en parte de un dispositivo neoliberal de poder hasta, al menos, la crisis de representatividad por la que atravesó el movimiento indígena bajo los gobiernos correístas.

A partir del significado de los logros que conquistaron las plataformas indianistas en las postrimerías del siglo xx, propongo una lectura de lo que significó la herencia del modelo desarrollista de los años sesenta y setenta, desde el punto de vista de la conformación de aquella intelectualidad étnica. Después, analizaré qué implicó el neoliberalismo en lo referente a etnificar el desarrollo rural y reacomodar las dirigencias indígenas. Aunque me centro en los Andes, en la adenda final aludo, a modo de complemento y contrapunto, a las particularidades de las reivindicaciones amazónicas, sobre todo en lo concerniente a la territorialidad y a las demandas autonómicas, muy diferentes de aquellas de las organizaciones serranas de raigambre indígena-campesina.

El movimiento indígena como actor político

El movimiento indígena, como un actor político de primera magnitud, arranca de procesos que hunden sus raíces en las décadas precedentes a la de los años ochenta. Sin embargo, fue en esa década cuando cristalizó, en la Conaie, una de las plataformas de reivindicación identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de la América Latina del último cambio de siglo. La voz de los pueblos indígenas se hizo audible –directa y claramente–, al menos desde que, en 1990, paralizaron por vez primera el país y cuestionaron, también por primera vez, la permanencia de un esquema estatal de relaciones excluyente e

inequitativo. El escenario que definieron esos procesos de afirmación identitaria se caracterizó además porque, ante el descalabro del Estado desarrollista y el descrédito de las propuestas del espectro de la izquierda clásica, el indígena fue, durante los años ochenta y noventa, el único movimiento social capaz de enfrentar a sectores muy amplios de la población contra un ajuste económico implacable, de alto coste social y presuntamente inevitable.¹ La reiterada capacidad movilizadora de la Conaie incidió, más de lo que suele reconocerse, en la errática trayectoria de la gestión económica del país, que obligaba periódicamente a negociar, matizar y reorientar los lineamientos del Gobierno de turno (Santana 2004).

En cualquier caso, y vista en perspectiva histórica, es innegable la magnitud de la apertura que experimentó la sociedad ecuatoriana durante este periodo. Me refiero a los logros que alcanzaron los pueblos y nacionalidades indígenas. Entre estos, se encuentran ítems como el respeto de sectores blancos y mestizos hacia todo lo indígena, el reconocimiento constitucional (tanto en la Constitución de 1998 como en la de 2008) de un paquete remarcable de reivindicaciones históricas del movimiento, la presencia indígena recurrente en el escenario político nacional o la imagen conquistada por la Conaie a escala internacional. En ese tránsito, sin duda rápido si se contempla desde la larga duración transecular, fue crucial la presencia de una sólida élite intelectual indígena capaz de hilvanar discursos sobre la plurinacionalidad, la importancia de la identidad étnica y el derecho a la diferencia. En la elaboración de estos discursos también participó una diversidad de intelectuales no indígenas que, ante la crisis de la izquierda tradicional, apostaron por fortalecer la Conaie y sus filiales como alternativa democratizante frente al anquilosado aparato de un Estado en crisis permanente desde el fin del espejismo petrolero, al inicio de la década de los ochenta.² Reconocer la trascendencia de esas élites pensantes no

¹ Pese a ello, Ecuador dolarizó su economía a partir de enero de 2000. La impronta del movimiento indígena entre finales de los años ochenta y 2003 (año de su ruptura con el presidente Lucio Gutiérrez) se evidencia en las características del ajuste 'a la ecuatoriana': en lugar de un modelo ortodoxo (como en la Bolivia de Sánchez de Lozada, en el México de Salinas de Gortari o en el Perú de Fujimori), en Ecuador las medidas fueron zigzagueantes y heterodoxas.

² Como prueba de ello, se conformó en 1995 el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, en el que convergieron los intereses de líderes indígenas para contar con una plataforma electoral y generar amplias alianzas con tendencias progresistas, con la propuesta de la izquierda (no indígena)

significa que las bases no asumieran las reivindicaciones expresadas bajo la bandera de la etnicidad. Como muy bien evidenciaron los sucesivos levantamientos de los años noventa,

el discurso de los dirigentes indígenas fue masivamente adoptado y transformado rápidamente en acciones políticas, porque se funda en las experiencias diarias de discriminación étnica y en las estrategias de resistencia que construyen la identidad y el autorrespeto indígenas con base en las definiciones culturalistas de lo indígena (Lentz 2000, 205).

Luego de reconocer la importancia del contexto en este tipo de fenómenos de revitalización étnica, y retomando el hilo argumental de este capítulo, reflexionaré sobre aquel haz de procesos que cuajaron en un movimiento como la Conaie. De entre todos ellos, destaco la herencia y la quiebra de los modelos desarrollistas precedentes, y lo que significaron después la consolidación y la tenaz persistencia del neoliberalismo. Durante esta segunda etapa se ensayarían maneras de intervenir sobre el mundo indígena-campesino tendientes cada vez más a diluir el contenido de clase de sus viejas demandas en clichés culturalistas estereotipados y esencialistas. Es también cuando, fruto de ello, se sembraron las semillas de la crisis de representatividad por la que atravesó la Conaie de 2003 en adelante, tras alejarse de (cuando no enfrentarse a) la Presidencia de la República, y perder la capacidad redistributiva y de mantenimiento de clientelas.

La herencia del modelo nacional-desarrollista clásico

Durante décadas, ‘reforma agraria’ fue una expresión mágica en el mundo del desarrollo rural. Eran los años del industrialismo cepalino, cuando se aseguraba, por activa y por pasiva, que transformar de manera profunda las estructuras agrarias constituía una condición *sine qua non* del deseado despegue económico, pues facilitaría capitalizar y adecuar el campesinado tradicional a la coyuntura expansiva, y reforzaría la cohesión social. La modernización de América Latina debía pasar por

de articular una organización pluriétnica de amplia base social, alejada de los partidos tradicionales (Guerrero y Ospina 2003, 194-195; Larrea 2004, 69).

consolidar Estados fuertes, intervencionistas y proteccionistas, capaces de reformar las estructuras agrarias, inducir la industrialización y el crecimiento urbano, y articular un discurso socialmente aglutinador alrededor de ese proyecto. De ahí la importancia de las reformas agrarias (sello de la alianza del Estado con el campesinado) y de los programas indigenistas dirigidos hacia integrar a las personas más marginadas entre las marginadas.

Límites y paradojas de la praxis indigenista

Más allá del indigenismo oficial derivado del histórico Congreso de Pátzcuaro (1940), cuyos resultados en Ecuador fueron escasos,³ quiero llamar la atención sobre algunas experiencias indigenistas que se concretaron en los Andes ecuatorianos durante las décadas de los sesenta y los setenta, momento álgido del conflicto agrario. Me refiero a la Misión Andina del Ecuador (MAE),⁴ muy vinculada a la antropología aplicada de la época; a la praxis de los sectores progresistas de la Iglesia católica, y a la labor de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), creada en 1944 por el Partido Comunista para impulsar el sindicalismo entre la población indígena.⁵

La MAE fue pionera en el país en defender la necesidad de promover un desarrollo armonioso de los aspectos que constituían la vida cotidiana de las comunidades rurales. Sin embargo, sus acciones revelan su excesivo sesgo tecnocrático: invertir en rubros como caminos, escuelas comunales, infraestructuras sanitarias, viviendas y, muy especialmente,

³ Pienso en el Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural, organizado por el Ministerio de Educación en 1950 (Villavicencio 1973, 261) o, en el ámbito de las instituciones privadas, en el Instituto Indigenista Ecuatoriano, fundado en 1942 bajo los auspicios de Pío Jaramillo Alvarado. El antropólogo mexicano Alejandro D. Marroquín (1972, 178-179) fue bien explícito al señalar la falta de profesionalidad de estas iniciativas, sus déficits de coordinación y su tratamiento de la cuestión indígena como independiente y desgajada de la realidad social ecuatoriana.

⁴ Concebido en Naciones Unidas (1952) y dirigido por la OIT hasta su integración estatal (1964), MAE fue el proyecto indigenista más emblemático de su época.

⁵ La incidencia de la FEI para conformar esos liderazgos indígena-campesinos fue muy intensa durante las décadas de los sesenta y los setenta (Santana 1988). Fue una organización clave en el proceso de reivindicar una reforma agraria redistributiva y, una vez promulgada, en exigir que se cumpliera. Con el declive del ciclo reformista y la consolidación de las organizaciones étnicas, la FEI fue perdiendo representatividad, de forma irreversible desde los años ochenta.

introducir la revolución verde, marcaron los límites de su intervención. En efecto, se logró poco desde la perspectiva de la exclusión social y de la marginación económica de la población indígena. Las iniciativas de la MAE estaban condenadas a caer en saco roto desde el momento en que nunca cuestionó que la tierra se concentrara en pocas manos (al menos públicamente) y, por lo tanto, poco o nada hizo por facilitar el acceso del campesinado a una parcela o por combatir la pervivencia del régimen de hacienda. No sucedió lo mismo, en cambio, con la simiente que dejó desde el punto de vista organizativo. En la medida en que también invirtió en educación y capacitación de representantes del liderazgo campesino, es notable la huella que imprimió en la primera generación de intelectuales indígenas. Ellos, más de cuarenta años después, reconocían su deuda con los talleres formativos de la MAE, innovadores en la mayor parte de los cantones andinos en los que se impartieron. Paradójicamente, su filosofía tan homogeneizadora contribuyó a la concienciación étnica, y a reivindicar la diferencia como herramienta y demanda política en el largo plazo, de quienes presuntamente iba a integrar en la sociedad nacional.

En el indigenismo católico, derivado del espíritu del Concilio Vaticano II (1963), nos encontramos ante unos planteamientos muy diferentes, próximos a algunos lineamientos ideológicos de la izquierda, como la reivindicación del reparto agrario. Esa orientación está bien representada en la Sierra ecuatoriana por la obra de la Diócesis de Riobamba (provincia de Chimborazo), en el tiempo de monseñor Leonidas Proaño, quien llegó a definirla como la Iglesia de los Pobres. Sin entrar en detalles sobre su trascendencia en la lucha contra el latifundio, es oportuno remarcar su impacto en la formación del movimiento indígena en un doble sentido.

Por una parte, en el caso de Chimborazo, por el apoyo de la Diócesis a las comunidades en su armazón organizativo. Un somero rastreo por las actuales organizaciones quichuas evidencia que muchas arrancaron con el impulso de los sacerdotes proañistas para fortalecer las estructuras asociativas del mundo indígena como herramienta de cambio social (FEEP 1987). Por otra parte, más allá de la casuística particular de Chimborazo, por poner en funcionamiento una serie de instituciones de desarrollo (ONG) que, hasta el día de hoy, trabajan en pos de una

concepción del desarrollo rural que ha tomado como referente de sus objetivos a las comunidades, básicamente a las federaciones de estas (las OSG).⁶ La investigación de Carmen Martínez Novo (2004, 2007) sobre la intervención de los salesianos en la parroquia de Zumbahua (provincia de Cotopaxi) discurre por una línea similar. En ese caso, los misioneros salesianos “son pioneros dentro de la Iglesia católica en la promoción de la identidad y el orgullo étnico a través de grupos pastorales con sensibilidad cultural”. Su énfasis en la educación, en los aspectos organizativos y en la formación de liderazgos los llevó, de hecho, “a promover el respeto a la diferencia cultural” (2007, 191).

Otro aspecto interesante es de qué manera, a diferencia de otros países como México, el Estado ecuatoriano acostumbró a externalizar la práctica indigenista en instituciones que le eran ajenas (tal es el caso de la MAE y de la Iglesia católica). Esa delegación es coherente con el sistema de administración de poblaciones establecido en Ecuador desde las primeras décadas de vida republicana. Como demuestra Andrés Guerrero (1994, 2000), al menos desde que en 1857 se suprimió el tributo de indios –institución de origen colonial⁷ y hasta cuando se liquidó el régimen de hacienda en los años setenta del siglo xx, el Estado delegó la administración de esas poblaciones al ámbito privado (al mundo de las haciendas, de la dominación étnica en los cantones y las parroquias rurales), bajo la argucia legal de igualar a la ciudadanía y eliminar de manera oficial la categoría ‘indio’. En ese contexto, durante casi siglo y medio, se despojó a las comunidades indígenas de audibilidad propia, y se articuló la interlocución con los poderes del Estado a través de mediadores que actuaban como ventrílocuos de esas poblaciones subalternas. Quiero subrayar la naturaleza de ese sistema de administración de poblaciones, pues conformaba el campo en el que se circunscribían las iniciativas de corte indigenista. Fueran anti o prorreformistas, tuvieran una intencionalidad implícita de mantener

⁶ Las más importantes son la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) y el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP).

⁷ El tributo consistía en hacer pagar un impuesto a los indígenas varones de 18 a 50 años. Salvo en Ecuador, las fechas de su abolición son relativas porque se asistió a sucesivas reinstauraciones con otros nombres. Erradicarlo fue posible en tanto “el peso de la contribución indígena dentro de las rentas del Estado era cada vez menor” (Thurner 2003, 198). Ver Mallón (2003) y Contreras (2005) para Perú e Irurozqui (1999) para Bolivia.

el *statu quo* o una voluntad explícita transformadora o revolucionaria, esas iniciativas se desenvolvían enmarcadas por un Estado que se desentendía *de facto* de la cuestión indígena. Esta se resolvía en los ámbitos de los micropoderes locales, en el día a día, en los roces de la cotidianidad pueblerina, mostrando siempre sesgos tutelares evidentes y conspicuos.

Además del elenco de agentes de la Iglesia católica progresista (sacerdotes conciliares, catequistas, alfabetizadores, promotores rurales), conviene no olvidar que, desde tiempo atrás, personas que se destacaban en la militancia de la izquierda habían comenzado, mediante la FEI, a formar cuadros dirigentes indígenas. Es frecuente, por ejemplo, toparse en la memoria de quienes vivieron la etapa de las luchas agrarias de los sesenta y los setenta con abogados y activistas de la FEI, que asesoraban a integrantes de las comunidades sobre estrategias para hacerse con la tierra, y ayudaban a constituir sindicatos campesinos al ínterin o en los márgenes de los latifundios. Guerrero recuerda de qué manera la Federación se constituyó en una especie de ‘aparato indigenista no estatal’; “un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquia política) de sujetos sociales, los ‘indios’, carentes de reconocimiento” y, por consiguiente, “de discurso reconocido y acceso directo al sistema político”. De ahí el intento de la FEI de “desprivatizar y deslocalizar los conflictos agrarios [...], llegar a los centros de decisión del Estado nacional” (Guerrero 1993, 102-103). Fue muy importante la estrategia de lucha de la Federación, que consistió en afirmar el poder del Estado sobre las prácticas consuetudinarias del régimen gamonal.

Marc Becker (2008), en su trabajo sobre las relaciones históricas de la izquierda con el mundo indígena, debate algunos de estos planteamientos. Al analizar las sinergias entre la FEI y las luchas indígena-campesinas, cuestiona la idea de la ventriloquia, al argumentar que la conciencia étnica y la conciencia de clase estuvieron presentes, con altibajos, en el quehacer de la Federación. El Partido Comunista y la FEI no hablaban ‘en nombre’ de los indios, sino que destacadísimos dirigentes quichuas –hombres y mujeres– formaron parte de sus organigramas y desempeñaron cargos de gran relevancia política. Más allá de la minuciosa investigación empírica de Becker, creo que el meollo de la cuestión se sitúa en otro lado. El hecho innegable de que las demandas

indígenas –embebidas, además, en un discurso clasista– fueran audibles únicamente mediante la interlocución de plataformas reconocidas por la sociedad hegemónica no solo no invalida, sino que refuerza la tesis de la ventriloquia. Becker sí muestra cómo uno de los grandes méritos de la FEI fue trasladar los conflictos agrarios del ámbito de lo local y de lo privado (las haciendas) al público-nacional.

Las leyes del Estado fueron “un primer paso para la superación del modelo de administración étnica desde las haciendas, debían regir sobre la ley de la costumbre y reconocer a la población indígena como ciudadanos con derechos civiles, políticos y sociales” (Kaltmeier 2007, 85). La Ley de Comunas y el Estatuto de las Comunidades Campesinas (1937), así como el Código del Trabajo (1938), surgieron cuando el Estado legalizó a los sindicatos y a las asociaciones gremiales, fruto de un clima de presión obrera y campesina, agudizado ya durante los años veinte. La Ley de Comunas quería democratizar la elección de dirigencias (los ‘cabildos’), permitía el reconocimiento jurídico de las comunidades libres (las ubicadas al margen de las haciendas) y “funcionó como un mecanismo tendente a evitar el despojo de las tierras comunes por parte de los latifundistas” (Figuroa 1994, 69). El Código del Trabajo (1938) exigía remunerar con un salario el trabajo en las haciendas, prohibía explotar laboralmente a menores de 14 años, sancionaba la legitimidad de la tenencia cedida al usufructo de las familias campesinas asentadas en los fundos y blindaba su acceso a los diferentes recursos de las haciendas (aguas, pastos), entre otros reconocimientos (Tuaza 2010, 476-478; 2011a, 115-116). Ante el reiterado incumplimiento del Código y el frecuente sabotaje de gamonales y de pobladores blanco-mestizos de las parroquias a que se constituyeran comunas legales, la FEI centró su labor en informar a la población indígena sobre sus derechos para, a partir de ahí, fomentar su organización.

Me parece que lo más llamativo de estas experiencias es que reforzaron las identidades indias en lugar de disolverlas; en vez de fortalecer la constitución de una comunidad imaginada nacional mestiza, desataron procesos de reafirmación (y reinención) identitaria indígena. Esto permite reflexionar sobre la importancia de los diferentes modelos de intervención indigenista –particularmente en el campo formativo– para conformar liderazgos que jugarían, a futuro, un rol clave en la lucha por la tierra y en construir un

sujeto de acción colectiva amparado bajo el paraguas de lo indígena. De hecho, “la sola existencia de líderes indígenas educados y productores de sus propios discursos de poder [será], en sí, una demostración ante la sociedad nacional de que los indios ya no son brutos e ignorantes” (Cervone 1999, 53). Muchos contribuyeron, con adoctrinamiento estratégico, a cristalizar esa élite de intelectuales orgánicos que establecieron sindicatos, comunas y asociaciones, y que mediaron entre el mundo de los peones de hacienda y el de sus aliados externos contra la oligarquía terrateniente. Tanto los promotores católicos como los activistas de la FEI formaron engarces organizativos con las comunidades indígenas, apoyaron el tupido tejido de solidaridades domésticas y comunitarias, y promovieron a líderes, a menudo mediante dirigentes consuetudinarios.

Los resultados asimétricos de las reformas agrarias

Son prolijos los trabajos disponibles sobre el impacto de las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 en cuanto a la mutación estructural del espacio rural ecuatoriano, por lo que no me entretendré en ello.⁸ Baste recordar que, en 1954, fecha del primer censo agropecuario del país, el 2,1 % de las explotaciones –con más de un centenar de hectáreas cada una– acaparaba el 64,4 % de la superficie agrícola, mientras que las unidades inferiores a cinco hectáreas (el 73,1 % del total) tan solo controlaban el 7,2 % (tabla 2.1). La expansión de la frontera agrícola y –en mucha menor medida– la reforma redistributiva (circunscrita al área andina) se tradujeron en una notable reducción de los índices de concentración de la propiedad. Treinta años después, en 1984, las posesiones superiores al centenar de hectáreas no aglutinaban más del 34 % de la superficie agropecuaria; se había incrementado la importancia territorial de la mediana propiedad, de entre 20 y 100 hectáreas (con el 30 % en su haber), y los patrimonios inferiores a 20 hectáreas, con el 35,6 % de la superficie, habían experimentado un fuerte crecimiento (Chiriboga 1987, 6).

⁸ Véase Chiriboga (1987), Barsky (1988), Bretón (1997) y Goodwin (2016), entre otros. Además, en los capítulos 7 y 9 detallo las incidencias del proceso reformista en Cotopaxi (Toacazo) y Chimborazo, respectivamente.

Tabla 2.1. Evolución de la estructura agraria en Ecuador, 1954-2000

Tamaño de las unidades (ha)	1954 núm. de unidades	1974 núm. de unidades	2000 núm. de unidades	1954 (%)	1974 (%)	2000 (%)
Menos de 5	251 686	346 877	535 309	73,11	66,82	63,51
De 5 a 20	57 650	96 360	176 726	16,75	18,56	20,97
De 20 a 100	27 742	64 813	111 290	8,06	12,48	13,20
Más de 100	7 156	11 091	19 557	2,08	2,14	2,32
Total	354 234	519 141	842 882	100,00	100,00	100,00

Tamaño de las unidades (ha)	1954 (ha)	1974 (ha)	2000 (ha)	1954 (%)	1974 (%)	2000 (%)
Menos de 5	432 200	538 700	774 225	7,20	6,78	6,27
De 5 a 20	565 800	935 300	1 706 794	9,43	11,77	13,81
De 20 a 100	1 138 700	2 664 700	4 614 436	18,98	33,52	37,35
Más de 100	3 863 000	3 810 800	5 260 375	64,39	47,94	42,57
Total	5 999 700	7 949 500	12 355 830	100,00	100,00	100,00

Fuente: INEC (1954, 1974, 2000).

Es importante insistir en que esa aparente mayor equidad, que se debe básicamente al cultivo de nuevos territorios ubicados en las tierras bajas subtropicales y tropicales, es más ficticia que otra cosa. El Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (Ierac), en realidad, desmovilizó al campesinado, al fomentar la colonización y el acceso a la propiedad de los huasipungueros serranos.⁹ Aceleró la disolución y posterior redistribución de las haciendas tradicionales con dificultades para adecuarse a las necesidades modernizantes impuestas por la coyuntura desarrollista, pero garantizó la reconversión sobre las mejores tierras de aquellas susceptibles de transformarse en unidades capitalizadas que se orientaban al mercado urbano interior o a la exportación.

⁹ La pervivencia de las haciendas explica la existencia, hasta la década los sesenta, de numerosos vínculos ('precarios', en el lenguaje de la época) entre las economías campesinas y los hacendados. Esos vínculos, el más importante de los cuales era el huasipungo (del quichua *wasi* -casa- y *pungo* -puerta-), se fundamentaban en que los terratenientes obtuvieran rentas en trabajo a cambio de permitir a campesinos y campesinas acceder a lotes de tierra y otras utilidades del fundo. Empleo el término 'precaristas' para designar al conjunto campesino vinculado con la hacienda por medio de la amplia diversidad de relaciones de producción no salariales entonces existentes.

Desde la perspectiva indígena-campesina, la reforma contrajo mucho la demanda de mano de obra, debido a que se rompieron sus vínculos con las haciendas supervivientes (a menudo fuertemente mecanizadas), se perdió el acceso a otros recursos (y a otros pisos ecológicos) de los antiguos latifundios y se aceleraron sus procesos de diferenciación interna. Lo más habitual fue que se redistribuyeran las peores tierras (laderas, erosionables y de escasa vocación agrícola). Estas entrarían, con el paso de los años, en una lenta pero continua minifundización,¹⁰ dado el colapso con el que toparía la siguiente generación de exhuasipungueños, cuya única posibilidad de acceder a una parcela sería fragmentar los lotes entregados por el Ierac, u ocupar o sobreexplotar los pisos ecológicos más altos —los páramos—, sometidos hoy en día a una degradación considerable.

A grandes rasgos, la reforma agraria permitió ampliar la superficie agropecuaria (dos millones de hectáreas en solo veinte años), enmascarar las estadísticas sobre distribución real de la riqueza, procurar que se transformaran las grandes propiedades potencialmente viables, y estimular la movilidad económica y social de un campesinado cada vez más heterogéneo. Este último punto es muy importante para entender cómo se fue articulando el movimiento indígena en un contexto posreformista, en el que con la descomposición del régimen terrateniente terminó la vinculación orgánica del precarista con la hacienda y se insertó en los circuitos comerciales y en el mercado de trabajo regional y nacional. En ese escenario se intensificó la migración estacional de un pequeño campesinado indígena empujado por la presión demográfica sobre la tierra y por las esperanzas del auge petrolero de la década de los setenta. La naturaleza de ida y vuelta de esos flujos migratorios permitió que se mantuvieran los vínculos (afectivos, sociales, simbólicos y económicos) de quienes migraron con sus comunidades originarias. Este elemento, a su vez, permitió retroalimentar la base de las adscripciones identitarias locales sobre las que ir construyendo un nuevo sujeto colectivo panindígena.

¹⁰ Solo entre 1954 y 1974 (tabla 2.1), las unidades campesinas (consignadas en los censos como menores de 20 hectáreas) aumentaron globalmente en 133 901. En ese intervalo, el 66 % se minifundizó por debajo de las 5 hectáreas, al tiempo que el 34 % restante empezó a capitalizarse, con un promedio de 11,81 hectáreas por explotación.

El modo en que se concretó la reforma en los Andes deterioró, en el medio plazo, las condiciones de vida de buena parte de quienes, teóricamente, se beneficiarían. Las posibilidades que abrió la movilidad, en un escenario de expansión económica petrolera, se cortocircuitaron con la llegada de la crisis y la recesión en los años ochenta. Esto deslegitimó al Estado y condenó a parte importante de la población indígena serrana a reproducirse como grupos sociales marginales (Guerrero 2001, 207). Facilitó, a la vez, que ciertos sectores minoritarios dieran el salto hacia la capitalización-mercantilización de sus economías por disponer de ventajas comparativas de distinta índole: haber accedido a mejores y mayores porciones de tierra, como consecuencia de ser destinatarios directos de proyectos de desarrollo rural, o por el mayor acceso a la educación o a la formación profesional. Así se alimentó y se reforzó el selecto grupo de intelectuales orgánicos indígenas.¹¹ En términos generales, el proceso ensanchó las desigualdades existentes. La reforma agraria amplió los mercados de tierras y creó oportunidades para que algunas familias indígenas compraran e incluso acumularan terrenos (Goodwin 2016). Sin embargo, para el grueso de la población indígena-campesina, la dislocación de sus economías tras la reforma obligó a buscar fuera del ámbito doméstico los complementos necesarios para garantizar su supervivencia.

Que se eliminara el huasipungo y terminara la dominación hacendataria tampoco impidió que se redefinieran y se reacomodaran las jerarquías raciales. Como señala Amalia Pallares (2002, 37), al rearticularse las relaciones de producción se reorganizó la racialización de los sectores subalternos. En ese ámbito, Carola Lentz (1997) se refiere al impacto de la migración temporal de integrantes de comunas chimboracenses a las plantaciones de caña de la Costa para construir un sujeto colectivo ‘indígena’, por encima de las adscripciones identitarias locales, pues todos eran allí discriminados como ‘indios’ independientemente de su comunidad, parroquia o cantón de origen. La reforma agraria marcó así un parteaguas en la evolución social de los Andes ecuatorianos, en tanto

¹¹ En el esquema de intermediación con el Estado y el aparato del desarrollo, inaugurado tras el desplazamiento de los terratenientes, los líderes y lideresas indígenas adquirieron nuevos y valiosísimos conocimientos en su colaboración con las organizaciones e instituciones interventoras. Ahí fue cuando empezaron a demandar cotas de control sobre la planificación y la ejecución de los programas de desarrollo rural en que participaban (Pallares 2002, 41; Guerrero 1995, 11).

que, gracias a la aceleración que supuso la integración de las comunidades indígenas al mercado y al Estado, “la conciencia de pertenecer a un grupo ‘nosotros’, que inicialmente era definido en el ámbito local”, se transformó “en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas” (Lentz 2000, 226). De ese modo, se fue reedificando la frontera étnica, al tiempo que se cimentaba una identidad y un proyecto común para las nacionalidades indígenas.

La población rural indígena emigró tras la reforma agraria menos con carácter definitivo que la blanco-mestiza, por lo que muchas parroquias andinas experimentaron, entre 1962 y 1990, un proceso de indianización, responsable también de la fiebre etnicista que recorrió de norte a sur el callejón interandino a partir de las etapas finales de la lucha por la tierra (Zamosc 1995, 25).¹² El énfasis en la reivindicación étnico-comunitaria durante las décadas de los ochenta y los noventa, por tanto, puede entenderse como respuesta, desde esos espacios (re) indianizados, a la decepción por los resultados de las reformas agrarias en términos económicos. Como apuntó Tania Korovkin (1993, 5), esa intervención no estuvo a la altura de las expectativas que generó entre el campesinado, por lo que desató “una tendencia para el desarrollo de organizaciones autónomas al margen de la red organizativa controlada por el gobierno y, además, una proliferación de conflictos entre las organizaciones patrocinadas por el Estado y sus supuestos benefactores”. Esa tendencia se fortaleció por otro efecto colateral de la disolución de las haciendas: la profusión legal de organizaciones de base (sobre todo comunas y cooperativas) con personería jurídica, que las facultaba para obtener algunos servicios mínimos del Estado (escuelas o, a veces, precarios centros de asistencia sanitaria, por ejemplo).¹³

Queda claro que las limitaciones económicas de las reformas agrarias, desde el punto de vista de la redistribución real y efectiva de las tierras más productivas, no impiden reconocer su trascendencia en las transformaciones del medio rural andino. Las reformas liquidaron una

¹² La trayectoria en ese intervalo de la provincia de Chimborazo ilustra cómo la proliferación de organizaciones quichuas coincidía con una dinámica demográfica de despoblamiento mestizo de las cabeceras parroquiales.

¹³ El 39,4 % del total de las comunas y el 74,14 % del de las cooperativas constituidas en la Sierra entre 1911 y 1992 vieron la luz entre 1965 y 1984 (Zamosc 1995, 90-94).

estructura agraria conformada desde la segunda mitad del siglo xvii. Hablo de generaciones y generaciones de patrones que se reproducían para seguir siéndolo, y de generaciones y generaciones de indios mitayos, conciertos y huasipungueros cuyo universo vital difícilmente podía trascender los límites de las haciendas. Visto en perspectiva histórica, el salto que propiciaron es de proporciones formidables. El devenir de plataformas como la Conaie, surgidas en los intersticios de la ruralidad, difícilmente puede comprenderse sin considerar la significación profunda de las reformas y las dinámicas que acarrearón en la intermediación del Estado con el campesinado. El desmoronamiento del viejo régimen latifundista marcó un antes y un después que está en la base de un andamiaje organizativo cimentado en las luchas agrarias y en cuyo fortalecimiento jugaron *a posteriori*, ya en los años ochenta y noventa, un rol clave las agencias de desarrollo estatales, privadas y multilaterales.

Neoliberalismo y etnitización de la cuestión agraria

En relación con las áreas rurales y las políticas agrarias, el neoliberalismo se fue concretando en América Latina mediante tres grandes directrices: se desregularon los mercados de productos e insumos, consecuencia de la apertura comercial y la teoría de las ventajas comparativas; se liberalizó el mercado de tierras,¹⁴ y se sustituyó el paradigma de la reforma agraria por el del desarrollo rural integral (DRI), en un primer momento (años ochenta) y, en adelante, por el proyectismo de todo tipo como única vía de intervención. Con base en ello, la praxis del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos durante las dos últimas décadas del siglo xx vino marcada por el fin del ciclo reformista, la proliferación de ONG en medio del repliegue del Estado, una gran dispersión paradigmática y una deriva etnicista en sus planteamientos. Es necesario ir por partes, punto por punto, marcando las etapas del camino, desde que se relegó la reforma agraria, hasta que se conformó

¹⁴ Ese fue el espíritu, por ejemplo, de las nuevas legislaciones agrarias de México (1992), Perú (1993), Ecuador (1994) o Bolivia (1996), promovidas por los respectivos regímenes neoliberales para incentivar la afluencia de capitales privados al sector, aun a costa de ensanchar la brecha de exclusión de los pequeños campesinos.

un modelo etnófago de relaciones entre el aparato del desarrollo y las organizaciones indígena-campesinas del callejón interandino.

Parto de la apuesta por los proyectos DRI como alternativa a la reforma agraria, hecho consumado a finales de los setenta. Implicó abandonar la pretensión de transformar de manera global la sociedad rural, en aras de actuaciones parciales y circunscritas a determinados grupos de productores (Grindle 1986), al tiempo que abrió una puerta a privatizar las actuaciones en materia de desarrollo. De hecho, desde el momento en que el DRI suponía renunciar a la utopía de un cambio estructural en favor de los proyectos de actuación inmediata y focalizada (Cloke y Little 1990), era compatible con la nueva economía institucional. Quiero remarcar que no es tanto el resultado tangible de los DRI¹⁵ sino el hecho innegable de que sirvieron de coartada para abandonar la problemática de la distribución de la tierra. En nombre del desarrollo rural, y asumiendo tácitamente el fin del ciclo reformista, casi todas las intervenciones eludieron esta cuestión: los proyectos DRI, pioneros de la nueva coyuntura, ni siquiera la mencionaban, pues la consideraban (por activa o por pasiva) un asunto obsoleto. Si a esto se añade el contexto crítico de la década de los ochenta y la merma financiera del Estado para impulsarlos, es explicable que hayan perdido protagonismo como agentes potenciadores del desarrollo rural en beneficio de las ONG, multiplicadas y sobredimensionadas a la sombra de un ajuste económico que limitó sobremanera el margen de maniobra y la capacidad de los poderes públicos.

La proliferación de esas agencias fue llenando el vacío que dejó el Estado; ejercieron como eslabones intermedios de la 'cadena de la ayuda' (Sogge 2004), y consolidaron nuevas formas de cooptación y clientelismo. Partiendo de esa realidad, el modelo de cooperación de las postrimerías del siglo xx, fundamentado en buena parte en la actuación de las ONG, se convirtió en la contraparte neoliberal de las políticas

¹⁵ Los logros de los DRI ecuatorianos fueron modestos, tal como se ha manifestado en diferentes investigaciones. En el caso del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (Foderuma), por ejemplo, Tania Korovkin enfatizó de qué manera fue concebido de 1978 a 1984 como sucedáneo tecnocrático de la reforma agraria. En teoría, Foderuma pretendía prestar asistencia financiera a los sectores menos favorecidos del campesinado; en la práctica, en cambio, la limitación de sus fondos lo hizo prácticamente inoperante a gran escala (Korovkin 1997, 38). Resultados similares obtuvieron Luciano Martínez Valle y Alex Barril (1995) en su trabajo sobre el Programa Nacional de Desarrollo Rural (Pronader) operativo en la década de los noventa.

sociales en muchos países de América Latina. Es verdad que la presencia de ONG en la región no era nueva, y que, en Ecuador, algunas de las más importantes se remontan a los tiempos de la lucha por la tierra; lo novedoso fue su entrada masiva en escena a partir de los inicios de la década de los ochenta. Casi tres cuartas partes (el 72,5 %) de las que aparecieron en el país durante el siglo xx (hasta 1995) vieron la luz entre 1981 y 1994, mientras se pusieron en marcha políticas de ajuste ensayadas desde 1982 (León 1998). Ese brusco cambio de contexto también incidió sobre las ONG de mayor solera, pues tuvieron que afrontar un proceso intenso de redefinir sus prioridades y sus métodos para adaptarse al nuevo signo de los tiempos. Es remarcable, en este sentido, el giro de muchas agencias históricas del área andina (Ecuador, Perú y Bolivia), al pasar de unas actitudes rupturistas y contestatarias, propias de los setenta, a otras participativas (¿acomodaticias?) con la ortodoxia dominante en la década siguiente.

Durante la época de las reformas agrarias y los primeros programas DRI, las ONG “contestaban la acción gubernamental, buscando ampliar la base social de los programas públicos”. Su actuación se diferenciaba de la de los organismos oficiales “no tanto por el modelo de desarrollo que impulsaban sino por el énfasis dado a la organización social, a la capacitación y politización” (Chiriboga 1995, 18). Un amplio elenco de ONG, en esa tesitura, se definía prácticamente como organizaciones anti-Estado, en la medida en que lo consideraban el representante de los grupos dominantes. Fue notoria la impronta de su quehacer sobre las organizaciones sociales, por su apoyo financiero y logístico (Zamosc 2007, 16), así como porque ideologizaron a buena parte de su dirigencia. Como apunta Joanne Rappaport (2005) acerca de la experiencia colombiana, este tipo de actores devinieron orgánicos y funcionales para consolidar los movimientos indígenas.

Desde mediados de los años ochenta, sin embargo, esa orientación fue paulatina y silenciosamente sustituida por otra, marcada por la insistencia en colaborar, concertar, intermediar en los procesos sociales y distanciarse de la política formal, considerada “un campo externo de las ONG” (Chiriboga 1995, 39). Esa mutación pudo darse a pesar del propio código ético de muchos responsables locales de ONG. Las financieras externas (habitualmente europeas o norteamericanas) impusieron

las temáticas, los plazos, las orientaciones políticamente correctas de los proyectos, incluso las formas de evaluarlos (cuando no a los evaluadores). De ese modo, la economía política del neoliberalismo exigió a las viejas ONG repensar y replantear sus relaciones con el Estado, con el mercado y con la población beneficiada.

El paradigma de intervención que representa el modelo de las ONG se constituyó en una suerte de antiparadigma o, si se prefiere, de no paradigma. Se generaron tantos modelos de actuación sobre la sociedad rural como agencias de desarrollo, y era sencillo encontrar comunidades campesinas en cuyo espacio trabajaba una multiplicidad inusitada de ONG.¹⁶ Esto propició, junto a la yuxtaposición consiguiente de otras tantas pequeñas estructuras burocrático-administrativas, que se superpusieran, sobre la misma base social, proyectos ejecutados desde orientaciones con frecuencia contrapuestas (desde la agroecología a la revolución verde, desde el fortalecimiento organizativo hasta la capacitación empresarial, pasando por todas las modas imaginables). Semejante heterogeneidad fomentó todo tipo de reticencias a colaborar, aunque solo fuera por la simple incompatibilidad programática. Contribuyó a equiparar, además, el comportamiento de las ONG con el de cualquier empresa de servicios, dada su necesidad de competir en un mercado (el de la cooperación internacional) caracterizado por los limitados medios financieros disponibles en relación con las ingentes necesidades de la empresa (el desarrollo convencionalmente entendido). De ahí la descarnada contienda interinstitucional para hacerse con los recursos en juego, incitando rivalidades y distinciones.

Con el declive del ciclo reformista, de 1980 en adelante, el Estado primero y las ONG después cumplieron, mediante los DRI, un papel muy activo para articular OSG como contrapartes de sus proyectos. La razón última tiene que ver con el hecho de que estas plataformas eran estructuras manejables –ni muy pequeñas ni excesivamente grandes–, aparentemente bien coordinadas con las bases que las integran y que, a juzgar al menos por la retórica de sus líderes, condensaban todas las

¹⁶ Sirvan como muestra los siguientes ejemplos chimboracenses: 35 ONG en el cantón Guamote entre 1985 y 1996 (CESA 1997, 86); 29 en la parroquia indígena de Cacha a finales de 1989 (Bretón 2001, 168), y hasta 60 agencias (récord nacional) solo en la parroquia San Juan por esos mismos años (Bebbington et al. 1992, 194).

virtudes del comunitarismo con que tantas veces las posiciones idealistas han estereotipado al campesinado andino. Esta opción, fundamentada en este tipo de apriorismo y sin ninguna investigación de base de corte etnográfico que la avalara, allanó el camino hacia la etnificación de las inversiones en desarrollo rural.

Basta el ejemplo de mis hallazgos. Cuando al indagar sobre la relación entre las ONG y el andamiaje organizativo indígena, con base en una muestra de 170 agencias interventoras con 405 proyectos activos de desarrollo rural, a finales de la década de los noventa (Bretón 2001, 2002), constaté la sólida tendencia a concentrar las inversiones en las parroquias con mayor población indígena de la Sierra. A pesar de que la pobreza rural se encontraba redistribuida a lo largo del callejón interandino, parecía que los espacios rurales mayoritariamente quichuas eran los principales beneficiarios de la cooperación al desarrollo. De manera lógica, los ámbitos más visitados por las ONG y con mayor población indígena presentaban mayor densidad organizativa, medida tanto en el número como en la fortaleza aparente de sus OSG. La relación causal quedó demostrada en el estudio: el efecto de atracción que la etnicidad ejercía sobre las ONG, y que se traducía en su concentración sobre las zonas de predominio quichua, coadyuvó un rápido proceso de fortalecimiento organizativo sobre el medio rural. Este fue consecuencia de la forma de operar de las agencias de desarrollo y sirvió para que algunos investigadores vinculados al Banco Mundial concluyeran que una de las características del campesinado indígena era su alta densidad en capital social. Por ende, fomentarlo debía ser una de las prioridades del aparato del desarrollo, en aras de alcanzar el empoderamiento y mejorar las condiciones de vida de esa población rural étnicamente diferenciada (Bebbington y Carroll 2000).

La realidad, sin embargo, distaba mucho de esa imagen edulcorada de las OSG. Hacen falta más trabajos etnográficos e históricos sobre su naturaleza, sobre el complejo haz de relaciones que se han entretejido entre las dirigencias y las bases, así como sobre los vínculos entre esas dirigencias-mediadoras y las agencias de desarrollo. Por el momento, a partir de mi experiencia de campo y de las aportaciones de Luciano Martínez Valle (2006), puedo afirmar que buena parte de las OSG se constituyeron gracias a la promoción, apoyo e inducción de instituciones foráneas ligadas

a programas de desarrollo, lo cual significa que las motivaciones para su existencia eran externas; abarcaban desde la puesta en funcionamiento de proyectos productivos hasta el proselitismo religioso. Además, cada OSG competía con otras por mantener e incrementar su 'clientela' (sus bases), y se producían desencuentros, desavenencias, rupturas, escisiones y conflictos. Por último, su dependencia funcional de la obtención de recursos del aparato del desarrollo comportó, en muchos casos, sustituir o reconvertir, de forma paulatina, a una dirigencia indígena militante, ideologizada e identificada con perfiles político-reivindicativos, por otra de mediadores-profesionales de carácter más tecnocrático. Esta última se interesaba prioritariamente por las características y la envergadura de los proyectos a implementar, más que por un cuestionamiento del modelo proyectista o el prolongado abandono del Estado de sus obligaciones sociales (figura 2.1). Todo ello ejerció un poderoso influjo para modular las reivindicaciones del movimiento indígena hacia andariveles asumibles por el modelo hegemónico.

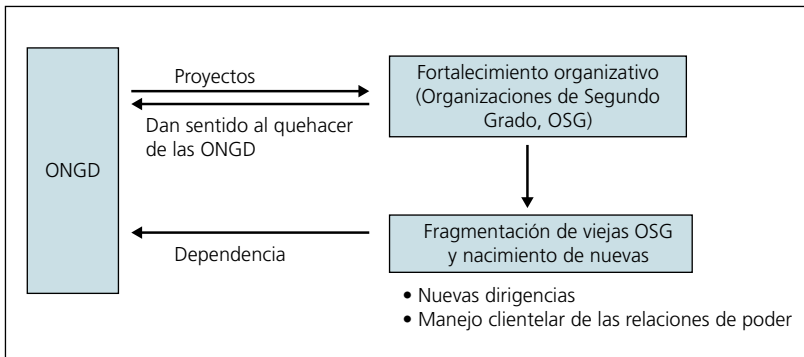


Figura 2.1. Interdependencia entre ONG de desarrollo y OSG indígenas en el medio rural.

Etnofagia y multiculturalismo neoliberal

Antes de pasar a un breve epílogo sobre el escenario resbaladizo que se conformó para las organizaciones étnicas en la presidencia de Rafael Correa, trataré de anudar, en cuatro reflexiones abiertas, los principales hilos sueltos que la madeja de la etnificación del desarrollo fue dejando en relación con el discurso, las prácticas y la representatividad del movimiento indígena y de su dirigencia.

- I. Más allá de sus limitados resultados redistributivos, la reforma agraria representó un punto de inflexión fundamental en los Andes ecuatorianos. Liquidar un sistema de explotación –el régimen de hacienda– de más de tres siglos de existencia supuso un desbordamiento de unas proporciones extraordinarias. No se puede explicar cómo se articuló el movimiento indígena sin entender las implicaciones de todo tipo que acarreó el proceso reformista y las dinámicas que desató. Ya en la década de los setenta, la lucha por la tierra y las estrategias que generó –concatenación de un tupido andamiaje organizativo con capacidad para aglutinar la acción colectiva del campesinado indígena– están en la base de la politización de la etnicidad.

En ese transcurso, jugó un papel fundamental la dirigencia que tomó las riendas de las organizaciones –a caballo entre las demandas campesinistas y las reivindicaciones étnicas por el respeto, la ciudadanía y contra el racismo– y fue hilvanando un discurso político propio, cada vez más independiente del de sus aliados externos. El rol de estos últimos –catequistas, sacerdotes y técnicos vinculados a la teología de la liberación, así como militantes de la FEI– fue clave para conformar esa mirada de intelectualidad orgánica quichua. Esa relación se retroalimentó por mucho tiempo, pues una parte importante de las agencias de cooperación que focalizaron su interés en el mundo indígena hicieron del fortalecimiento organizativo una bandera de su labor sobre el terreno.

- II. El movimiento indígena demostró una gran capacidad de contestación ante los intentos zigzagueantes de imponer ajustes de alto coste social. No pudo evitarlos, pero sí indujo avances significativos en la

senda de los derechos colectivos: desde reconocimientos constitucionales de gran poder simbólico (el de la naturaleza pluricultural y multiétnica del Estado es uno de ellos) hasta insertar destacados intelectuales indígenas en la gestión de las políticas públicas, no solo en los ámbitos municipales (alcaldías) y provinciales (prefecturas), sino en algunas de las más altas magistraturas del Estado (ministerios como el de Relaciones Exteriores y el de Agricultura, en su momento más álgido, en el arranque del gobierno de Gutiérrez).

Las fortalezas de la Conaie, junto con la imagen que construyó y publicó a escala internacional, hicieron de la indianidad un poderoso imán para atraer recursos y proyectos sobre las parroquias quichuas de los Andes. Las organizaciones fueron perdiendo perfil como plataformas de lucha y reivindicación para ganar peso como contrapartes de las agencias de desarrollo. Poco a poco, las demandas de hondo calado político, las que cuestionaron en su día la concentración de la tierra y la inevitabilidad del dogma neoliberal, cedieron terreno ante la lluvia fina del proyectismo, que terminó por imponer un campo de juego en el que el único margen de negociación del movimiento indígena se encuadró en el número y el monto de proyectos a ejecutar.

III. Todo ello se consumó mientras los cuadros dirigentes de la Conaie se institucionalizaban. Desde el manejo de los poderes locales hasta las cómodas oficinas de los ministerios o la gestión de ambiciosos programas del Banco Mundial, el grueso de la intelectualidad indígena del año 2000 tenía poco que ver con los liderazgos de tres décadas atrás. Las viejas dirigencias del tiempo de la reforma agraria fueron reemplazadas por nuevas generaciones de líderes emprendedores, con ribetes tecnocráticos barnizados de una identidad esencializada, en consonancia con el discurso *prêt-à-porter* del aparato del desarrollo. Se fueron convirtiendo, *de facto*, en parte funcional de un dispositivo de poder de corte neoliberal con una retórica cada vez más etnicista, con mayores dificultades para tender puentes con otros sectores sociales no definidos como indígenas, pero igual de golpeados por el neoliberalismo que la población quichua, y en una esfera de intereses que se alejaban de los problemas y las expectativas de la vida cotidiana de las comunidades.

IV. La etnificación de la cuestión agraria y la consiguiente concentración de recursos de la cooperación en ‘lo indígena’ y ‘lo andino’ implicó invisibilizar procesos que se consumaban, en paralelo, en otras zonas del país. Durante los noventa, la reconcentración de la tierra y el expolio campesino fueron rápidos e imperceptibles a los ojos de casi todos. Si bien la acumulación de la riqueza y la semiproletarización de la población indígena era notoria –y sigue siéndolo– en los enclaves de agricultura de invernadero de la Sierra (Korovkin 2005; Korovkin y Sanmiguel-Valderrama 2007; Martínez Valle 2019; Fransoi 2020), no es allí donde se acaparaban las mayores superficies agrícolas. Los nuevos terratenientes no se sentían atraídos por las tierras altas, sometidas a una sobreexplotación tenaz, con serios problemas de erosión y degradación de suelos.

Esa dimensión de la cuestión agraria se trasladó silenciosamente hacia las llanuras tropicales de la Costa. Se expandieron, de manera ilimitada, las grandes empresas bananeras y se ampliaron los emporios agroexportadores, donde estaban a la orden del día la precariedad laboral, la represión de cualquier iniciativa sindical, el trabajo infantil indiscriminado y la constitución de un verdadero lumpemproletariado sometido a una flexibilización y arbitrariedad brutal en los mecanismos de contratación (Martínez Valle 2003). Eso se dio con la aquiescencia de las autoridades y una ausencia notoria de ONG u organismos multilaterales de desarrollo. Tras el deslumbramiento de una visión edulcorada del movimiento indígena y sus logros, subyace el hecho innegable (aunque pocas veces reconocido) de que los índices de concentración de la tierra en el Ecuador parecen situarse muy cerca de los que justificaron en su día la reforma agraria (Martínez Valle 2014, 44).

La persistencia del neoindigenismo

Lucio Gutiérrez llegó a la Presidencia de la República gracias al apoyo del movimiento indígena en la contienda electoral de 2002. Mientras duró tal alianza, la Conaie disfrutó de cotas de poder insólitas por aquel entonces en toda América Latina para una plataforma étnica. Tras la

ruptura, en el verano de 2003 con la salida del Gobierno de los tres ministros vinculados a Pachakutik, la misma Conaie entró crisis. Una primera prueba de ello fueron los resultados escuálidos, rayando en el ridículo, que obtuvo el dirigente histórico Luis Macas en la primera vuelta de las elecciones de 2006 (Báez y Bretón 2006), y eso que era la primera vez en su historia en que el movimiento indígena presentaba a un intelectual propio (y de enorme prestigio) como candidato.¹⁷ Tal crisis se estaba configurando desde mucho tiempo atrás, solo que los oropeles del poder y la capacidad de gestionar recursos desde las diferentes instancias de la administración (Estado, prefecturas, municipios) la enmascaraban. Además, en la lógica del modelo cultural del neoliberalismo se pueden encontrar algunas claves para explicarla, tal como he tratado mostrar en la segunda mitad de este capítulo.

Uno de los logros más remarcables de las plataformas étnicas ecuatorianas ha sido la sanción constitucional (ya en 1998) de un conjunto de derechos de pueblos y nacionalidades, que situó al país a la vanguardia latinoamericana en relación con las políticas de reconocimiento.¹⁸ De alguna manera su clímax en la Constitución de 2008 supuso un punto de inflexión, en el sentido de que condensaba parte importante de los frutos acumulados en dos décadas de demandas y luchas articuladas alrededor del movimiento indígena. Al mismo tiempo, paradójicamente, se ubicaba en el inicio de una nueva coyuntura marcada por la crisis de representatividad de muchas de las organizaciones étnicas, con la Conaie a la cabeza.

Además de la dificultad para movilizar a sus bases, el hecho de que el presidente Rafael Correa liquidara la autonomía de entidades estatales, como el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) o la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib),

¹⁷ Luis Macas fue presidente de la Conaie en dos mandatos, uno iniciado en 1990 y otro en 2004; diputado nacional (1996-1998), y ministro de Agricultura durante los primeros seis meses de la presidencia de Gutiérrez. Originario de Saraguro, es una figura muy respetada dentro y fuera del movimiento indígena; pertenece a esa generación de líderes y lideresas (como Blanca Chancoso o Nina Pacari, por citar a dos de las más conocidas) que consolidaron a la Conaie y la proyectaron como la gran plataforma organizativa que fue durante los últimos lustros del siglo pasado.

¹⁸ Cosa distinta es incumplir no pocos preceptos constitucionales, no traducirlos en legislación secundaria que los haga operativos o adoptar medidas que los contradigan directamente. Sucede también con las disposiciones internacionales en favor de los pueblos indígenas, firmadas por el Estado pero escasamente atendidas en la práctica (Tuaza 2020).

dos de las instituciones icónicas controladas desde su creación por las plataformas indígenas, “es otra manifestación de la profundidad de esta crisis” (Martínez Novo 2009,177).¹⁹ La apertura constitucional a los derechos colectivos puede entenderse desde la lógica del multiculturalismo neoliberal (sobre todo en lo que atañe a la Constitución de 1998), si bien se desplegó en el país un gran esfuerzo de 2007 a 2017 por materializar un rearme del Estado en toda regla, confiriéndole un rol protagónico en la planificación nacional del desarrollo.²⁰ Eso se tradujo también en una mayor presencia de los poderes públicos en el medio rural, tras décadas de ausencia y de externalización de las intervenciones en manos de ONG y financieras multilaterales.

El detallado examen de Luis Alberto Tuaza (2011) sobre cómo se plasmaron estas directrices en Chimborazo indica de qué manera ese ‘retorno’ del Estado a las áreas de marcado predominio indígena se tradujo en programas de un impacto social nada desdeñable. Estos programas se evidenciaron en rubros como apoyar para construir viviendas; consolidar un ‘bono de desarrollo humano’ dirigido a paliar situaciones de recurrente pobreza; repartir canastas de alimentos, semillas e insumos agrícolas entre las unidades campesinas; abrir líneas de microcrédito en la banca pública; apoyar en los procesos de tramitación de títulos de propiedad de fincas y parcelas (requisito indispensable para acceder al crédito, por ejemplo); así como invertir en ítems muy sensibles en ese entorno, como la educación y la sanidad. A pesar de observar que no se beneficiaron solo los estratos poblacionales más

¹⁹ La Dineib fue creada en 1988 y estuvo mucho tiempo controlada por la Conaie. En febrero de 2009, el presidente Correa decidió colocarla bajo la autoridad del Gobierno, liquidando la autonomía del movimiento indígena en temas educativos. El Codenpe, por su parte, nació en diciembre de 1998, en respuesta a los cambios constitucionales que establecían la obligación del Estado de permitir a los pueblos y nacionalidades participar en la planificación, priorización de acciones y toma de decisiones en el Estado. Funcionó como una especie de ministerio de asuntos étnicos, en la medida en que era la instancia encargada de coordinar las intervenciones en desarrollo en el medio indígena. El vaciamiento de su capacidad coordinadora durante el mandato de Correa es notorio (Echeverría 2019). Sobre las turbulentas relaciones entre los gobiernos de la Revolución Ciudadana y el movimiento indígena ver también Herrera (2020, 257-262).

²⁰ Ahí queda la sustitución del Consejo Nacional de Modernización del Estado (Conam), espacio “de diseño de la agenda de privatización, desconcentración y reingeniería de las instituciones estatales” en el periodo neoliberal ortodoxo, por la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Estado (Senplades), nuevo organismo rector y coordinador de las políticas públicas que marcó “la intención gubernamental de abandonar la visión del Estado minimalista para relanzarlo como activo agente económico y social” (Ramírez y Minteguiga 2007, 91).

necesitados, Tuaza constata cómo una parte importante de las bases indígenas y de los cabildos comunitarios valoraron de forma positiva estas iniciativas, y advierte sobre las peculiaridades del aparataje generado a tenor de la intervención gubernamental.

Las políticas de gobierno son consideradas como las dádivas que vienen de lo alto, por lo que los beneficiarios están en la obligación de demostrarle la gratitud y lealtad. [...] En esta situación de intercambio de dones y práctica de la reciprocidad entre gobierno e indígenas y viceversa, al parecer no hay opción al debate en torno a los derechos. Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos ecuatorianos. Dado que es un favor que se recibe, no pueden reclamar o cuestionar, porque en el momento en que esto ocurra corren el riesgo de quedarse al margen de la providencia presidencial. Ese es el temor que aparece en las comunidades (Tuaza 2011b, 146).

Durante el régimen de la Revolución Ciudadana, en suma, el movimiento indígena vivió una etapa de fragmentación junto con la pérdida de cuotas de autonomía y representatividad política. La deriva etnicista de sus discursos fue despojando a la Conaie y a la Fenocin, las dos mayores organizaciones del país, de su capacidad de aglutinar demandas de carácter transversal, tanto de sectores campesinos indígenas como no indígenas (Henderson 2018). En el caso andino, el grueso de la base de esas dos plataformas lo constituyen pequeños productores que afrontan grandes dificultades para garantizar su propia reproducción social. Se trata de una masa de población indígena-campesina sobre la que el correísmo ensayó las mencionadas medidas de corte asistencialista, incapaces de solventar una situación alarmante de degradación de los recursos naturales (pérdida de suelos cultivables, asalto y desertización de los pisos ecológicos más altos, semiproletarización de la fuerza de trabajo). Su historia de subordinación, el abandono reiterado por parte del Estado y la constatación de que ni la reforma agraria ni la afluencia de agencias de cooperación revirtieron su situación precaria, convirtió a esas poblaciones en blanco fácil de nuevas formas de dominación a través de medidas clientelares. Desde otro ángulo, es interesante ver cómo los gobiernos correístas jugaron la carta de la división. Por un lado,

buscaron la alianza coyuntural con federaciones más pequeñas que la Conaie, como la Fenocin, a fin de erosionar el piso de aquella. Por otro, recuperaron la interlocución directa con comunidades y asociaciones de productores para concretar determinados proyectos (pasó con los programas de acceso a la vivienda o el de distribución de alimentos), y así fortalecieron a las juntas parroquiales y desgastaron más el rol potencial de las OSG indígenas.²¹

Ese tipo de política de corte clientelar no es nuevo en el Ecuador. Las medidas populistas de cooptación directa –mediante la entrega masiva de herramientas, insumos o lo que fuere, en contextos de una gran precariedad en el acceso a los recursos– fueron hábilmente manejadas durante la presidencia de Gutiérrez (2003-2005). Funcionaron como un mecanismo eficaz para dividir al movimiento indígena en un momento en el que el alejamiento de los líderes en relación con las demandas y expectativas de las bases era notorio. Después de eso, la puesta en marcha en el tiempo de la Revolución Ciudadana de un proyecto de vocación nacional –moderadamente redistributivo, pero redistributivo al fin y al cabo–, con ribetes populistas, *habitus* autoritarios y con tendencia a ocupar (controlar) todas las instancias de poder caracterizadas por una cierta autonomía en relación con la toma de decisiones centralizada del aparato del Estado, entró en colisión con los intereses de federaciones que, como la Conaie, hicieron suyos esos espacios. A ello hay que añadir los conflictos alrededor del control y la explotación de bienes estratégicos como la minería, el agua y los hidrocarburos, cuyos respectivos proyectos legislativos se diseñaron, según la Conaie, “sin la participación de los movimientos sociales”, lo cual reforzó “el papel del Estado central en el manejo de los recursos naturales a expensas de las comunidades” (Martínez Novo 2011, 175).

Más allá del desenlace, me interesa remarcar que este escenario de aparente desmovilización de las bases del movimiento y de fragmentación efectiva de este fue facilitado por décadas de proyectismo aplicado sobre el mundo indígena-campesino; por el énfasis cada vez más excluyente en la demanda de políticas de reconocimiento; así como por

²¹ Todo ello sin menoscabo de que muchas de esas organizaciones buscaron reforzarse al anclarse estratégicamente al proyecto correísta.

la diferenciación interna plasmada en la lejanía entre los intereses y el juego político de las dirigencias, y el sentir cotidiano de comuneros y comuneras de a pie. Ello no fue óbice para que tras el fin de la flamante burbuja petrolera de la primera década del nuevo siglo y dejada atrás la Revolución Ciudadana, cuando el gobierno de Lenín Moreno adoptó un paquete de medidas fácilmente etiquetables como ‘neoliberales’, se destapara la caja de los truenos y volvieron a darse las condiciones de un resurgimiento de la Conaie como punta de lanza de la protesta y actor-negociador frente al Estado.²²

Adenda: breves notas sobre autonomía indígena

El movimiento indígena ecuatoriano responde a una realidad étnica y regional heterogénea, lo que explica la evolución dispareja de sus reclamos: las tendencias agraristas-campesinistas, herederas de las tradiciones organizativas andinas, frente al énfasis en la territorialidad de los pueblos de las tierras bajas tropicales y subtropicales (Costa y Amazonía). Los procesos seculares de la integración de cada colectivo (temprana, tardía, central o periférica) al Estado (colonial o republicano) han conformado diferencias sustanciales en el tipo y modulación de sus demandas.

En los Andes, estas se canalizaron históricamente alrededor de la mejora en las condiciones de vida de los campesinos (entre 1930 y 1960) y del acceso a la tierra (de 1960 en adelante), así como a servicios estatales de salud y educación. Se ha insistido en cómo, con la efervescencia de la reforma agraria, debido a que se fortalecieron sus procesos organizativos, los pueblos indígenas fueron incorporando referentes identitarios en sus demandas al Estado. Con todo, más allá de la comunidad campesina era

²² Lo ha señalado Santiago Ortiz (2020, 93-94):

Con una población diversa territorial, social, religiosa y culturalmente, el movimiento indígena de 2019 no es el mismo que el del siglo anterior, pero retiene su identidad indígena articulado por la Conaie, y su presencia política a través de los gobiernos locales que ganaron con su brazo político, Pachakutik, en las últimas tres décadas. Esta identidad se activó contra el neoliberalismo en los noventa y contra las medidas fondomonetaristas hoy, pero tiene un conflicto de largo plazo contra las formas de opresión étnica, no superado frente al avance de los derechos colectivos y la declaración de Estado Plurinacional en la Constitución del 2008.

difícil establecer algo parecido a territorios étnicos autónomos, porque lo indígena y lo no indígena estaban (y están) espacialmente muy entremezclados. En este sentido, en los Andes del Ecuador, las alusiones –escasas, aunque existentes– a la noción de autonomía se vinculan con la comunidad. El Ecuarunari (filial andina de la Conaie) articuló un discurso de autonomía frente al Estado en términos de derechos colectivos (incluyendo, ya en los noventa, el ejercicio de la justicia indígena).

En este punto conviene recordar que, desde la Ley de Comunas de 1937, el Estado ecuatoriano reconoce esa forma de organización campesina. De hecho, una de las razones de ser del Ecuarunari, desde su fundación (1972), era facilitar la formación de comunas para acceder a la titularidad de tierras y que los comuneros pudieran apropiarse de ellas (Sánchez-Parga 2010). El problema posterior de ese modelo comunitario es complejo y contradictorio. Por un lado, porque mientras el avance en la mercantilización de las economías campesinas profundizaba la consiguiente crisis de la gestión comunitaria de recursos como la tierra (Martínez Valle 2002a), la comunidad iba adquiriendo un contenido identitario de gran fuerza simbólica (Guerrero y Ospina 2003). Por otro, porque la afluencia de ONG sobre el medio indígena-campesino, propia de los noventa, al concentrar sus intervenciones sobre poblaciones específicamente indígenas, propició la etnitización de los discursos del movimiento, y subordinó a la comunidad en el ámbito de las OSG primero, y en las juntas parroquiales después.²³

En realidad, las demandas próximas a la noción de autonomía *strictu sensu* se desarrollaron desde la Amazonía. De la convergencia de las organizaciones amazónicas (la Confeniae se fundó en 1980) con las andinas (a través de la Conaie) cuajó una idea de autodeterminación más vinculada al territorio, en un sentido amplio y culturalmente definido, que a la tierra. Un evento remarcable fue la marcha de pueblos indígenas amazónicos de 1991, que el 23 de abril llegó a Quito para exigir que se legalizaran sus territorios. Así se inició un periodo de negociaciones,

²³ En el caso de las OSG, porque fueron las estructuras preferidas por las ONG como contrapartes de sus proyectos de desarrollo (cuestión de alcance y economías de escala). En el de las juntas parroquiales, porque la Constitución de 1998 abrió las puertas para que se convirtieran en entes democráticos dotados con presupuesto (Ley Orgánica de 2001), capaces de participar en proyectos de intervención de alcance local y de secuestrar, en buena parte, ese rol a las OSG.

luego del cual el Estado reconoció ese derecho sobre 1 159 525 hectáreas. El Estado, eso sí, se reservó la propiedad del subsuelo y evitó reclamos sobre el manejo de los recursos naturales, principalmente el petróleo (Cordero 2018, 138). Tras esa titulación, y con la impronta de Díaz-Polanco (1997) y la influencia de las nociones autonomistas que llegaban de Chiapas (Illaquiche 2001), se situó explícitamente el tema de la autonomía en el elenco reivindicativo de las élites indígenas de la Conaie. Su capacidad de influencia y negociación se tradujo en el reconocimiento constitucional, en 1998, de las llamadas circunscripciones territoriales indígenas (CTI), espacios sobre los que se ejercería teóricamente un notable grado de autonomía mediante formas de organización y autoridades consuetudinarias. Quedó pendiente, sin embargo, una ley habilitante que estableciera sus atribuciones pero que nunca llegó, por lo que no fue posible avanzar en el ejercicio de la autonomía en términos de reconocimiento estatal. Esto hizo que el movimiento indígena aprovechara las figuras convencionales de poder territorial (juntas parroquiales, municipios e incluso prefecturas provinciales) como instancias para acceder a la gestión local-regional (Cameron 2009).

En términos de derechos colectivos, la gestión de Rafael Correa empezó con buen pie. La nueva Constitución de 2008 reconoció la naturaleza plurinacional del Estado y volvió a sancionar la posibilidad de instituir CTI. En adelante, sin embargo, las relaciones del régimen con los movimientos sociales, en especial con el indígena, fueron deteriorándose. Las razones son complejas, pero pueden sintetizarse en que el Estado apostó por el extractivismo como estrategia para obtener recursos. De esta manera, vulneró el derecho a consulta previa establecido por el Convenio 169 de la OIT.²⁴ Además, tendió a cooptar las instancias de gestión autónomas conquistadas por las organizaciones étnicas durante las dos décadas precedentes. Con todo, en 2010 se aprobó el Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización (Cootad). El Cootad estableció un régimen de gobiernos autónomos descentralizados (GAD) –pensado para juntas parroquiales o concejos municipales–, que contemplaba, también, crear CTI. Limitó, eso sí, el potencial de las CTI respecto a la división administrativa

²⁴ Ratificado por Ecuador el 15 de mayo de 1988.

del Estado. Podían solicitarse solo en las unidades existentes con mayoría de población indígena o articularse con la fusión de varias para conformar una nueva circunscripción. Eso marcó los márgenes del ejercicio de cualquier forma de autonomía, que se ciñó a intentos bienintencionados y voluntariosos en los territorios titulados, en cualquier caso, sin violentar la división preestablecida. De ese modo, se avanzó en delimitar territorios colectivos amazónicos (7 473 500 hectáreas acumuladas de 1992 a 2017) y costeños (247 087 hectáreas) sin modificar la estructura territorial vigente.

La imposibilidad real de constituir hasta 2020 una sola CTI ha generado, particularmente en la Amazonía, todo tipo de estrategias por parte de los grupos implicados. Desde demandas de ‘nuevas’ nacionalidades indígenas,²⁵ hasta intentos de ejercicio oficioso de una suerte de autonomía informal (y muy limitada) sobre territorios titulados,²⁶ pasando por procesos de colonización de espacios por poblaciones indígenas, en una estrategia planificada de ocupación en pos de su ulterior reversión por parte del Estado. Los andoa de Pastaza son un caso emblemático de etnogénesis directamente relacionado con la posibilidad que su reconocimiento les brindaba para gestionar las regalías de la explotación del subsuelo de su territorio, licitado a una petrolera (Caballero 2014).

Los quichuas adyacentes a la frontera con Perú, también en Pastaza, representan otro tipo de casuística. Dado que, en los noventa, el reconocimiento territorial dependía de que los grupos étnicos acreditaran una ocupación efectiva, la franja de la cuenca baja del río Curaray, colindante con el contorno meridional del Parque Nacional Yasuní (creado en 1979), quedó fuera del paquete de tierras transferidas, pues no se constató allí la presencia de asentamientos. A partir de ese momento, un sector hegemónico de las élites quichuas regionales desplegó un proceso para ocupar esa zona mediante una red de pequeñas comunidades creadas *ex novo* y habitadas por familias nativas procedentes de selva arriba. Esas comunidades, en el transcurso de algo más de 15 años, gestionaron recursos de proyectos de desarrollo de corte ambientalista (financiados,

²⁵ Habitualmente desgajadas del gran tronco común quichua-amazónico, como los zápara, shiwiar y andoa,

²⁶ Ejemplos notables los brindan los quichuas de Sarayaku, en Pastaza, y los shuar de Morona-Santiago (García 2018).

entre otros, por el Banco Mundial), esgrimieron exitosamente discursos anclados en la ‘ancestrabilidad’ de su relación con el territorio y obtuvieron su personería jurídica como OSG (2008). Al fin lograron, en 2011, que se les transfirieran casi 200 000 hectáreas en propiedad, la mayor concesión del Estado a los pueblos indígenas desde 1992 (Martínez Sastre 2015). Todo ello aconteció, curiosamente, donde están las últimas grandes reservas petroleras del país, en pleno ímpetu neoextractivista del correísmo. Con base en unos discursos y unas prácticas políticamente correctas, las élites nativas capitanearon un proceso que, *de facto*, ocultaba a los usufructuarios legítimos de ese territorio: los exiguos grupos cazadores-recolectores allí recluidos. Más allá de estos casos en los que la identidad sirve como herramienta de acceso a recursos bajo la Revolución Ciudadana, el panorama del ejercicio de cualquier otra noción más integral y plena de la autonomía, a pesar de los esperanzadores avances plasmados en la Constitución, no puede ser más decepcionante.

La experiencia ecuatoriana muestra cómo el multiculturalismo etnográfico es un fenómeno que atraviesa transversalmente la gestión pública de lo étnico y los derechos ciudadanos, desde los tiempos de ‘la larga noche neoliberal’ –como la llamó Correa– hasta la etapa de los gobiernos de la nueva izquierda de inicios del siglo XXI. El proyectismo, bien sea en manos de ONG y financieras multilaterales o en manos del Estado (como sucedió con la Revolución Ciudadana), ha sido el único punto de fuga que las políticas públicas han dejado como campo de actuación y negociación de las plataformas étnicas y campesinas. En el tema concreto de las demandas de autonomía, se ha traducido en reconocer una figura constitucional –las CTI–, cuya conformación no ha sido posible por la falta de voluntad política real. En el mejor de los casos, se han tolerado maneras informales de ejercicio de cuotas de autonomía (justicia, autoridades consuetudinarias, manejo de un territorio al margen del control del subsuelo, etc.), siempre cuestionadas o invisibilizadas por el Estado.



Serie *Andes*, de Eduardo Kingman Garcés.

SEGUNDA PARTE
INDIGENISMOS, ETNOFAGIA
Y REPRESENTACIÓN

El desarrollo se ha convertido en un sector de actividad económica del mismo tipo que el turismo, la informática o el asesoramiento de empresas y están en juego demasiados intereses para que pueda decretarse su fin. Efectivamente, ¿cómo podrían contarse todos los que viven de la administración del ‘desarrollo’? Funcionarios del Banco Mundial y del PNUD, pero también todos los que, sobre el terreno o en las oficinas, gestionan los proyectos o los programas de ‘desarrollo’ para Unicef, la FAO, la OMS, la Unesco, la OIT, por no citar más que a las grandes agencias de la ONU. Si añadimos, además, a todos aquellos que, en el Norte y el Sur, trabajan en los ministerios de Cooperación con fondos que los gobernantes continúan asignando al ‘desarrollo’: burócratas y expertos, voluntarios, instructores agrarios, animadores, organizadores, formadores, agrónomos, agentes forestales, ingenieros hidráulicos, planificadores, agentes sanitarios, etc. ¿Quién será capaz de contar a los miembros permanentes y voluntarios movilizados por los millares de ONG con sus responsables de relaciones públicas, contables [y] jefes de proyectos? [...] ¿Y cómo saber cuántos son los empleos inducidos por el conjunto de estas actividades multiformes que no podrían existir sin secretarías, sin medios de telecomunicación y de transportes, sin locales, sin proveedores de material de todo tipo y sin compañías aéreas?

—Gilbert Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*

Además de ser una meta-utopía civilizatoria y estar asociado a un conjunto vastísimo de prácticas, el desarrollo también es un gran negocio. Devino, como señala Rist, en un subsector de actividad económica demasiado importante como para vislumbrar su fin en un futuro difuso y más bien lejano. En muchos contextos latinoamericanos, el aparato del desarrollo anudó sus intervenciones a poblaciones-otras, que fueron percibidas, sucesivamente, como colectivos tradicionales que debían ser modernizados, como simiente de un ineludible y deseable sujeto de cambio histórico, o como depositarias de ontologías relacionales cargadas de positividad, en miras a un futuro mejor para la humanidad. Propongo, a continuación, un viaje a través de las diferentes maneras de entender el binomio desarrollo-etnicidad que nos brinda la historia de

las actuaciones sobre el mundo indígena-campesino andino. Un viaje jalonado de cuatro estaciones en las que detenernos, fijar la atención, y escudriñar formas y maneras no tan alejadas entre sí como pareciera a simple vista.

Inicio el viaje, que se prolongará en los próximos cuatro capítulos, con el caso de Misión Andina (también llamada Programa Indigenista Andino), de 1953 a 1973, como muestra del accionar emanado del indigenismo clásico (capítulo 3). Prosigo con el quehacer de una gran ONG ecuatoriana (el FEPP) con solera, profundidad histórica y focalizada en cooperar con indígenas y campesinos en pro de una senda de modernización liberadora y no excluyente, durante las dos últimas décadas del siglo xx (capítulo 4). Continúo atendiendo al desembarco del Banco Mundial, en los turbulentos años finiseculares, con un ambicioso proyecto destinado, en teoría, a empoderar a las mismas comunidades beneficiarias de las anteriores experiencias, tras decenios de promesas inconclusas (capítulo 5). Finalizo con el giro que parecieron adoptar las políticas públicas, a partir de 2007, de la mano de un régimen de tinte progresista que dijo actuar en nombre de la Revolución Ciudadana y que dejó, no obstante, un cierto regusto a *déjà vu* en el tratamiento de la diversidad (capítulo 6).

Son miradas parciales sobre prácticas y paradigmas representativos de lo que acontecía a escala regional en torno a las colectividades indígenas. En los tres primeros casos se trata de iniciativas que siguieron, claramente, un modelo externalizador. Dos de ellas –la ONG y el Banco Mundial– operaron en un escenario en que la reforma agraria puso las bases para articular un mercado de tierras, aunque restringido hasta que la Ley de Desarrollo Agrario de 1994 lo amplió a las tierras de comunidad, blindadas hasta entonces por la Ley de Comunas y la propia legislación reformista. Ese mercado en expansión aceleró la diferenciación campesina y, en parte, contribuyó a eclipsar las reivindicaciones clasistas propias del tiempo de la lucha contra el gamonalismo. Fue un gran aliado, visto así, de cómo aquellas se solaparon cuando avanzaron las demandas de carácter etnoidentitario. De ahí que, muchos años después, los gobiernos de Rafael Correa continuaran sin atender a una redistribución de la tierra no reclamada por casi nadie.

La contraposición de la experiencia del Banco Mundial en los Andes, que promovió el etnodesarrollo, con la de la narrativa correísta del Buen Vivir como finalidad del maniobrar del Estado, da para reflexionar sobre el papel del conocimiento –en particular de las ciencias sociales– en el engranaje del aparato del desarrollo y sus laberintos discursivos. Permite cuestionar su rol al construir discursos anclados en una fe ciega en la infalibilidad de saberes y conceptos expertos, en un caso en nombre de la ciencia y, en otro, de unas ontologías relacionales que se publicitaban como de matriz indígena y, por ello, inmanentes *per se*. Una advertencia que nos interpela –la alusión a Aníbal Quijano (2000b) parece ineludible– sobre la colonialidad del complejo entramado del saber-poder.

Capítulo 3

Misión Andina o los límites del indigenismo

Se tiene la impresión de que pasadas casi tres décadas de la experiencia de la Misión Andina –programa internacional iniciado en 1953 en pro de la población indígena– la administración y principalmente la agro-burocracia local no aprendieron gran cosa de las sociedades indígenas y sobre las implicaciones de su modernización. La mejor prueba de ello está en los proyectos de desarrollo rural integral (DRI) dominante en los años 1980-1986, que fue si no impuesta por lo menos sugerida con gran vehemencia desde el exterior y aceptada de buen grado por los tecnócratas y después por los políticos, simplemente porque portaba la promesa de créditos internacionales.

—Roberto Santana, *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*

La reflexión de Roberto Santana pone sobre el tapete uno de los males que por tradición han afectado –y afectan– la planificación de las intervenciones en materia de desarrollo de los países andinos en general y del Ecuador en particular: una especie de amnesia histórica recurrente, que impide aprender de los errores cometidos en el pasado y sistematizar las experiencias acumuladas en ese campo. No es de extrañar que la trayectoria de Misión Andina, sus realizaciones y sus límites terminaran cayendo en el olvido más absoluto, y que esa institución esté condenada, salvo honrosas y raras excepciones, a aparecer en la literatura especializada como una referencia erudita a un remoto pasado

En este capítulo sintetizo y actualizo un estudio del que salieron casi simultáneamente dos versiones. Una en mi libro *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (FLACSO, 2001). La otra como publicación independiente: *El 'desarrollo comunitario' como modelo de intervención en el medio rural*, dentro de la serie Diálogos del CAAP (2000).

que, sin embargo, está conceptualmente más cerca de lo que parece de la realidad contemporánea de las políticas públicas.¹

Diseñado por las Naciones Unidas y conducido por la OIT, Misión Andina representó, durante las décadas de los cincuenta y de los sesenta, el más ambicioso e innovador proyecto aplicado en el área andina desde los parámetros de las políticas indigenistas clásicas. Más allá de su voluntad de integrar a la población indígena al devenir de unas naciones consideradas por aquel entonces ‘subdesarrolladas’, Misión Andina fue un verdadero experimento de desarrollo rural integral *avant la lettre*. No en vano puede considerarse el precedente directo de los proyectos DRI que, de los ochenta en adelante, se convertirían en el paradigma posreforma por excelencia de las políticas agrarias generalizadas a lo largo y ancho de América Latina.

En este capítulo contribuyo a recuperar la memoria de la labor de la Misión Andina del Ecuador (MAE) para, a continuación, glosar las valoraciones críticas vertidas en su momento sobre sus métodos de trabajo y sus resultados. Todo ello, con la intención de evidenciar sus similitudes en relación con lo acontecido en las décadas posteriores a la ejecución de la reforma agraria. En lo que al desarrollo rural se refiere, estas se caracterizaron, de los ochenta en adelante, por una externalización progresiva de las iniciativas y por unas formas de intervención sobre las comunidades indígena-campesinas que recuerdan mucho a aquellas que definieron el quehacer cotidiano de Misión Andina. Con ello pretendo romper una lanza en favor de sistematizar las experiencias y los conocimientos que se derivan de ellas, en aras de consolidar un debate sobre los límites de los paradigmas de actuación. Tanto en el tiempo de Misión Andina como en la actualidad, estos paradigmas consideran posible una senda para integrar (vía modernización) determinados sectores subalternos, sin cuestionar la distribución desigual de la riqueza y, en consecuencia, su acceso limitado a recursos esenciales.

¹ Constituye la principal excepción el volumen coordinado por Mercedes Prieto (2017) en el que, por primera vez, se ofrece una visión comparativa (Ecuador-Perú-Bolivia-Chile) del Programa Indigenista Andino. En el libro se analizan los discursos en los que se fundamentó el maridaje desarrollo-integración y, al tiempo, cómo en cada caso se llevó a cabo su ensamble con la maquinaria del Estado. La mirada se focaliza en las implicaciones de Misión Andina en lo que respecta al disciplinamiento y encuadramiento de las indígenas en las tareas doméstico-reproductivas.

El paradigma del desarrollo de la comunidad

Dentro de la praxis indigenista clásica, el conocido como ‘desarrollo de la comunidad’ fue el paradigma predominante desde 1955 hasta la crisis del indigenismo como política de Estado en América Latina, a finales de los setenta. Se trataba de introducir en el medio indígena-campesino innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organizar la producción, la comercialización y los servicios. Implícitamente se reconocía que la brecha que separaba a esos colectivos del resto de la sociedad era más material y estructural (económica) que cultural y, con base en ello, se perseguía cambiar ese estado de cosas al sustituir las prácticas tildadas de tradicionales por otras más ‘eficientes’. Sin embargo, el desarrollo comunitario apostaba por aprovechar y reconvertir las características internas de las comunidades como elementos potenciadores y dinámicos del cambio. De este modo, instituciones como los cabildos o los trabajos comunales se refuncionalizarían, se reorientarían y se convertirían en instancias participativas de la sociedad indígena para adoptar un proyecto modernizante.

Tal como especificaba el XX Informe del Comité Administrativo de Coordinación al Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, del 18 de octubre de 1956, se entendían como elementos integrantes del desarrollo de la comunidad

aquellos procesos en cuya virtud los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades, integrar a estas en la vida del país y permitirles contribuir plenamente al progreso nacional.

En el documento se añadía, además, que en esa compleja tarea intervienen dos elementos esenciales:

la participación de la población misma en los esfuerzos para mejorar su nivel de vida, dependiendo todo lo posible de su propia iniciativa; y el suministro de servicios técnicos y de otro carácter en formas que estimulen la iniciativa, el esfuerzo propio y la ayuda mutua, y aumenten su eficacia (Buitrón 1961, 141; Cuéllar 1978, 195).²

² Para hacerlo posible, en los albores del desarrollo comunitario se creó el Centro de Educación para el Desarrollo de la Comunidad (Crefal), con sede en Pátzcuaro. Esa institución, fundada en

En esa línea argumental, la Primera Conferencia Interamericana sobre Desarrollo de la Comunidad (Chile 1970) concluyó taxativamente:

El desarrollo de la comunidad no debe concebirse únicamente como un instrumento al servicio del crecimiento económico ni como un correctivo para los desequilibrios producidos en la sociedad por dicho crecimiento. El aporte sustantivo del desarrollo de la comunidad al desarrollo global es el de incorporar a este a los sectores populares por la vía de una estrategia de participación organizada en las fases cruciales de voluntad, decisión y acción, que caracterizan al proceso de desarrollo como obra dinámica de toda la sociedad.

El desarrollo de la comunidad es un proceso integral de transformaciones sociales, culturales y económicas y, al mismo tiempo, es un método para lograr la movilización y la participación popular estructural, con el fin de dar plena satisfacción a las necesidades económicas, sociales y culturales (Conferencia Interamericana 1970, 1125-1126).

El conocido indigenista ecuatoriano Aníbal Buitrón³ señaló en dos momentos distintos (en 1954, en los albores de la Misión Andina, y en 1965, cuando ya se evidenciaban las fallas del paradigma) algunas limitaciones de este tipo de actuación sobre la población indígena. Eran remarcables, a juicio de este autor, las carencias que se derivaban del burocratismo y del desconocimiento de muchos técnicos implicados en los proyectos acerca de la realidad social sobre la que pretendían actuar:

Otra limitación que confrontan las organizaciones internacionales y que tiene que ver con la efectividad de sus programas es la selección de expertos extranjeros y de funcionarios nacionales para formular o desarrollar sus planes de trabajo. En primer lugar parece que existen disposiciones que prohíben a los organismos internacionales emplear por su cuenta técnicos del propio país. En segundo lugar, debido a

1951 por la Unesco con la colaboración del Gobierno de México, la OEA, la FAO, la OIT y la OMS, debía adiestrar personal que pudiera participar en programas de desarrollo de la comunidad y preparar materiales educativos.

³ Graduado en Antropología en la Universidad de Chicago, Aníbal Buitrón fue Associate Fellow del Institute of Andean Research de Nueva York y, con posterioridad, jefe de la Sección de Investigaciones Sociales del Instituto Nacional de Previsión del Ecuador. Experto en desarrollo comunitario, y uno de los máximos exponentes del indigenismo ecuatoriano, trabajó para diversas instituciones nacionales e internacionales, entre las que destaca el mencionado Crefal.

un sistema de cuotas, tienen que emplear expertos de todos los países miembros. Resulta de esto que los técnicos nacionales, que generalmente no son reconocidos en su propio país (nadie es profeta en su tierra), no son llamados por sus gobiernos ni pueden trabajar por cuenta de los organismos internacionales allí donde sus conocimientos y su contribución podrían ser de mayor valor. Para encontrar trabajo tienen que salir de su país y así se pierde el mejor elemento. Los técnicos extranjeros, seleccionados a veces más por razones de cuota, llegan a un país sin conocer el idioma, la geografía, la historia, la cultura, las costumbres, etc. Más todavía, llegan sin entusiasmo, sin fe, sin buena voluntad. En estas circunstancias, esta gente no está dispuesta a hacer ningún sacrificio. Tienen que vivir en los mejores hoteles y solo en los lugares en donde existan estos. Por otra parte, los funcionarios nacionales, que bien podrían suplir algunas de esas deficiencias por lo menos, son seleccionados no con estas miras, sino por razones de política, amistad, recomendaciones, etc. Muchas veces ha sucedido que los funcionarios nacionales desconocen la realidad de su propio país tanto como el experto extranjero (Buitrón 1954, 109).

Un problema añadido que presentaban los proyectos de desarrollo comunitario era el desfase entre lo que se decía que se iba a hacer (todo lo que tuviera incidencia en el desarrollo, de un modo coordinado e integral) y lo que se hacía realmente (muchas actuaciones de carácter fragmentario y secundario).

Todo programa que desea ser considerado como de desarrollo de la comunidad ha comenzado tratando de realizar actividades en todos los campos. Se ha pretendido ayudar a las gentes a que al mismo tiempo que mejoran sus viviendas, mejoren sus técnicas de trabajo agropecuario, sus artesanías e industrias caseras, su educación y su salud, su alimentación y sus vestidos, sus caminos y canales de irrigación, etc. [...] Esta política de querer hacer todo a la vez en el afán de observar el principio de la acción integral, de impresionar bien y de poder calificar al programa de desarrollo de la comunidad, ha dado como resultado el establecimiento de un gran número de proyectos que han pretendido y pretenden hacer mucho, pero que en realidad han hecho y están haciendo muy poco por mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las comunidades.

[...] Entonces el problema parece radicar en la enorme desproporción entre la naturaleza de las necesidades de las comunidades y la capacidad de los programas de desarrollo de la comunidad para satisfacerlas, pues mientras las necesidades de la mayor parte de las comunidades son muchas, muy grandes, difíciles y apremiantes, los programas de desarrollo comunal que tratan de satisfacerlas carecen de la organización, del alcance, de la autoridad y de la financiación necesarias para hacer frente a semejantes problemas (Buitrón 1965, 28-29).

Retóricas aparte, buenos ejemplos de esta manera disgregada de enfocar el desarrollo fueron el Programa de Misión Andina, que la OIT impulsó en Bolivia, Ecuador y Perú, y luego extendió a Colombia, Chile y Argentina (Pérez Lizaur 1968; América Indígena 1990; Prieto 2017), o los posteriores de Desarrollo Integral que financió el Banco Mundial (tipo Foderuma en Ecuador) (Arze 1990). La de Misión Andina fue quizás la intervención más prolongada y controvertida de aquellas que, inspiradas en el paradigma del desarrollo comunitario, vieron la luz a partir de los años cincuenta. Hasta qué punto es justo aplicarle las críticas vertidas por Buitrón es algo que dilucidar a partir de la síntesis que aquí ofrezco sobre su trayectoria en Ecuador.



Figura 3.1. Áreas de actuación del Programa Indigenista Andino. Cortesía de la Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Nota: La figura [el mapa] puede encontrarse en los archivos de la FAO en <https://bit.ly/3D2S9sT>

Primeros pasos de la Misión Andina

Con el objetivo inicial de mejorar las condiciones de trabajo entre las poblaciones indígenas, y de acuerdo con una resolución que adoptó en su IV Conferencia Regional Americana (Montevideo 1949), la OIT creó una comisión de expertos que celebró su primer encuentro en La Paz (Bolivia), en enero de 1951. En esa reunión se decidió, a instancias de los gobiernos de Perú, Bolivia y Ecuador, apoyar una Misión Internacional Indigenista de asistencia técnica. Con base en ello, y en colaboración con otras agencias especializadas (ONU, Unesco, OEA y OMS), la OIT organizó, en 1952, el embrión de la futura Misión Andina, para visitar y estudiar sobre el terreno el ‘problema étnico’ en esos tres países. La comisión, presidida por el sociólogo neozelandés Ernest Beaglehole, salió de Ginebra el 3 de junio de ese año y prolongó su visita hasta el 18 de octubre de 1953. Las agencias interesadas pidieron a Beaglehole que “orientara su labor sobre bases estrictamente científicas e hiciera una evaluación objetiva de todas las complejas variables económicas y sociales involucradas en la vida y trabajo de grupos indígenas debidamente seleccionados” (Metraux 1953, 887).

La misión descubrió un panorama educativo, económico y social que describió, literalmente, como alarmante: “Un total de catorce millones de indios (en los tres países visitados) de economía autárquica, de características culturales atrasadas, prácticamente monolingües y con índices de morbilidad y mortalidad muy altos y un nivel de vida extremadamente bajo” (*Boletín Indigenista* 1953, 198). Como resultado de la expedición, en mayo de 1953 se presentó un informe, aprobado por la Junta de Asistencia Técnica de Naciones Unidas, en el que se proponía un primer programa para atajar esos problemas. Se decidió que “la mejor manera de realizar las actividades sería combinar los esfuerzos y los recursos financieros de las organizaciones participantes en su ejecución, en cooperación con los gobiernos nacionales” (Instituto Indigenista Interamericano 1963, 44).

En ese programa se contemplaba implementar dos proyectos pilotos en Bolivia (Proyecto Jesús de Machaca-Tiahuanacu, en el Altiplano, y Proyecto Vacas, en Cochabamba), dos en Perú (Proyecto

Puno-Tambopata y Proyecto Muquiyaayo, en Junín)⁴ y uno en Ecuador (Proyecto Otavalo). En este último caso, “teniendo en cuenta la aptitud especial de los trabajadores indígenas ecuatorianos en labores de artesanía”, la Misión Andina se inclinó en favor de un plan de desarrollo integral. El paso inicial sería organizar cooperativas de tejedores, al tiempo que se procuraría elevar los índices de producción agrícola, crianza de ganado, salubridad pública y educación (*Boletín Indigenista* 1953, 200). Desde el primer momento, es patente en los informes propagandísticos el espíritu desarrollista, integracionista y culturalista de la Misión, en consonancia con las teorías de la modernización entonces en boga en las ciencias sociales. Más allá de los problemas estrictamente técnicos consubstanciales a la agricultura campesina, se insistía, “los expertos tienen que luchar contra la ignorancia, contra una débil salud, contra la superstición a veces, y también contra las enraizadas costumbres seculares de los indígenas” en el conjunto de la región Andina (*Boletín Indigenista* 1955, 122).

Para ver cómo se substanciaron estas declaraciones de principios sobre la realidad, María Lourdes Zabala (2017) centra un minucioso estudio en los pormenores del Programa Andino en Pillapi, en el altiplano boliviano, desde que se estableció en 1952 hasta una década más tarde, cuando lo asumió el Estado. Pillapi fue una antigua hacienda que, en el transcurso de la reforma agraria del MNR, se transfirió parcialmente a Misión Andina para llevar a cabo una de sus intervenciones en el país. Zabala destaca el discurso civilizatorio del MNR, anclado en el mestizaje como punta de lanza para construir una bolivianidad homogénea, y cómo este convergía con los postulados básicos de los discursos del desarrollo de la época, que las nuevas élites políticas habían asumido perfectamente. Ello se substanció en un énfasis en la educación rural, y en intentar convertir a las mujeres en correa de transmisión de los valores de un modelo patriarcal y deudor del paradigma biomédico hegemónico en las familias indígenas (a través de su maternalización e higienización), además de los consabidos esfuerzos por generalizar las virtudes de la agricultura ‘moderna’.

⁴ Esos proyectos se modificaron y al final se establecieron en Pillapi y Santa Cruz, en Bolivia, y en Puno y Tambopata, en Perú (*Boletín Indigenista* 1956a). En octubre de 1960 se inició uno nuevo en Colombia, en la región del Cauca (*Boletín Indigenista* 1961a).

Es interesante porque todo ello se consumó en medio de un proceso de transformación social profunda –el fin del gamonalismo– y en un contexto de efervescencia revolucionaria de corte nacionalista. Es un ejemplo excelente para constatar la capacidad del Programa de adaptarse a diferentes entornos políticos y, al tiempo, para evidenciar la presencia de elementos comunes entre los imaginarios modernizantes de las élites de los distintos países objeto de intervención por parte del aparato indigenista continental.

En una línea similar discurre la investigación de María Emma Mannarelli (2017) sobre la región altiplánica de Puno (Perú). Misión Andina llegó a Puno en 1954 y en 1962 la absorbió el Estado peruano. De manera similar a lo que aconteció en Bolivia, las líneas de intervención prioritarias fueron la educación (con la consiguiente capacitación de las mujeres en oficios manuales como costureras), el higienismo y el intento de penetrar en el mundo de los hogares indígenas mediante la asistencia sanitaria y la eventual sustitución de las parteras tradicionales por comadronas. Otro elemento interesante fue que se constituyeron nuevos mediadores (hombres) entre las comunidades y el aparato del desarrollo: los promotores sociales. Estos últimos, reclutados entre los pocos indígenas que en la época hablaban el castellano, ejercieron de bisagra entre el aparato burocrático de intervención y las comunidades, a las cuales de alguna manera representaban. Como en el caso de Pillapi, se insistió en escolarizar a las mujeres y formarlas en trabajos manuales (se las entrenó, por ejemplo, para usar máquinas de coser), y se crearon ‘clubes de madres’ como nuevos espacios para socializar más allá del núcleo doméstico. De igual manera, se incidió mucho en adoptar hábitos higiénicos y una alimentación más equilibrada: en este último rubro, también se formó a las mujeres como productoras de hortalizas.

Con todo, a los ojos de los evaluadores coetáneos, el gran escollo que limitó el alcance de esos primeros programas de Misión Andina fue su incapacidad para aprovechar las enseñanzas de la antropología aplicada de la época. Como señaló años después Alfonso Villa Rojas (1971), en ninguna región seleccionada en los Andes se llegó a consolidar nada que estuviese a la altura de lo programado. No en vano, apostillaba este autor, salta a la vista “la falta de adecuado criterio antropológico que

hubiese permitido orientar o, por lo menos, coordinar la acción de los diversos especialistas en asuntos de agricultura, artesanías, educación, salubridad, etc.”; de tal manera “que los programas se hubiesen ido acoplando a la naturaleza cultural de la región y, además, evitar desvíos en el propósito central del proyecto (Villa Rojas 1971, 29).

La Misión Andina en Chimborazo

El primer informe publicado sobre el inicio de la actuación de Misión Andina en Chimborazo data de 1956; su órgano de difusión fue el *Boletín Indigenista*, editado en México. En él se alude al profesor Marciano Z. Martínez, miembro de la Misión, quien informaba que el programa abarcaba diez comunidades de esa provincia, y que el trabajo se había iniciado con las tareas de educación rural (*Boletín Indigenista* 1956b, 320-322). Esta referencia marca un punto de inflexión, ya que a partir de entonces las noticias sobre la actuación en Chimborazo serían frecuentes, al tiempo que las del proyecto de Otavalo se esfumarían (todo parece indicar que este no llegó muy lejos). En los volúmenes del *Boletín* correspondientes a 1957 y 1958 se encuentran relatos algo detallados sobre las actividades de la MAE, que incluyen información sobre su disponibilidad de personal y sus áreas de intervención. En el caso que me ocupa, la zona escogida abarcaba unos 100 kilómetros cuadrados y se ubicaba al oeste de la ciudad de Riobamba.⁵

Por aquel entonces, el programa contaba, además de con el jefe de la Misión en Riobamba, con un especialista en educación fundamental, un ingeniero agrónomo, un médico, dos profesores auxiliares especializados, un secretario, dos choferes, un carpintero, dos albañiles y, en Quito, un auxiliar de coordinación. Asimismo, gracias a los recursos financieros del Estado ecuatoriano, la Misión había becado a seis indígenas de Otavalo, dos de Salasaca y tres de Guano para formarse en el taller de tejidos de Quito. En cuanto a infraestructura material, la MAE tenía solo tres vehículos, razón por la cual reivindicaba

⁵ A caballo de las parroquias de San Andrés, Calpi, San Juan, Licán y Cajabamba.

un aumento del presupuesto gubernamental. Con todo, los técnicos reconocían que la principal dificultad que debían afrontar era introducirse en las comunidades indígenas, “en razón de que se desconoce el idioma aborígen y por la resistencia del campesino a la obra de la Misión, debido en gran parte a su larga historia de desconfianza en las autoridades”; una desconfianza motivada, a su juicio, “por el incumplimiento de ofertas anteriores” (*Boletín Indigenista* 1957d, 316).

Con respecto a los trabajos del Proyecto Piloto, entre 1957 y 1958 la MAE había extendido su actuación en materia educativa a 13 escuelas que contaban con un censo total de 1300 infantes, entre niños y niñas, de los cuales 720 iban a clases. Se habían organizado cuatro centros de cooperación pedagógica, a los que asistieron 320 docentes de la provincia. En esos centros se impartían seminarios para readaptar al profesorado rural “para que cumpla una función más eficaz dentro de la comunidad”, a través de la exposición de “clases prácticas a los moradores de cada zona sobre temas de interés social, cultural y económico” (*Boletín Indigenistas* 1957d, 316-318).

En el campo de la asistencia sanitaria, se efectuaron varios estudios sobre el alcance de la caries y la tuberculosis, campañas de vacunación, así como una extensa propuesta de la necesidad de un plan experimental de nutrición (*Boletín Indigenista* 1957d, 320). En materia agrícola, se distribuyeron 20 000 plantas de eucalipto entre las comunidades y se elaboraron estudios sobre cómo maximizar el uso del agua susceptible de utilizar en regadíos y cómo introducir nuevos cultivos (*Boletín Indigenista* 1957d, 320). Otro punto de interés del proyecto era transformar la vivienda rural. A tal fin, se intentaba persuadir a campesinos y campesinas de la necesidad de mejorar la calidad de la construcción, y se ponían como ejemplo las escuelas levantadas bajo los auspicios de la MAE. Se experimentaba sobre métodos de edificación más baratos y eficaces en colaboración con el Instituto Nacional de la Vivienda y la Universidad Central del Ecuador (*Boletín Indigenista* 1958b, 290).

Las reflexiones críticas con respecto a las limitaciones del Proyecto Piloto, sin embargo, no se hicieron esperar. La primera vino desde el propio Instituto Indigenista Interamericano, en 1959, cuando el antropólogo mexicano Juan Comas entregó al ministro de Previsión Social y Trabajo del Ecuador un informe con algunas impresiones que le había

causado la visita a la Misión en agosto de 1958.⁶ A juicio de Comas, la MAE carecía de un plan de actuación integral. A simple vista, argumentaba, “cada experto somete su propio plan al Jefe de la Misión, sin que entre ellos exista la menor coordinación para que el conjunto actúe en cada comunidad: trabajadoras sociales, maestros, agrónomo, médico”. De ahí la dificultad de lograr resultados “proporcionados al esfuerzo realizado, si no se aborda el problema con ese carácter integral entre las distintas actividades del Programa, siendo el común denominador el aspecto antropológico cultural” (1959, 172).

Otros problemas que, según Comas, hipotecaban la eficiencia de la Misión se derivaban de la dispersión de las comunidades sobre las que se actuaba, de su escasa representatividad desde el punto de vista de las condiciones de vida y la problemática de la población indígena y, acaso más preocupante todavía, de la presencia escasa e intermitente del personal técnico sobre el terreno.

El plan incluye en estos momentos 26 comunidades en la zona de Riobamba, con gran dispersión territorial. La realidad a ese respecto es que los técnicos y expertos de la Misión viven en Riobamba y en atención a su número, a las distancias y medios de transporte, su presencia en las distintas comunidades puede calificarse de esporádica o en ciertos casos limitada [...]. Es evidente que al hacer el balance de la labor realizada se obtendrán resultados muy inferiores a los que pudieran lograrse, si la zona del proyecto piloto fuera más restringida y por lo tanto se concentrara la labor conjunta en pocas comunidades; haciéndose por tanto más intensa.

A ese respecto cabe preguntarse: ¿No hubiera sido más conveniente, a los fines de un proyecto piloto de esa índole, buscar comunidades

⁶ El de Riobamba no fue el único proyecto que inspeccionó Comas. En Perú conoció el de Puno, donde se insistía en formar a los hombres en carpintería y mecánica de automóviles. Los comentarios son demolidores:

Los indígenas que salgan con tales especialidades no tienen —a mi juicio— la menor posibilidad de trabajar en sus comunidades de origen; no se olvide que la altiplanicie de Puno, a 4000 metros, carece totalmente de recursos forestales en muchos centenares de kilómetros cuadrados. Al inquirir acerca de este punto se me dijo que irían a trabajar a Lima [...] y yo pienso que más lejos aún, para encontrar campo propicio a su actividad mecánica de alta especialización. Pero de ser así, su desarraigo de la comunidad es absoluto. ¿Qué beneficios obtiene esta de lo que sus miembros hayan aprendido y utilicen para ganar la vida en lejanos parajes? (Comas 1959, 176).

más típicamente indígenas? Creo que en muchas de la actual zona de la Misión existe ya un proceso previo de aculturación que aminora las dificultades de trabajo. A nuestro juicio debieron precisamente buscarse para el ensayo las comunidades indígenas más difícilmente abordables; de este modo la labor de los expertos, sus técnicas y métodos en todas sus actividades podrían servir en lo futuro para ampliar su acción a otras del país en la seguridad de que estarían ya vencidos los obstáculos inherentes a todo proceso de aculturación (Comas 1959, 173).

Vale la pena traer aquí a colación las consideraciones expresadas casi simultáneamente por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG), complementarias a las constataciones de Comas:

Por los estudios e investigaciones de carácter integral, realizados por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, durante un periodo de cinco años, hasta 1956, sabemos que la población indígena del Chimborazo era de 108 282 habitantes. Si sacamos la relación porcentual, apenas el 5,4 % de esta se halla atendida por la Misión, en tanto el 94,6 % sigue la misma suerte de mitayos y huasipungueros de hace cuatro siglos (IEAG 1960, 38-39).

La conclusión no podía ser otra que echar en cara a la MAE la discriminación con la que había actuado al delimitar su zona de actuación:

En las zonas propiamente indígenas, donde el elemento tradicional es abrumadoramente superior, la Misión ha pasado por alto, dejando que los problemas humanos y geográficos sigan su curso quizá hasta que la rehabilitación del grupo indígena sea imposible. Sospechamos que a los personeros de la Misión Andina esta realidad les aterra, inclusive creemos que existe un terror infundado, porque se ha dicho y se continúa diciendo que esos indios son 'bravos'. ¿Puede justificarse este temor en una Misión Indigenista, si el trabajo requiere de abnegación, sacrificios y conocimiento? (IEAG 1960, 40-41).

A estas dificultades había que añadir que los miembros de la MAE desconocían el quichua. No parece razonable que "un Proyecto de tipo integral

en el campo de la aculturación y mejoramiento socio-económico entre comunidades aborígenes pueda realizarse sin que los expertos y técnicos conozcan no solo perfectamente el idioma nacional, sino también el idioma nativo”. En la medida, pues, en que “el personal de la Misión Andina de Riobamba [lo] desconoce, [...] su labor en consecuencia es deficiente” (Comas 1959, 173-174). También en este punto el IEAG (1960, 42) apuntaba, no sin una cierta dosis de ironía, que “tal vez están seguros [los de la Misión] de la necesidad del idioma y para que no se piense en el profundo error de penetrar sin dominarlo, situaron sus centros de trabajo [...] en el área de muy bajo porcentaje indígena”.

A partir de esas consideraciones, Comas hacía una triple propuesta a la MAE: elaborar de manera urgente un plan integral conjunto de actuación; restringir el área de intervención a un espacio más reducido y culturalmente homogéneo, a fin de conseguir mejores y más representativos resultados, y hacer lo necesario para que la alfabetización se fundamentara en el método bilingüe, para lo cual era ineludible conocer el quichua. Esto último, además, facilitaría el contacto y aumentaría la eficacia del programa. De lo contrario, era posible “que los resultados obtenidos sean muy inferiores a la inversión hecha tanto en dinero como en energía y tiempo” (Comas 1959, 175).

Se amplían las zonas de intervención

A pesar de las recomendaciones de Comas, en poco tiempo se amplió el área de actuación de la MAE para, cómo no, incorporar masiva y aceleradamente al campesinado indígena en el desarrollo general del país (MAE 1966, 184). En palabras de Gonzalo Cordero Crespo, a la sazón ministro de Previsión Social y Trabajo del Ecuador,

de acuerdo al criterio del Gobierno y del Director General Adjunto de la OIT, la Misión Andina ha elaborado el Plan Nacional de Incorporación del Campesino, que establece los lineamientos generales de la actividad futura del Estado en el medio rural, en coordinación con una mayor ayuda económica y asistencia técnica de los organismos internacionales interesados en el programa, para resolver la ‘cuestión

indígena' por los cauces normales de la administración nacional y la asistencia técnica.

Dicho Plan contempla la extensión del trabajo de la Misión Andina en escala nacional, y ha sido elaborado para llevarlo a la práctica en el tiempo de seis años. Anualmente se harán evaluaciones completas del trabajo, y a los cuatro años se realizará una evaluación general que permita determinar las condiciones bajo las cuales se tendrá que planificar la solución completa de la integración del campesino en toda la Sierra y las posibilidades de extender el trabajo a otras regiones del país, adecuándolo a sus características peculiares y a las necesidades de cada una de ellas (*Boletín Indigenista* 1958b, 292-294).

Ese Plan de Integración Nacional, definitivamente aprobado por el Gobierno en 1959, contemplaba dividir al país en tres regiones, cada una de las cuales contaba con una o varias zonas de actividad en aquellos lugares en los que la población indígena era más densa. Todas las áreas disponían de un equipo compuesto de un coordinador, un agrónomo, un especialista en educación fundamental, un médico y un asistente social. En 1960 funcionaban seis zonas de trabajo, una en el norte, dos en el centro y tres en el sur (*Boletín Indigenista* 1961a, 90). De este modo, en los inicios de los sesenta, la MAE ya había ampliado su radio de acción a 161 comunidades (tabla 3.1).

Ampliar las áreas de influencia y contar con más fondos permitió acelerar las actividades de la MAE, especialmente en los rubros de asistencia sanitaria, vivienda, educación, formación de personal y,

Tabla 3.1. Magnitud de las actividades de la MAE en 1961

Provincias	Número de comunidades	Población beneficiaria	Influenciada indirectamente
Chimborazo	58	40 000	140 000
Azuay	16	10 000	25 000
Cañar	18	12 000	45 000
Imbabura	37	20 000	60 000
Loja	17	12 000	15 000
Tungurahua	15	12 000	45 000
Total	161	106 000	330 000

Fuente: MAE (s. f.).

muy especialmente, desarrollo de la comunidad, eslogan y *leitmotiv* de su quehacer. A tal fin, se potenció la constitución de comunas legalmente reconocidas, aprovechando que el andamiaje legislativo existente (la Ley de Comunas de 1937) podría beneficiar a los llamados ‘anejos libres’, aquellas comunidades aún sin legalizar, no sometidas formalmente a las haciendas aledañas pero muy vulnerables (y dependientes *de facto* de aquellas), dada su ubicación en una suerte de limbo jurídico.

El primer paso en este sentido ha sido dotar a las comunidades de una condición jurídica, bajo la protección de la Ley de Comunas y el Estatuto Jurídico de las Comunidades Rurales, vigentes en el país. [...] El Programa ha logrado señalados éxitos en lo relativo a la organización de las comunidades, organizando elecciones democráticas y libres para constituir los ‘cabildos’. En el pasado, la elección de ‘personeros’ (representantes de la comunidad) se ha visto influenciada a menudo por las autoridades civiles o religiosas o por personas ajenas a la comunidad. A fin de asegurar la eficiencia y continuidad de los planes de desarrollo de la comunidad y para reforzar las dependencias locales del Gobierno, el Programa ha procedido a impartir formación a dirigentes. Mediante cursos de formación para los miembros de los cabildos se enseñan a los dirigentes métodos adecuados para permitirles encauzar el trabajo y los recursos de la comunidad hacia el bienestar social.

A través del gobierno comunal, el cabildo, ha sido posible la realización de proyectos de interés colectivo. Merced al esfuerzo de las propias comunidades y a la ayuda y consejo del Programa, los campesinos han construido caminos de acceso, puentes, iglesias y centros comunales, locales escolares, plazas, campos deportivos, etc. (Instituto Indigenista Interamericano - III 1963, 52).

En lo referente a la salud pública, el objetivo que planteaban los expertos de la Misión era que penetrara “la medicina moderna en las comunidades indígenas, en reemplazo gradual del curanderismo tradicional practicado por hechiceros o curanderos empíricos”, lo cual se consideraba “un notable progreso en materia de educación sanitaria y defensa de la salud” (III 1963, 44). Se incidía, asimismo, en el ‘mejoramiento ambiental’, entendido este como implementar “campañas de detetización

a viviendas y personas, la construcción de letrinas, la apertura de pozos para el agua potable y la modernización de los habitáculos” (III 1963, 45). Con respecto a la vivienda rural, el Programa Andino impulsó, con la participación de la Caja Nacional de Reconstrucción y el Instituto de la Vivienda, un amplio plan para la Sierra. Gracias a él, a finales de 1961, se habían concluido 110 casas campesinas que suponían, para los técnicos, “un enorme adelanto en relación a la vivienda indígena tradicional” (III 1963, 53-54).

Captar personal nacional era, en otro orden de cosas, una prioridad de la MAE, dado que “es esta una condición esencial para que la ayuda de las organizaciones internacionales pueda ir disminuyendo progresivamente y se amplíen las actividades bajo la responsabilidad ejecutiva de los gobiernos”. Del mismo modo, se consideraba trascendental formar paralelamente “un número suficiente de dirigentes indígenas [...], promotores sociales y personal auxiliar, con objeto de movilizar los recursos humanos y materiales de la comunidad desde el interior” (III 1963, 63). Con respecto al personal de promoción, desde 1956 se llevaron a cabo cursos para docentes de escuelas rurales en Quito, en los que se matriculaban entre 30 y 45 personas. En 1959, gracias a que se estableció un Centro para la Formación de Técnicos en Guaslán (Chimborazo), se adoctrinó en el trabajo con grupos indígenas a agrónomos, médicos, asistentes sociales, maestros e incluso, en cursos especializados, al clero y a personal del gobierno local, “a fin de que pudiesen darse cuenta de los problemas peculiares de la población indígena” (III 1963, 67). Es destacable, en el rubro educativo, la construcción de más de 80 escuelas para finales de 1962, así como la organización de “campañas de alfabetización en las diversas zonas de actividad en relación con las cuales el Programa ha asesorado a los maestros sobre métodos de enseñanza y ha suministrado lámparas” (III 1963, 61).

Finalmente, el Decreto Supremo 193, del 30 de enero de 1964, integró a la MAE dentro de la estructura del Estado y la convirtió, al nacionalizarla de forma definitiva, en el agente ejecutor del Programa Nacional de Desarrollo Rural (MAE 1965, 2-3). Los trabajos de la nueva MAE merecieron, esta vez sí, los elogios de los evaluadores, que conocieron de cerca los logros aparentes de esta segunda etapa de actuación. Aquí vale la pena citar de nuevo al antropólogo mexicano Alfonso

Villa Rojas quien, como director del Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano, y tras un viaje de 10 semanas (entre octubre y diciembre de 1966) a Bolivia, Perú y Ecuador, concluyó que, en el caso concreto del Ecuador,

la empresa de más relieve que en materia de acción indigenista se ha venido realizando en el país a partir de 1954 es, sin duda, la encomendada a los expertos de la Misión Andina en cooperación íntima con funcionarios del Gobierno ecuatoriano. Esta cooperación se hizo mejor estructurada en febrero de 1964, al quedar esa institución bajo la dependencia directa del Gobierno Nacional a través del Ministerio de Previsión Social y Trabajo. Los expertos de la Misión han quedado en su función de asesores, así como de técnicos especializados.

Se ha creado un Consejo Técnico con el propósito de articular la acción indigenista dentro de un Programa Nacional de Trabajo que ha de preparar la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, en coordinación con otras Agencias gubernamentales y de Asistencia Externa. Dentro de esa estructura perfectamente ensamblada, la obra indigenista queda ya debidamente orientada y unificada, evitándose con ello la dispersión de fondos, energía y tiempo (Villa Rojas 1966, 84).⁷

Al nacionalizarla en 1964, el Estado trató de apuntalar la Misión Andina como el intento más sólido y planificado de llevar adelante una verdadera política pública para asimilar y adecuar amplias áreas campesinas a los requerimientos del desarrollo de las estructuras económicas del país. Un intento ciertamente ambicioso que, sin embargo, de inmediato se quedó pequeño en relación con las necesidades y las demandas de la sociedad rural del momento, convulsionada por el inicio de la reforma agraria y el fin de las relaciones de producción precarias. No es casual, de hecho, el declive en las actuaciones de la MAE que se constata desde principios de los años setenta, justamente cuando las luchas por la tierra y la promulgación de la segunda ley reformista, en

⁷ En ese mismo año de 1966, Gonzalo Aguirre Beltrán recorrió durante 11 semanas los Andes y pasó febrero en Ecuador. Su visita a las bases de la MAE en Riobamba, Ambato, Cotopaxi, Tungurahua y Otavalo "dieron la mejor impresión en el ánimo del visitante, quien considera que la labor que viene realizando la Misión Andina en el Ecuador es de tal calidad que puede contarse entre las mejores que en ese campo se están desarrollando en América del Sur" (Villa Rojas 1966, 87).

1973, pusieron sobre el tapete el nudo gordiano de la cuestión agraria y la cuestión indígena a ella vinculada: el de la inequitativa distribución de la propiedad rústica.

Unos resultados muy controvertidos

Las críticas sobre las acciones de Misión Andina en esta segunda etapa son numerosas, y aparecen en varias publicaciones de la época sobre desarrollo rural. De entre todas ellas me parecen remarcables, por su extensión y consistencia, las sistematizadas por Hugo Burgos en varios trabajos (1968, 1970);⁸ por Alain Dubly y Elisa Oviedo, en un informe evaluativo realizado a instancias de la propia MAE (1969), y por Alejandro D. Marroquín, en su célebre *Balance del indigenismo* (1972).

En un sugerente artículo sobre el cambio tecnológico en las comunidades indígenas serranas, el antropólogo Hugo Burgos reflexionaba, en 1968, sobre los límites de la intervención de la MAE a tenor de su experiencia de campo en Riobamba. Las reflexiones son tremendamente críticas con la forma en que actuaban los técnicos de la institución, aunque no con el fondo de la iniciativa:

El trabajo desarrollado por la Misión Andina del Ecuador como factor de cambio dirigido, bien parece que ha tenido más éxito en la zona de mi estudio (comunidades de Riobamba) cuando se ha tratado de comunidades campesinas de cultura nacional. En ellas se ha ayudado a la gente a reconocer sus problemas y estimulado a participar en su solución. Hay evidencias que un gran sector de este tipo de anejos mestizos y aun en aquellos sumamente aculturados existe un declarado interés por las tareas de mejoramiento, particularmente en la construcción de obras materiales de tipo infraestructural (escuelas, unidades-agua, postas sanitarias, letrinas, etc.) así como la limitada aceptación de la medicina curativa, extensión agrícola, servicio social y adiestramiento, lo cual a

⁸ De las últimas generaciones de indigenistas ecuatorianos, Hugo Burgos representa, junto a Gladys Villavicencio, la influencia de la antropología mexicana en el Ecuador de los setenta. Se formó en México (Escuela Nacional de Antropología e Historia) y, bajo la dirección de Aguirre Beltrán, realizó su conocida investigación sobre relaciones interétnicas en Riobamba, publicada por el Instituto Indigenista Interamericano en 1970 (segunda edición en 1977).

veces ha sido aprovechado con relativo éxito. [...] Pero en donde está el grueso de las comunidades indígenas monolingües en alto grado y aparentemente cerradas a los programas de cambio, los programas de MAE han pasado desapercibidos a la gente o han recibido una gran oposición, incluyendo serias amenazas de muerte contra sus funcionarios (Burgos 1968, 237).

Para Burgos, existían factores limitantes en cómo funcionaba la MAE. Entre estos se destaca el “desconocimiento de la situación intercultural” de las zonas donde intervenía. Esto explica “la atención poco diferenciada” que se daba a los indígenas, la insuficiencia del tiempo de trabajo de los equipos en las comunidades (solo de 1 a 4 horas, cada 8 o 15 días) y la permanente radicación urbana de los profesionales. Además, la “relativa tendencia burocrática” de los técnicos; su falta “de acercamiento e integración” a los problemas de los beneficiarios, y la inexistencia “de una conformación armónica en las relaciones sociales de los funcionarios del proyecto, que fomenta[ba], a veces con rigor, las suspicacias, los recelos mutuos y la prepotencia”. También era notoria la carencia de investigaciones en antropología aplicada; la “excesiva dispersión de esfuerzos en varias provincias del país, en lugar de concentrarlos en una o dos, para obtener resultados más significativos”, y, para acabar de adobar el panorama, el “predominio del aspecto político sobre el aspecto técnico en el nombramiento de los altos directivos del proyecto en base a la amistad o el compromiso político” (Burgos 1968, 237-238).

Dadas las circunstancias, se preguntaba Burgos, ¿cómo introducir el cambio sin producir desorganización? De las sugerencias que apuntaba, hay dos muy subrayables. La primera es revisar el propio concepto de desarrollo de la comunidad, puesto que, al no existir la comunidad aislada, era menester considerar sus niveles de integración en espacios regionales. La segunda es adaptar el trabajo indigenista a la situación local y regional. Para esto proponía que los equipos técnicos residieran por algún tiempo *in situ*; que los trabajadores de campo fueran de primera línea y estuvieran bien remunerados, y que se fusionaran las dos principales instituciones que operaban en el medio rural —el Ierac y la MAE—, “porque los problemas del indio no

tienen esta compartimentación sino que son integrales”. Como colofón, introducía algunas reflexiones interesantes a la luz del desarrollo ulterior de los acontecimientos, ya que advertía de la necesidad de respetar el modo de actuar consuetudinario en las comunidades, y más en un contexto caracterizado por la desconfianza hacia las iniciativas foráneas (1968, 231).

Posteriormente, en *Relaciones interétnicas en Riobamba* (1970), Burgos ofreció dos ejemplos que ilustraban las aseveraciones anteriores: el porqué de la oposición indígena en Chimborazo a la apertura de caminos por parte de los técnicos de la MAE, y el porqué del rechazo a la escolarización de sus hijos e hijas. Con respecto al primer tema, el autor explicaba cómo Misión Andina hizo hincapié “en el uso de las *mingas* (trabajo comunal) para la construcción de escuelas, lavanderías, caminos de penetración, etc., en anejos de indios bastante aculturados, que es donde los resultados son satisfactorios”. Sin embargo, en las comunidades parroquiales con importantes porcentajes de población quichua (Licto, Flores, Cebadas, Pungalá o Punín), los comuneros “se han opuesto tenazmente a las mingas sugeridas por el mencionado organismo de desarrollo comunal, a veces con justificada razón”.

El lado flaco de las mingas indígenas organizadas por Misión Andina radica en el desconocimiento cultural y la estructura de relaciones sociales a nivel de la comunidad parroquial. Erróneamente se cree que el anejo es la comunidad indígena, y que es por tanto una entidad aislada del contexto parroquial, a donde deben llevarse caminos de penetración. Aparentemente esto parece lógico desde el punto de vista de nuestra propia cultura, pero no es así tomando en cuenta la estructura de relaciones interétnicas que entrelaza a todos los anejos con su respectiva cabecera de la parroquia rural. Con grandes esfuerzos se logra construir el camino de penetración hacia el anejo, pero una vez concluido no siempre es utilizado por los indios ni por los mestizos; incluso son numerosas las brechas abiertas con tractor que han quedado abandonadas para siempre.

¿Qué ha ocurrido con las mingas y el camino? En primer lugar, la ruta o dirección del camino ha sido impuesta por los directivos e ingenieros [...] sin adentrarse en el aspecto social. Se cree innecesario

saber cómo operan la economía de subsistencia y los intereses económicos de los mestizos y de los miembros del ajejo, mucho menos las funciones socioculturales que va a desarrollar tal innovación infraestructural. 2) El camino construido corta y perjudica los terrenos de cultivo de los indios, pero se cuida de afectar, llegado el caso, las propiedades vecinas de los mestizos. 3) No siempre se indemniza a los indios que perdieron sus terrenos debido al camino, por lo cual ellos prefieren oponerse a este signo de progreso material. 4) Con el camino de carro llegan los revendedores, comerciantes, vacunadores, guardas de estancos de aguardiente, evaluadores de terrenos y más que todo, el ejército y la policía, que tienen un largo historial en la región para sofocar las rebeliones de los indios. Estos funcionarios a más de cumplir sus obligaciones para con la sociedad mestiza regional, a menudo han abusado y extorsionado al indio con multas ficticias, robos de gallinas y cuyes, violaciones de mujeres, vejámenes físicos y aun muertes, que han quedado impunes en repetidas ocasiones. Ante esta situación, el indio prefiere que los revendedores, comerciantes y chicheros, no sean mestizos, sino indios ricos de su propia comunidad parroquial o celular (de los males el menor), y se oponen al camino ideado por los funcionarios del desarrollo. [...] 5) Cuando se considera ineludible la construcción de una brecha para transporte motorizado, los indios del ajejo en cuestión trazan sus propias brechas, bien o mal niveladas, y construyen el camino a base de sus propias mingas (en ocasiones apoyadas por sacerdotes progresistas de la comunidad), de la manera más espontánea y observando los cánones rituales que incluyen la bebida de la chicha (Burgos 1970, 173-174).

Sobre el espinoso tema de la escolarización, Burgos comentaba que, si bien el campesinado mestizo recibió muy bien las iniciativas de la MAE, también es verdad que “la educación formal es rechazada o mirada con indiferencia por la población corporada en los ajejos indígenas”. En el caso de Licto, sin ir más lejos,

los indígenas tenían ofrecido no aceptar a la Misión Andina, y en momentos de embriaguez han jurado matar a tales funcionarios, de modo que esto no ha permitido un entendimiento amistoso entre los técnicos, los indios y muchos ajejos como estos han permanecido abandonados (1970, 331).

Una vez más, la razón de fondo de ese rechazo se ubica en el modelo educativo que aplicaba la MAE:

El mayor problema es el idioma nativo. La buena disposición para el trabajo de los maestros se ve obstruida porque son diferentes los medios de comunicación para captar el mundo por parte de los niños indios. No debe ser una justificación el que los mayores tengan un bilingüismo incipiente por sus contactos con la urbe. Adultos y niños siguen pensando y captando la realidad en el idioma quichua. Cualquier investigación de profundidad concluiría que alfabetizar a los niños en castellano, como el mejor medio para que lo dominen, no es más que una ilusión ideológica —y a veces un prejuicio—, si en realidad los indios están obligados a volver a sus grupos parroquiales para pagar las deudas y sobrevivir; acogerse a los beneficios de la reciprocidad, cooperación y redistribución que le ofrece su grupo nativo para contrarrestar la insuficiencia de capital, dentro de lo cual se necesita hablar el quichua [...]. Si los fines de la educación nacional contemplan la asimilación cultural del grupo sojuzgado, tendrían que romperse primero los mecanismos del colonialismo existente, antes que se deje de aprender y pensar el idioma nativo que todavía los protege (Burgos 1970, 336-337).

En este punto, las observaciones de Burgos coinciden con las de Dubly y Oviedo (1969). Ellos apuntan también que, a pesar de que existían escuelas (con frecuencia, mal equipadas, pero escuelas al fin) en casi todas las comunidades atendidas por la MAE, era recurrente detectar fallas en los programas educativos derivadas de la falta de interés de un profesorado mal pagado, poco motivado y escasamente coordinado con el Ministerio de Educación. De hecho, la MAE estaba al margen de organizar y ejecutar la educación dispensada en sus áreas de influencia. No tenía capacidad de incidir ni en la “selección, formación pedagógica de los profesores; espíritu, contenido y ejecución de los programas escolares”, ni mucho menos en la “preparación e integración del profesor a los programas de ayuda a la comunidad”. De esa manera, sin participar en las actividades educativas, Misión Andina renunció “a una de sus más importantes responsabilidades para el desarrollo de la comunidad actual y futura” (Dubly y Oviedo 1969, 21).

Por lo demás, el informe de Dubly y Oviedo, redactado en agosto de 1969, es demoledor en sus apreciaciones y muy ilustrativo de lo que fue el devenir de la MAE en una visión de conjunto. Es, quizás, el balance más completo y crítico de todos cuantos se realizaron por aquellos años.⁹ Más allá de las indicaciones sobre la cuestión educativa, denunciaban el carácter respetuoso de la Misión hacia la estructura de propiedad de la tierra vigente en el país antes de las reformas agrarias,¹⁰ así como la timidez a la hora de combatir la discriminación mestiza hacia los grupos indígenas. En estos asuntos, se reconocía que la MAE era “de una discreción y reserva notables”; esta actitud sin duda se explica por la dificultad de encarar el problema, pero es discutible desde la óptica de la praxis indigenista (Dubly y Oviedo 1969, 17).

A pesar de los esfuerzos, la población que atendía la Misión Andina continuaba siendo tremendamente pequeña en relación con las necesidades de la sociedad rural.¹¹ No solo eso, sino que, con demasiada frecuencia, esa institución se esforzaba por introducir insumos agrícolas entre el campesinado al que asistía (siguiendo los preceptos de la revolución verde). Una vez creado el hábito y la necesidad, constataba que no podía satisfacer todas las expectativas e interrumpía la ayuda financiera y, con ella, el suministro de esos insumos. En relación con las actividades productivas, Dubly y Oviedo subrayaban que, en lugar de una deseable forestación protectora y productora, la MAE había procedido, como mucho, a una escasa arborización. Además, intervenía muy poco para organizar la comercialización y no prestaba a las comunidades ayuda técnica y comercial (Dubly y Oviedo 1969, 38-43). También consideraban escasos

⁹ Por razones de tiempo, el estudio se limitó a una muestra de 51 comunidades de las provincias de Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo.

¹⁰ A pesar de que en el convenio básico de 1957 se especificaba que el organismo “estudiará las posibilidades e informará sobre las medidas más aconsejadas para permitir a los indígenas que carecen de tierras el acceso a la propiedad agrícola”, fue más bien escaso lo hecho en esa dirección. En el mejor de los casos, la MAE recordaba la necesidad de las comunidades indígenas del factor tierra y presentaba a su proyecto de integración del campesinado como una “preparación” para su hipotético acceso (Dubly y Oviedo 1969, 16).

¹¹ En las zonas estudiadas, la MAE trabajaba con una pequeña parte de las comunidades: 101 en Chimborazo, de un total de 439 (23 %); 26 en Cotopaxi, de un total de 413 (6 %); y 55 en Imbabura, de un total de 157 (35 %). Estas cifras representaban, respectivamente, al 22 %, 13 % y 31 % de la población rural provincial (Dubly y Oviedo 1969, 28-29). Según cálculos de Marroquín (1972, 174), la MAE benefició, a lo sumo, a un 15 % de los indígenas serranos “y además, se ha señalado que tales beneficios se hicieron a un costo elevadísimo”.

los resultados del programa de fomento de la vivienda, tan magnificado por la institución;¹² así como los avances para alimentar a las familias, que tenían “su limitante principal en el estancamiento de la producción de las sementeras y huertos, del ganado menor y de los animales de corral”:

Es en parte por eso, sin duda, que las explicaciones y demostraciones al respecto no encuentran mucho entusiasmo de parte de las mujeres, ni mucho afán de parte de la trabajadora social, excepto en unos caseríos mestizos. Es probable que se haya podido introducir nuevos alimentos y nuevas maneras de prepararlos, pero para pocos productos, pocos hogares y poco tiempo (Dubly y Oviedo 1969, 54).

Si a eso se añaden las deficiencias del servicio médico,¹³ el balance final no podía ser, a pesar de todo, más ponderado:

De una manera general, la MAE ha conseguido resultados positivos en el desaislamiento de los caseríos, el mejoramiento principiante de la técnica agrícola, la utilización conveniente del crédito, la distribución del agua de consumo, la escolarización de los niños, el mejoramiento del vestido, las actividades recreativas y deportivas, la organización de grupos y la organización de líderes jóvenes, los contactos entre comunidades. La MAE ha conseguido solamente efectos parciales en el mejoramiento de la vivienda, la utilización de los servicios de salud, el abastecimiento de productos de consumo. La MAE ha hecho o conseguido poco o nada en la ampliación de recursos de tierra y agua de riego, la comercialización de los productos, la tecnificación de la artesanía de producción o de servicios, la preparación a la migración, la economía doméstica y la alimentación, la educación de adultos y la capacitación profesional, la promoción de cooperativas, la erradicación del robo y del alcoholismo (Dubly y Oviedo 1969, 71).

¹² Referido al conjunto de las comunidades atendidas, “el número total de créditos concedidos para mejoramiento y construcción de viviendas es muy bajo: 6,3 % en Imbabura, 3,6 % en Chimborazo, 1,3 % en Cotopaxi” (Dubly y Oviedo 1969, 49).

¹³ La presencia de profesionales del ramo (médicos, enfermeras, dentistas) en las comunidades solía decepcionar las esperanzas, en buena parte por la escasez de personal: un médico a medio tiempo por cada 26 comunidades en Chimborazo, 17 en Cotopaxi y 60 en Imbabura; un dentista a medio tiempo por cada 52 comunidades en Chimborazo y 60 en Imbabura; una enfermera u obstetriz por cada 26 comunidades en Chimborazo, 17 en Cotopaxi y 30 en Imbabura (Dubly y Oviedo 1969, 55-58).

Como sucedió con el Proyecto Piloto, la inexistencia de investigación previa era el elemento que, a los ojos de Marroquín, estaba en la base del alcance limitado de las iniciativas de la MAE.¹⁴ El testimonio de este autor es tanto más valioso pues es el último de quienes auspició el Instituto Indigenista Interamericano, y porque denota que reconoce el fracaso relativo del paradigma del desarrollo de la comunidad como guía indiscutible de las políticas indigenistas:

En agosto de 1970, cuando visitamos la Misión Andina, se vivía un momento realmente crítico: se imponía un viraje importante en la obra de la Misión, según sus dirigentes, se había llegado a una situación en que ya no se podía seguir haciendo más, pues lo poco que se había hecho tenía un costo realmente elevado. Es hasta entonces que se empezaron a dar cuenta de la importancia de la investigación previa, pues se trataba de pasar de una política de desarrollo de la comunidad a una política de desarrollo por zonas o regiones, [...] La crisis se presenta pues, por el fracaso, en perspectiva histórica, de la política de desarrollo de la comunidad y la necesidad de cambiar radicalmente hacia el desarrollo de la región (Marroquín 1972, 174-175).

En la medida en que los trabajos de la Misión “prácticamente no tuvieron asesoramiento antropológico”, se volvieron paternalistas y privilegiaron a ciertas parcialidades, “mientras el resto mayoritario quedaba en condiciones poco satisfactorias” (Marroquín 1972, 178). Desconocer la lógica real de las comunidades e intervenir en términos jerárquicos explica las numerosas fricciones entre los trabajadores de la MAE y quienes, en teoría, se beneficiaban. Esas fricciones culminaron con el asesinato de algunos miembros de la Misión¹⁵ y, probablemente, hubieran podido minimizarse con una actitud diferente de sus técnicos de alto nivel. Estos últimos,

¹⁴ “La Misión no tiene que hacer estudios, debe actuar”. Esa era la máxima que guio la visión de los dirigentes acerca del sentido de la institución, tal como reconoce Marroquín (1972, 174). La antropóloga Gladys Villavicencio (1973, 268) comparte este diagnóstico.

¹⁵ Entre ellos, un médico y varias trabajadoras sociales (Marroquín 1972, 174). La matanza de técnicos de la MAE a finales de los sesenta desató una campaña de prensa en la que se ponían en entredicho las políticas integracionistas. Muestra de ello es el artículo de Santiago Jervis publicado en *El Comercio* (4 de enero de 1969), “400 comunidades estancadas en Chimborazo”, en donde daba una visión pesimista de labor de la MAE. A su juicio, la única alternativa para el campesinado indígena, dada la precariedad del medio y la ‘rudeza’ de su cultura, era transportarlo a otras regiones para colonizarlas. En una línea más ponderada se inscribían las apreciaciones de Gustavo Salgado, articulista también

según Marroquín (1972, 174), obedecían a una mentalidad etnocéntrica que “los llevaba a juzgar con sus propios criterios racionalistas los problemas de las comunidades”. De ahí la necesidad imperiosa de introducir

un cambio en los hábitos inveterados y actitudes de muchos funcionarios, que están convencidos de que la única forma de hacer progresar a las comunidades es imponiéndoles por la fuerza los adelantos programados. Un técnico de la Misión me decía: “Obligué a que pintaran las casas en esta comunidad; amenacé incluso al Teniente Político si no lo hacían; y ahora vea qué bonita se ve la comunidad; a veces yo obligo a hacer mingas, pues la gente no quiere trabajar para su beneficio; como si la Misión Andina se fuera a llevar algo para su beneficio; el agua potable son ellos (los indígenas) los que se la van a tomar” (Marroquín 1972, 176).

Las evaluaciones de la época no atendieron a la dimensión de sexo/género implícita en las actuaciones del Programa Andino. Hubo que esperar la investigación de Mercedes Prieto y Carolina Páez (2017) para que se revisaran los resultados obtenidos –o al menos ensayados– a la luz del proyecto disciplinario que implicó la irrupción de Misión Andina en las comunidades en las que intervino.

La Misión Andina en Ecuador, y en las restantes naciones, creó una agenda de atención a las mujeres indígenas, enfocada en mejorar sus capacidades de atención a las futuras generaciones, por medio de la ‘modernización’ de su desempeño materno y la capacitación en administración del hogar. [...] Ello implicaba mejorar las condiciones higiénicas de los cuerpos y del ambiente, la escolarización, las condiciones de producción del hogar y la materialidad de las viviendas. Fundamentalmente, significaba que las mujeres comunitarias debían hacerse cargo de estas acciones. [...] Las mujeres fueron excluidas del trabajo y del acceso a los recursos productivos, con lo cual se reforzó la idea de su domesticación (Prieto y Páez 2017, 159).

de ese diario (“Plan de mejoramiento comunal en el Ecuador”, *El Comercio*, 19 de marzo de 1969). Él cuestionaba la viabilidad de los programas desarrollistas gubernamentales y advertía del riesgo que entrañaba la desconfianza de los indígenas serranos: “Los indígenas, creyendo que trataban de robarles su ganado, asesinaron a varios miembros de esta Misión y no les permitieron entrar a sus anejos o parcialidades” (Salgado 1969, 915-916). Tan conflictiva se tornó la situación, que la Misión tuvo que abandonar hasta el 40 % de las comunidades incluidas en su programa.

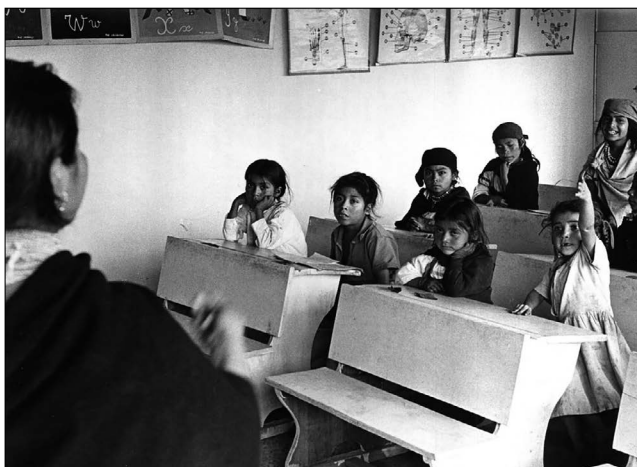


Figura 3.2. Escuela impulsada por MAE en Otavalo. Cortesía de la Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Nota: En los archivos de la FAO está catalogada con el código 528 y puede encontrarse en <http://fotos.lim.ilo.org/?p=528>



Figura 3.3. Formación artesanal como sombrereros en Otavalo. Cortesía de la Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Nota: En los archivos de la FAO está catalogada con el código 233 y puede encontrarse en <http://fotos.lim.ilo.org/?p=233>

De esa manera, el Estado delegó a las trabajadoras sociales para reformar la vida de las mujeres y prepararlas para recibir sus servicios. Las trabajadoras sociales transferían a un grupo de mujeres especialmente entrenadas la administración de algunos aspectos de los servicios estatales. Ahí se destaca la presencia de algunas de esas funcionarias con una mirada “a contrapunto sobre el enclaustramiento de las mujeres en los hogares” (Prieto y Páez 2017, 159), pues no todos los actores que operaban en la cadena indigenista solían ser homogéneos. “En este juego de doble delegación [apostillan Prieto y Páez] que recuerda el sistema colonial de gobierno indirecto, circulan objetos, servicios y conceptos los cuales integran un complejo sistema de intercambios globales que dan sentidos de Estado” (2017, 160).

La Misión Andina en perspectiva histórica

Definitivamente, la Misión Andina puede ser considerada, desde la perspectiva del tiempo transcurrido, el precedente directo de los programas de desarrollo rural integral impulsados en los países andinos durante los años ochenta y noventa. De manera pionera, la Misión fue, al menos en el caso ecuatoriano, la primera institución en defender la necesidad de un desarrollo armónico de la vida comunal campesina serrana. De ahí el énfasis en diversificar sus intervenciones en aspectos como las infraestructuras viales (caminos), con la intención de terminar con el aislamiento secular de numerosas comunidades; la educación (construir escuelas, campañas de alfabetización); la vivienda tradicional, la salud y la nutrición (letrización, suministro de agua potable, atención sanitaria, formar auxiliares de enfermería en las propias parcialidades). Además, muy especialmente, el desarrollo comunitario *strictu sensu*, que abarcaba desde el asesoramiento para dotar a las comunidades de personería jurídica, hasta –y de un modo muy remarcable– capacitar y formar liderazgos. Ahondaré en esto último, pues es un elemento que subrayan varios protagonistas destacados de la acción de la MAE.

Valga como ilustración el caso de José Quinde, viejo dirigente indígena de Cañar, quien reconocía, muchos años después, que debido a la labor capacitadora iniciada por Misión Andina en esa provincia

“la gente empezó a despertar” y a organizarse para hacer efectivas sus demandas en la época de la reforma agraria de 1964. La idea expresada por este y por otros líderes indígena-campesinos del momento es que las enseñanzas de la MAE facilitaron sobremedida la rápida organización de las comunidades para llevar a buen puerto su lucha por la tierra.¹⁶

No podemos saber con certeza hasta qué punto estos fueron unos resultados colaterales de la intervención de Misión Andina que, aun sin que los persiguiera conscientemente la institución, se lograron gracias a la diligencia de algunos de sus técnicos. El caso es que se dieron y que quedaron grabados en quienes se beneficiaron. Lo mismo cabría argüir sobre la formación de enfermeras y, en algunos casos (las comunidades atendidas en Imbabura podrían ser un buen ejemplo), sobre los efectos de abrir caminos que facilitaron la movilidad de los comuneros y erosionaron al régimen de hacienda todavía imperante. Todo ello se intentó llevar a cabo, sin embargo, con un proceder verticalista, impositivo y etnocéntrico, sin considerar la opinión de las personas destinatarias sobre sus propias necesidades, mucho menos sus prioridades. Lo apuntó también en su momento Roberto Santana:

El conjunto de elementos de progreso considerado como ‘urgente’ no resiste la prueba de la práctica en el medio indígena; sin embargo las necesidades urgentes existen, pero son tan puntuales como calificadas y jerarquizadas: compra de animales y tierras en primer lugar, mejoramiento de las técnicas de producción y de crédito después; poco o ningún interés por otra parte, por los talleres comunales (artesanos), por el mejoramiento del hogar, por la instalación de letrinas o de lavaderos colectivos. A un nivel de interés intermedio, las instalaciones de agua potable y la apertura de caminos han sido valoradas; la escuela, mucho menos. La MAE había sin embargo gastado en cuatro años y medio de funcionamiento (en diciembre de 1968) apenas 18,3 % de su presupuesto en desarrollo económico propiamente dicho, mientras que

¹⁶ Entrevista del 27 de mayo de 1999 gentilmente facilitada por Luciano Martínez, de FLACSO. La Tucuy Cañar Ayllucunapac Tandanacui (Tukayta) era entonces una OSG, filial de la Unión Provincial de Organizaciones Campesinas del Cañar, que provenía de las movilizaciones de los años setenta contra el latifundio. Era frecuente encontrar en la memoria oral casos similares en provincias como Chimborazo, Cotopaxi e Imbabura, donde se reconocía el papel que la formación y el asesoramiento de la MAE jugaron en el inicio de muchos procesos organizativos.

el 40 % había sido invertido en construcciones diversas; los gastos en servicios sociales y educativos representaban 23,8 % y la administración 18,5 % (Santana 1995, 54-55).

Del aluvión de críticas coetáneas sobre el trabajo de la MAE, hay un conjunto de reflexiones extrapolables a los modelos de intervención sobre el medio andino que se sucederían y extenderían, sin solución de continuidad, desde el abandono del paradigma reformista, allá por los años ochenta, hasta las dos primeras décadas de este siglo XXI. Recuérdese que la Misión Andina incidía sobre una realidad social cuya dinámica interna desconocía, dada la ausencia de investigaciones previas. Su excesiva burocratización hipotecaba su eficiencia y consumía un porcentaje importante de su presupuesto. La dispersión de los esfuerzos, además, disminuía su intensidad, al tiempo que pecaba de localista. En este sentido, ponía demasiado énfasis en el desarrollo comunitario y perdía el horizonte de la dimensión regional. Asimismo, era incapaz de coordinarse con las otras instituciones del mundo campesino y se mostraba muy condescendiente con las estructuras de propiedad, sin cuestionar con fuerza los efectos perversos derivados de su polarización asimétrica.

Lo más criticado fue la escasez de los recursos que invirtió en relación con las necesidades que decía atender. Una escasez que constriñó, definitivamente, los resultados en rubros como crédito campesino, vivienda, salud y nutrición, y que generó que la MAE no pudiera apoyar más que a un pequeño porcentaje de las comunidades hipotéticamente necesitadas. Todos esos aspectos han continuado limitando muchas iniciativas, no por bienintencionadas automáticamente eficientes, que las ONG y las agencias multilaterales especializadas en desarrollo rural impulsaron durante los ochenta, los noventa y los primeros años dos mil. También podrían extrapolarse a determinados aspectos o momentos de la historia de la MAE, algunas deficiencias de estas últimas, como la poca replicabilidad de sus experiencias exitosas, su capacidad técnica limitada, la ausencia de un contexto de programación ampliado, la escasa sistematización de los conocimientos adquiridos o su resistencia (en algunos casos) a coordinar con otras instituciones (Bretón 2004) ¿Cuál es la razón de estas sorprendentes similitudes?

El *quid* de la cuestión estriba en que el desarrollo de la comunidad se constituyó como un paradigma de actuación prerreformista o, en cualquier caso, alternativo a una reforma agraria profunda, esto es, redistributiva. De ahí la vitalidad de la Misión Andina en Ecuador durante el periodo de vigencia de la primera Ley de Reforma Agraria, que priorizó eliminar las formas precarias de trabajo y afectar predios propiedad del Estado y de la Iglesia. Con eso se garantizó la estabilidad básica del monopolio terrateniente. Treinta y cinco años después, al filo del último cambio de siglo, las ONG operaban en una coyuntura pos-reforma (y antirreforma, diría yo) en la que parecía no haber cabida para una demanda global. La intervención no iba más allá del proyecto concreto de fomentar a nivel local la participación popular, de buscar la sostenibilidad de las actuaciones focalizadas, y de priorizar la praxis y el inmediatez sobre la teoría y la reflexión de conjunto. Asimismo, muchas ONG promovieron proyectos interesantes, aunque muy específicos, sin duda importantes para las comunidades donde se llevaban a cabo, pero poco trascendentes desde la perspectiva del devenir del subsector campesino.

Otro elemento que conviene recordar es la dependencia de esas iniciativas con respecto a las organizaciones que las impulsaban. En el capítulo 2 ya insistí en que el modelo general de las ONG respondió a un proceso de privatizar las políticas sociales –externalizarlas *de facto* en manos de entidades particulares–, funcional y acomodaticio con el paradigma neoliberal. Contribuyó a consolidar un cierto ‘colchón social’ (las comunidades beneficiadas con proyectos) que atenuaba las contradicciones que generó el ajuste; también permitía al Estado abandonar, de manera menos traumática, las políticas estructurales y asistenciales que se estimularon desde los poderes públicos durante el periodo reformista.

Es evidente que entre la Misión Andina de los años sesenta y las iniciativas en desarrollo rural del fin de siglo hay también diferencias contextuales. Quisiera remarcar esto último para matizar las afirmaciones anteriores y huir de posibles maniqueísmos de una lectura precipitada de lo que trato de argumentar. En el tiempo en que operaba la MAE, por ejemplo, los poderes públicos (mediante el Estado, la OIT o el Instituto Indigenista Interamericano) eran los únicos responsables de aplicar políticas de desarrollo e integración en el medio rural. Por aquellos años,

además, la revolución verde era considerada el modelo para acabar con la pobreza y el subdesarrollo; por ello, una de las prioridades de la institución fue introducirla en las comunidades. Hoy en día, sin embargo, muchas ONG y agencias multilaterales (e incluso gubernamentales), en nombre del desarrollo sostenible, reivindican fomentar lógicas productivas menos entrópicas que la derivada del desarrollismo desaforado de los últimos decenios.

Más allá de la viabilidad o inviabilidad de estos planteamientos, que serían materia para otro trabajo, quiero destacar que existe una similitud estructural entre los principios que han guiado (y guían) la operatividad del aparato del desarrollo en tiempos del neoliberalismo y aquellos que inspiraron a Misión Andina. Es más, creo que se operó un reacomodo contextual del viejo paradigma del desarrollo de la comunidad. Esa actualización lo moldeó al signo de los tiempos, lo desvinculó del indigenismo clásico e integró eslóganes como la sostenibilidad, la participación popular o la perspectiva de género, dependiendo del momento y del formulador de la propuesta. Tal mutación lo ha hecho asumible a los heterogéneos agentes que, en la era de la globalización neoliberal, han buscado alternativas para campesinos e indígenas de los países andinos, aunque prescindiendo de los galopantes procesos de reconcentración de la tierra y el capital característicos de esa dilatada coyuntura.

Esta reflexión es también extensible al periodo neostatalista de los gobiernos de la Revolución Ciudadana. El rearme del Estado que caracterizó su práctica política vino acompañado, en lo que a pueblos y nacionalidades indígenas se refiere, de un conjunto errático de políticas asistencialistas que rezumaban aromas de clientelismo y una suerte de neoindigenismo ventríloco (Martínez Novo 2018). Desde una mirada etnográfica, tales aromas recordaban los usos y costumbres añejos de los tiempos heroicos de Misión Andina. Bien fuera por el Estado o por entes externalizadores, bien desde lógicas nacional-desarrollistas o ultraliberales, asimilando o subrayando sus ventajas comparativas en relación con los mercados globales, la alteridad subalterna siempre ha sido concebida como un problema a superar (o sublimar) en nombre de la utopía del desarrollo.

Para concluir este capítulo, esbozo una última reflexión sobre el significado de Misión Andina desde la perspectiva de la evolución del

Estado republicano en Ecuador. Mercedes Prieto (2015a) ha discutido su proceso de formación al indagar acerca de cómo intervino sobre las poblaciones-otras (las mujeres indígenas de la Sierra). Mantiene la tesis de que esos procedimientos se sustentaron sobre ‘eventos estatales’, formas delegadas y descentradas de formación del Estado que generaron un *habitus* estatal y un *modus vivendi* político. El resultado fue conservar (al menos en las comunas libres de su pesquisa) ámbitos de relativa autonomía, lo que se tradujo en articular sujetos parcialmente estatizados. Ana María Goetschel (2019, 187), por su parte, nos recuerda que el Estado “no se define de modo abstracto, sino en momentos históricos concretos y campos de fuerzas específicos”. Lejos de tener un carácter evolutivo lineal, “hace las veces de un engranaje, en permanente modificación por el desarrollo de dispositivos concretos” que, en el tránsito del tiempo, lo configuran y dan forma. Los límites de la expansión de ese Estado poscolonial republicano en Ecuador –y estoy seguro de que sus reverberaciones con Perú, Bolivia y tal vez Colombia son conspicuas– radicaron en su propia naturaleza externalizadora, fruto de su debilidad, por paradójico que parezca. En esa pulsión entre la tendencia abarcadora del control estatal y el sistema privado de gobierno de poblaciones consolidado tras la Independencia, “grandes espacios de la vida social continuaron funcionando de manera descentralizada, sujetos a poderes locales y a reglamentaciones propias, cuando no a la arbitrariedad de esos poderes, relacionados con la plantación y la hacienda”. Por eso, el Estado estuvo obligado a negociar con ellos “y aceptar grandes zonas de excepción” (Goetschel 2019, 188).

Más allá de las remarcables diferencias de matiz y orientación de los sucesivos modelos que se ensayaron en el desempeño histórico de la acción gubernamental-estatal (conservador, liberal, desarrollista), todos compartieron (de manera ineludible, diría yo) tres aspectos. El primero es un encubrimiento discursivo de la dominación étnica que resignificó su perpetuación, en el mejor de los casos. El segundo, la búsqueda de la eficiencia de los dispositivos de ejercicio del poder, en aras de fortalecer paulatinamente la soberanía estatal. Por último, una inscripción común en una biopolítica del cuerpo que, en nombre de la moral o de criterios de salubridad, favoreció siempre el dominio del patriarcado y la subordinación de las mujeres. Misión Andina cumplió un papel importante en

ese engranaje, en una coyuntura particular (el periodo desarrollista que culminaría con las reformas agrarias y el desmantelamiento del régimen gamonal): el de una institución en la que el Estado delegó (hasta que la nacionalizó) la administración de poblaciones subalternas en favor de estatalizarlas e integrarlas al cuerpo social de la nación en ciernes. Tal delegación se restringió a la minoría de la población indígena-campesina integrante de las comunas libres que no estaban sometidas directamente al poder terrateniente. Ese fue un elemento muy limitante de su capacidad estatalizadora-integradora y punto nodal de su disolución en el turbulento contexto de la lucha por la tierra, que marcó el fin abrupto de las intermediaciones ventrílocuas clásicas y de la administración privada de poblaciones.

Capítulo 4

El Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio o las contradicciones de las ONG de desarrollo

Durante la segunda mitad de la década de los sesenta y la primera de los setenta, en plena efervescencia de la lucha por la tierra, la Iglesia católica asumió un rol protagónico para canalizar y resolver muchos conflictos desatados en la Sierra ecuatoriana en favor del campesinado. Es muy remarcable la orientación de la Iglesia de los Pobres que, desde la Diócesis de Riobamba, impulsó monseñor Leónidas Proaño, el “Obispo de los Indios”. También se destaca una pléyade de instituciones, entre ellas la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) o el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), que vieron la luz en aquellos tormentosos días. Estos organismos nacieron al calor de la apertura de la Iglesia. Esta apertura se explicitó en el pronunciamiento favorable de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para ejecutar una reforma agraria en el país (abril de 1963), e inmediatamente se fortaleció por el ambiente progresista resultante del Concilio Vaticano II (1963) y de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968). En ese contexto, grupos de laicos y de religiosos comprometidos con la

Este capítulo se fundamenta en “Experiencias en desarrollo rural en Chimborazo: la trayectoria de la regional Riobamba del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio”, ensayo publicado en *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (FLACSO 2001). Existe una versión posterior en inglés en el libro *Rural Progress, Rural Decay. Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*, editado por Liisa North y John Cameron (Kumarian 2003), aunque para este capítulo me basé en el original de 2001.

causa de campesinos e indígenas se empeñaron en fortalecer las ONG que, como las citadas, tenían un marcado carácter reformista y podían constituirse en plataformas de apoyo a las reivindicaciones y movilizaciones de los sectores populares.

El Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, fundado en 1970 por monseñor Cándido Rada, es sin duda una de las instituciones más emblemáticas de cuantas nacieron en esa época. Además de ser una de las ONG más antiguas del país, se ha convertido en un referente de las que operan sobre el medio rural, tanto por la cantidad de recursos invertidos como por la cobertura y la naturaleza de sus intervenciones.¹ En lo que respecta a su profundidad histórica, Manuel Chiriboga y otros hablaban, en 1999, de varias etapas por las que habría pasado la organización hasta ese momento: un primer periodo (1970-1979) de especialización como agencia crediticia para pequeños campesinos; una segunda década (1980-1989) de fuerte apoyo para fortalecer las OSG; un quinquenio (1990-1994), tras el levantamiento indígena de 1990, de impulso de un fondo rotativo de crédito para facilitar el acceso a la tierra de las comunidades, y de 1995 en adelante, una fase centrada en la articulación del mercado, los encadenamientos producción-comercialización y la búsqueda de vías de participación campesina en la gerencia de empresas rurales. Cada fase se correspondió con la coyuntura por la que atravesaba la sociedad rural y constituyó una respuesta específica de la institución a los desafíos cambiantes del contexto.

La oportunidad de hacer un seguimiento exhaustivo de la trayectoria de la Regional Riobamba del FEPP hasta el año 2000² me pareció un pretexto privilegiado para reflexionar sobre las incidencias, a nivel micro, que los cambios en las políticas macro ejercieron sobre el quehacer institucional de las grandes ONG ecuatorianas. Un marco privilegiado, además, porque sus intervenciones tuvieron como objeto prioritario a

¹ Arcos y Palomeque (1997, 64) solo contabilizaron 15 de esas organizaciones que trabajaban con un presupuesto anual de más de un millón de dólares y con 94 empleados de promedio. En 1998, sin embargo, el FEPP ya rondaba los 10 millones de dólares anuales y beneficiaba a cerca de 40 000 familias rurales pobres, equivalente al 8,57 % de las consideradas como tales en el Ecuador de aquel tiempo y el 4,03 % de todos los hogares rústicos (Chiriboga 2001).

² El personal de la oficina riobambense me permitió acceder a sus fondos documentales y me facilitó todo tipo de contactos para entrevistar a protagonistas destacados de esta historia entre 1999 y 2000.

las comunidades indígena-campesinas de Chimborazo, provincia muy representativa de las transformaciones estructurales de la sociedad rural andina. En ese escenario se ensayaron algunas de las experiencias indigenistas más importantes y ambiciosas de América Latina (como la MAE), además fue el lugar central del gamonalismo hasta la etapa final de la reforma agraria. A finales del siglo pasado, Chimborazo contaba con la mayor densidad de población predominantemente indígena del país (Zamosc 1995). También registraba los índices de pobreza e indigencia más elevados y persistentes (PNUD 1999; Odeplan 1999). Por eso, concentró el mayor porcentaje de las ONG que operaban en el mundo rural (Bretón 2002) y fue considerada por muchos un territorio de elevada capacidad organizativa indígena-campesina (Bebbington 1999; Bebbington y Perreault 1999).

Descentralización y proximidad de las intervenciones

En 1980, tras 10 años de vida como institución, en el FEPP se evaluó el trabajo realizado y se concluyó que, por el crecimiento experimentado hasta entonces, se aconsejaba descentralizar su actividad. Por eso se decidió crear, en marzo de 1981, la Regional Riobamba.³ En esta sede se atendería a los grupos campesinos de las provincias centrales de la región interandina apoyados, por aquel entonces, desde la oficina central de Quito (seis grupos en Tungurahua, 10 en Chimborazo y 16 en Bolívar). La Regional se propuso cuatro grandes objetivos: disminuir la dispersión geográfica de las intervenciones para utilizar mejor los recursos humanos y financieros; estar más cerca de las organizaciones campesinas para facilitarles ágilmente servicios de crédito, capacitación y asistencia técnica; realizar un seguimiento constante de la marcha de los proyectos a través de visitas *in situ*, reuniones, eventos de capacitación e intercambio de experiencias, y profundizar en el estudio de la problemática territorial para ubicar de mejor manera sus acciones (FEPP 1987, 32).

³ La primera regional fue la de Cuenca (1980). Le siguieron Riobamba (1981), Esmeraldas (1983), Guaranda (1986), Lago Agrio (1987), Latacunga (1991), Ibarra (1992), Portoviejo (1994), Coca (1996) y Loja (1997).

En junio de 1981, el personal de la nueva oficina inició las labores, y se incrementó de acuerdo con las necesidades hasta llegar, en 1987, a conformar un equipo de seis trabajadores. Desde los primeros momentos, se constató una afluencia inesperada de representantes de grupos campesinos para pedir colaboración, sobre todo créditos para actividades productivas. Más tarde, en febrero de 1983, se entrevistó a algunos dirigentes de organizaciones rurales. Como resultado de esa iniciativa, se tomó la decisión taxativa de priorizar el trabajo con las OSG existentes “o con posibilidad de constituirse, enfatizando los programas educativos y capacitadores socio-organizativos, sin descuidar los programas de mejoramiento socio-económico, en la medida que constituyan instrumentos de fortalecimiento de la organización popular” (FEPP 1987, 33). Fue entonces cuando la Regional se vinculó con varias de esas federaciones operativas o en proceso de formación en áreas donde el FEPP podría concentrar sus actividades, “siguiendo el trabajo ya realizado con algunas organizaciones de base sueltas y dispersas, pero planteándoles siempre la necesidad de vincularse a organizaciones más amplias en la perspectiva del poder popular” (FEPP 1987, 33). En total, la Regional trabajó con siete OSG (cinco en Chimborazo, una en Tungurahua y otra más en Bolívar). El objetivo era promocionar la constitución “de un movimiento campesino provincial allí donde no existía, y fortalecer los ya existentes”, a fin de que “sean estas organizaciones las que orienten y lleven adelante las acciones del desarrollo y transformación social en base a sus necesidades e intereses” (FEPP 1987, 33).

Desde la perspectiva de 1987, sin embargo, los propios técnicos del FEPP reconocían que no se había avanzado mucho en esa dirección en los primeros seis años de actuación, en buena parte como consecuencia del impacto de unas “políticas estatales que aspiran al control del movimiento campesino” (FEPP 1987, 33). Y eso a pesar del aumento en el número de OSG vinculadas al quehacer de la Regional, que llegó para esas fechas a nueve entre Chimborazo (6) y Tungurahua (3):

Aunque ha sido política de la regional priorizar los apoyos a las organizaciones que abarcan al mayor número de familias de una comunidad y realizan proyectos de tipo comunitario como lo hacen generalmente las comunas, no ha sido posible apoyar un mayor número de

ellas debido a que los mismos campesinos, por efecto de influencias externas que buscan debilitar las organizaciones, se van organizando a través de asociaciones u otras formas que, a excepción de pocos casos, acogen a un número reducido de familias. Puesto que el FEPP no puede imponer el tipo de organización sino buscar que a través de ella se acoja al mayor número de familias, dando prioridad a los más pobres y trabajando en lo posible en la modalidad comunitaria, aspiramos a que con el trabajo en áreas los apoyos lleguen y traigan efectos positivos al mayor número posible de pobladores del área a través del desarrollo de proyectos integrales y del impulso a organizaciones amplias del sector (FEPP 1987, 35).

Como balance general del periodo, los responsables reconocieron que los que podrían denominarse “impactos fuertemente positivos” ocurrieron en muy pocos casos, habitualmente en los ocho proyectos que recibieron ayuda para comprar tierra, en los 15 para fomentar la producción pecuaria o en los tres para elaborar productos comercializables. En estas ocasiones, el efecto se evidenció en ingresos notables, en el pago oportuno de las deudas, en el trabajo comunitario y en la fortaleza de la organización beneficiaria. A veces, empero, se constató un impacto negativo, que se manifestó en una utilización incorrecta de los recursos y en pérdidas económicas recurrentes que causaron desánimos o en la misma desintegración de la organización campesina. Lo más habitual fueron resultados “positivos pero limitados”, dadas las dificultades en la producción, la escasa importancia global de la actividad apoyada o la poca cuantía de la ayuda del FEPP.

La orientación de las intervenciones en estos años debe entenderse dentro del contexto de crisis en el que se desarrollaron las políticas agrarias de los ochenta, caracterizado porque se ralentizó el reparto agrario consecuencia de la entronización del paradigma DRI como eje vertebrador del desarrollo rural y por las políticas de ajuste en el ámbito macroeconómico. Dentro de ese escenario, muchas agencias de cooperación abogaron por fomentar organizaciones populares, especialmente las de segundo grado. En este proceso, iniciado en buena parte durante los decenios anteriores como mecanismo de lucha y acceso a la tierra, se buscaba, al consolidar un sólido andamiaje organizativo, construir las bases de lo que en un futuro habría de convertirse en un sujeto articulado capaz de

fomentar, por sí mismo, el cambio social. En esa lógica se gestó la dirección del trabajo del FEPP y el énfasis de sus proyectos en fortalecer las OSG, aun por encima de la viabilidad económica *strictu sensu* de algunas de sus iniciativas sobre el terreno.

Desde esta óptica debe interpretarse, asimismo, el debate interno, en la Regional Riobamba primero (a partir de 1984) y en el conjunto del FEPP después, alrededor del tema de la definición de áreas y zonas, justamente a imagen de la lógica planificadora de los programas DRI que estaban en boga. En 1986 se elaboró una propuesta estructurada y razonada en la que se reconocía que el trabajo en áreas concentraría la acción institucional, con un impacto más significativo a nivel local y generaría un mejor conocimiento de la realidad campesina, en respuesta a las expectativas de los grupos. Además, facilitaría encontrar situaciones y problemáticas socioeconómicas homogéneas, lo que posibilitaría entenderlas y enfrentarlas mejor, y enmarcaría la acción dentro del ámbito de las OSG, operativas o potenciales (FEPP 1986b). Las áreas se seleccionarían y se delimitarían en función de la presencia de un campesinado de escasos recursos, una relación ya establecida con el FEPP o la ausencia de otras instituciones de desarrollo. También podrían retenerse otros elementos de menor calado, como la concentración de población rural, la existencia de un suficiente potencial de producción, la constatación de pequeñas tasas de emigración, la homogeneidad relativa de la agricultura campesina o la suficiente articulación física del área (centros y vías) (FEPP 1986a, 34). Estas fueron, en suma, las principales directrices que guiaron el Programa Regional Riobamba entre 1988 y 1995.

El Programa Regional Riobamba

Con este Programa, la Regional Riobamba se proponía perseverar en su línea de fortalecer a las organizaciones como instrumento de transformación social, a fin de mejorar las condiciones de vida de la población rural al generar capacidades de autodesarrollo. Para ello, se esbozaron 10 grandes objetivos específicos (FEPP 1987, 8):

1. Apoyar y realizar actividades de educación popular que permitan elevar el nivel de conciencia y organización de los grupos.

2. Impulsar y fortalecer las organizaciones de segundo grado a través de la transferencia de los servicios de que dispone la institución, el financiamiento de promotores sociales, la formación de comités y la capacitación de sus miembros para que velen por la buena marcha de la organización en los diferentes aspectos de su vida (educación, administración, contabilidad, producción, comercialización, etc.).
3. Apoyar a las organizaciones de base priorizando aquellas que abarcan el mayor número de miembros de su comunidad, dan mayor importancia a las actividades de tipo comunitario y sienten la necesidad de unirse con otras organizaciones.
4. Promover y facilitar la creación de espacios amplios y democráticos de encuentro de las diferentes organizaciones de la Regional que se interesen en reflexionar, discutir, intercambiar experiencias sobre contenidos de interés común en función de un movimiento campesino unitario.
5. Proveer el financiamiento necesario y suficiente a las organizaciones de base y de segundo grado a través del crédito para el desarrollo de proyectos productivos que mejoren el nivel de ingreso y por ende de vida de los destinatarios.
6. Para aquellos campesinos que poseen poca tierra o no la tienen, en vista de que la legislación agraria del país no da las posibilidades de conseguirla por otros medios, proveer los medios para su adquisición.
7. Apoyar la protección y recuperación de los recursos naturales (tierra, agua, bosque, etc.) a través de crédito o pequeñas donaciones, capacitación, asistencia para utilización de tecnologías apropiadas, entre otras.
8. Promover y apoyar las iniciativas de diversificación y mejoramiento de la producción utilizando al máximo los recursos disponibles en el propio lugar, teniendo el cuidado de no destruir el medio ambiente.
9. Impulsar y apoyar actividades productivas tendentes a satisfacer las necesidades de autosubsistencia, sin depender del mercado externo.
10. Capacitar técnicamente para elevar la producción y la productividad, y para que las organizaciones lleven correctamente la contabilidad, puesto que la claridad y honestidad en el manejo de los recursos económicos determina el avance de la organización.

El sujeto social predilecto del Programa sería el campesino poseedor de algunos medios de producción (tierra, instrumentos de trabajo, etc.),

dado que, “en términos organizativos observamos que es este [...] el que tiene mayores posibilidades de organizarse, afrontar y llevar a cabo una lucha”. A pesar de la preferencia por ese campesino medio –así llamado porque “con los recursos que posee es capaz de reproducirse”–, entre los sujetos de las acciones del FEPP estarían también presentes los agricultores familiares que, aun con recursos, “no puede[n] reproducirse por sus propios medios sino que para hacerlo tiene[n] que vender parte de su fuerza de trabajo disponible”. La elección de estos dos tipos respondía a la presunción de que ellos podrían aprovechar mejor los instrumentos de desarrollo manejados por la institución (FEPP 1987, 9).

Con respecto a los ámbitos de intervención, en el Programa se distinguía entre áreas, zonas, grupos dispersos y OSG. El trabajo en áreas fue concebido mediante la presencia de un equipo de técnicos encargado “de acompañar y apoyar las diferentes actividades encaminadas a impulsar un proceso de desarrollo integral de un área geográfica determinada”, escogida por el FEPP con base en los criterios ya enumerados. El objetivo a medio plazo (un sexenio) es que fueran “los propios campesinos quienes asuman su desarrollo a través de la organización”, por lo que se planteó como tarea inmediata “impulsar y fortalecer la organización priorizando las actividades educativas y capacitadoras orientadas al desarrollo económico” (FEPP 1996b, 16-17). El trabajo en las dos primeras áreas (Cacha y Cumandá) se prolongó entre 1988 y 1995, y comprendió dos fases de tres años cada una, más un periodo puente de un año.

Se seleccionó el área de Cacha, ubicada cerca de Riobamba, por estar “poblada de indígenas que para poder subsistir migran a trabajar a las ciudades en vista de que la tierra que poseen es insuficiente y degradada, además sin riego”.⁴ Dadas las circunstancias, y “para detener la migración y mejorar las condiciones de vida de sus habitantes”, se incidió en crear fuentes de trabajo y diversificar la producción “a través de la capacitación técnica y el financiamiento de proyectos productivos, todo esto canalizado a través de la OSG existente”, la Federación de Cabildos Indígenas de la Parroquia de Cacha (Fecaipac) (FEPP 1987, 39). Ejecutar allí un proyecto de agua potable constituyó el logro principal, “mientras

⁴ La intervención en Cacha estaba circunscrita a unas 2300 hectáreas que, a una altitud de entre 2900 y 3700 metros, implicaban a unas 1800 familias de forma directa y a otras 400 indirectamente.

el fortalecimiento de la OSG y las empresas de artesanías y de apicultura han aportado a la autogestión y la diversificación de las actividades y fuentes de ingresos” (FEPP 1996b, 16)⁵.

El área de Cumandá, en cambio, estaba lejos, en la parte subtropical y costera de la provincia,⁶ y su población estaba compuesta por una heterogénea amalgama de migrantes venidos de la Sierra y de la Costa. “Estos campesinos [se afirmaba en los diagnósticos previos] necesitan racionalizar y diversificar la producción agrícola para mejorar su situación”, priorizando también “el aspecto socio-educativo para fortalecer la organización y si es posible conformar una de segundo grado para a través de ella canalizar los apoyos” (FEPP 1987, 39). Con base en ello, se desarrolló un programa de crédito para producción de autoconsumo y orientada al mercado, y se implementó una propuesta agroecológica como alternativa al uso abusivo de agroquímicos.

Más allá de estas dos áreas, que habrían de focalizar buena parte de los esfuerzos de la Regional, las zonas de relativa concentración eran lugares donde existía un número variable de grupos cercanos entre sí, que habían accedido previamente a la tierra y que requerían de ayuda para producir, tanto crédito como capacitación. Se operó en esta línea en las parroquias rurales de Pallatanga y Cebadas. Los grupos dispersos eran aquellos que, aun quedando fuera de las áreas y zonas, continuaban trabajando con el FEPP, tanto en aras de recuperar el crédito como en favor de la producción. Finalmente, con respecto al apoyo a las OSG, en el Programa se aludía

a la concesión de un fondo rotativo de crédito para actividades productivas y un fondo no reembolsable de capacitación para que esas organizaciones los administren y utilicen en forma autónoma de acuerdo a sus intereses, criterios y metodología con la perspectiva de darles más fuerza y poder. Solo eventualmente se plantea la presencia de la Regional, ya sea para eventos de capacitación importantes a nivel de toda la OSG,

⁵ Para fortalecer la OSG local, además del FEPP intervinieron las otras instituciones presentes en la zona. No es casual la fortaleza de una organización como la Fecaipac en un contexto en el que, según contabilizó el personal del FEPP, estaban actuando 29 agencias de cooperación a fines de 1989.

⁶ En pleno trópico, a una altitud de entre 200 y 300 metros, el proyecto de Cumandá habría de beneficiar a 184 familias articuladas en torno a dos asociaciones de productores, cinco grupos de trabajo y cuatro organizaciones de base más.

para evaluaciones o programación, o cuando la organización lo crea conveniente. Esto es posible y deseable, en vista de que las OSG que vamos a apoyar son bastante maduras en cuanto al tiempo de existencia, experiencia, nivel de conciencia y lucha (FEPP 1987, 40).

En 1991 se evaluó la primera fase del Programa Regional. A la luz de los resultados obtenidos, en el informe preceptivo se recomendó, de cara a la segunda etapa, concentrar los esfuerzos en un máximo de dos áreas y tres OSG, así como retirarse de las zonas de relativa concentración y de los grupos sueltos, de acuerdo con un plan ordenado que estableciera fechas. La razón de esta última indicación radicaba en que, en realidad, su presencia dificultaba la intensidad de las intervenciones, dispersaba los esfuerzos y debilitaba la posibilidad de alcanzar logros más sólidos (Crespo y Bischof 1991, 20). Se advertía, además, de los peligros y limitaciones derivados de la heterogeneidad y multiplicidad de los espacios, ya que “parece humanamente imposible responder con diez personas, de manera oportuna y adecuada, con la calidad y cantidad requerida a esta situación”. Eso sin contar que “los largos y múltiples viajes cuestan fondos [...] y tiempo, o en otras palabras, disminuyen la efectividad del trabajo” (Crespo y Bischof 1991, 33). Esas recomendaciones obedecían, en última instancia, a la necesidad de maximizar “las ventajas comparativas del FEPP para aportar al desafío principal de los noventa para Chimborazo: la solución pacífica del conflicto étnico” concentrando el trabajo en áreas bien delimitadas (Crespo y Bischof 1991, II).

Con respecto a la política de créditos que se aplicó en la primera fase (entre 1988 y 1990), es remarcable la importancia del apoyo orientado a facilitar el acceso a la tierra; para esto se canalizó el 34 % del monto total. Las destinatarias preferenciales “fueron organizaciones de base comprometidas ante el FEPP para ejecutar una modalidad comunal de aprovechamiento de la tierra”, de acuerdo con los lineamientos de la institución en favor del fomento de las actividades de carácter comunitario (Crespo y Bischof 1991, 31-32).⁷ De entre los aspectos positivos de esta iniciativa, los evaluadores destacaron varias: que los créditos otorgados

⁷ Durante el Programa Regional se recibieron 29 solicitudes. Se aprobaron 12 créditos, por un monto aproximado de 100 millones de sucres, que permitieron comprar unas 1300 hectáreas, con

eran realmente invertidos por los beneficiarios en las actividades acordadas; que el análisis de las solicitudes era cuidadoso, los trámites ágiles y la entrega oportuna. Además, la supervisión del crédito era razonable; el porcentaje vencido era realmente bajo (solo un 4,5 %); los créditos para capital fijo tenían efectos directos de capitalización en las comunidades atendidas; casi la totalidad de los montos se entregaba a grupos que se responsabilizaban en forma solidaria, y el retorno al grupo de un porcentaje del interés cobrado para actividades de capacitación, y para instalar y capitalizar cajas comunales de ahorro y préstamo había resultado una buena experiencia desde la óptica del fortalecimiento organizativo (Crespo y Bischof 1991, 28-29).

La experiencia crediticia, sin embargo, también arrojaba claroscuros, como la excesiva entrega de crédito para la producción de subsistencia y financiar iniciativas cuya rentabilidad no era muy segura (como la lombricultura o la construcción de terrazas). Según los evaluadores, eso daba pie a fomentar actividades no viables y a que los beneficiarios se acostumbraran “al crédito rápido y barato del FEPP, creándose una dependencia que genera cada vez nuevas solicitudes [...] y que impide al Programa soltar a los grupos y beneficiar a nuevos” (Crespo y Bischof 1991, 29).⁸

Sobre la experiencia crediticia con las OSG (receptoras y gestoras del 30 % del total), en el Programa se concentró esta modalidad en dos organizaciones a las que se reconoció “maduras en cuanto al tiempo de existencia, experiencia, nivel de conciencia y lucha” (FEPP 1987, 40): Jatun Ayllu, de Guamote,⁹ y la Unión de Cabildos de San

beneficio para 17 organizaciones de base (comunas, asociaciones o cooperativas), integradas por más de 400 campesinos.

⁸ Los créditos de la Regional estaban muy subsidiados. En ganadería, por ejemplo, el FEPP daba créditos a un 15 % (1988) y a un 24 % (1990) de interés, frente al 38 % del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (Foderuma), al 39 % del Banco Nacional de Fomento (BNF) o al 54 % de la banca comercial. Asimismo, en agricultura, frente al 12 y 18 % (para 1988 y 1990, respectivamente) del FEPP, encontramos el 38 % del Foderuma, el 39 % del BNF y el 54 % de la banca comercial, en un contexto de una inflación anual media del 54 % (Crespo y Bischof 1991, 31).

⁹ El Jatun Ayllu de Guamote tenía relaciones con el FEPP desde que este estableciera con esa organización el primer crédito en 1985. Aglutinaba entonces a nueve organizaciones de base, con unas 900 familias de comuneros. Jatun Ayllu recibió un monto aproximado de 32 millones de sucres en seis entregas para constituir un fondo rotativo, y pequeñas ayudas directas a sus organizaciones filiales para infraestructura (electrificación).

Juan (Ucasaj).¹⁰ En ambos casos, la finalidad de fortalecer la OSG a través del crédito autogestionado para ‘proyectos campesinos’ se cumplió parcialmente. Sin embargo, el supuesto inicial de que las organizaciones administraran el crédito “de acuerdo a sus intereses, criterios y metodología”, tal como establecía el Programa Regional (FEPP 1987, 40), no se alcanzó de manera semejante, en términos de dar a las OSG más fuerza y poder organizativo.

La experiencia con Ucasaj, por ejemplo, fue positiva. Se manejó el crédito ganadero con alto nivel de autogestión en la administración y recuperación, mientras que la capacitación tuvo continuidad a través del servicio que promotores veterinarios de la OSG formados por el FEPP ofrecían a las organizaciones de base (Crespo y Bischof 1991, 23; Camacho 1991, 24). La experiencia con Jatum Ayllu, sin embargo, fue negativa: se logró escaso manejo contable y surgieron problemas derivados de la apropiación del crédito por parte de la OSG. Además, “aunque no ha habido problemas serios de recuperación, hay carencia de información económica y del estado de cartera”, carencia sin duda relacionada con el “excesivo alejamiento del FEPP en la capacitación contable y el seguimiento del crédito” (Crespo y Bischof 1991, 23-24). Es remarcable, como colofón, que

la modalidad de acción OSG no contempló al inicio, ni se acompañó durante la ejecución, de un diagnóstico socio-económico adecuado y evaluación organizacional suficientes, que permitieran detectar las condiciones físicas, sociales y económicas diferenciadas de cada uno de los casos apoyados. Ello no ayudó a determinar con más precisión el grado de intervención institucional que se requería en el inicio y durante el proceso para asegurar un crédito participativo (Crespo y Bischof 1991, 24).

En consonancia con las sugerencias que se derivaron de la evaluación de la primera fase, entre 1992 y 1995 las actividades de la Regional se concentraron en las áreas de Cacha y de Cumandá, y se profundizó el apoyo en aquellos ejes que en la práctica del trienio anterior habían

¹⁰ La Ucasaj incluía a 18 organizaciones de base (440 familias) y se vinculó con el FEPP en 1987, cuando recibió su primer préstamo. Ingresó cerca de 50 000 dólares en dos entregas, destinados para ganadería.

demostrado ser importantes. En las zonas y con las OSG se planteó el trabajo como etapa de salida, y se enfatizó en la capacitación social y técnica, con miras a autogestionarse o buscar otras alternativas de apoyo. En el siempre espinoso tema de los vínculos con las organizaciones, los evaluadores de esta fase resaltaron los acuerdos con el Jatun Ayllu para capacitar promotores contables y veterinarios, aunque “sus actuaciones se limitan a sus propias comunidades al no existir propuestas desde la OSG y al carecer de remuneraciones para las labores de promoción” (FEPP 1995, 34). Con la Ucasaj, las relaciones fueron “puntuales y se han orientado al crédito de los cuales todavía quedan pendientes algunas recuperaciones” (FEPP 1995, 34). Como síntesis, en la evaluación de 1995 se concluía sugiriendo a la Regional que reflexionara sobre si era conveniente “impulsar el desarrollo de la base productiva de las tierras en poder de los campesinos dentro de procesos organizativos de más amplio espectro”, incorporando “conceptos tales como mercado, capitalización, relaciones salariales, empresa moderna, rentabilidad, calidad, tasas positivas de interés, etc.” (FEPP 1995, 51).

¿Complementando la reforma agraria a través del crédito?

Como se ha subrayado, el apoyo crediticio siempre estuvo presente entre las acciones de la Regional y del FEPP. De hecho, en 1977 ya se atendió a la primera solicitud de este tipo en Chimborazo y se continuó perseverando en esa línea durante los ochenta.¹¹ No obstante, en el primer quinquenio de los noventa la ejecución de un fondo de crédito rotativo, para facilitar el acceso a la tierra de los pequeños campesinos, se convirtió en la iniciativa más emblemática y trascendental de la institución. Todo empezó en 1990, cuando la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE) negoció la compra de un tramo de 28 millones de dólares de deuda externa. A partir de ahí, la Conferencia propuso al FEPP que adquiriera y administrara parte de ese paquete para sufragar un fondo que permitiera fortalecer esa orientación institucional. De este modo, argumentaban

¹¹ De 1977 a 1990 el FEPP concedió 76 créditos a 65 organizaciones, lo cual benefició a 1700 familias, que accedieron a 2205 hectáreas (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 274).

los responsables del FEPP, “la deuda se transformará en tierra para los campesinos indígenas y afroecuatorianos [...], facilitándoles el financiamiento de una parte del valor de la transacción negociada, o apoyando la titulación de su asentamiento tradicional o la legalización de sus fincas” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 59). Lógicamente, semejante iniciativa desató críticas y reticencias:

A quienes realizaban operaciones de conversión de deuda externa con finalidad social, se los acusaba de legitimar las pretensiones de cobro de los acreedores, de romper el frente de los que sostenían el no pago de la deuda, de hacer operaciones que por su limitado alcance no incidían significativamente sobre el monto total adeudado, de hacer aumentar la cotización de la deuda en el mercado secundario, de proporcionar a los donantes internacionales una buena razón para disminuir sus donaciones, de subsidiar a sus gobiernos en obras y programas que ellos mismos deberían realizar, etc. [...] Sin desconocer las razones válidas que encierra esta forma de pensar, el FEPP tomó en cuenta otros elementos que no dejan de ser importantes en el plano de la justificación y validación de aquellas operaciones financieras que, aunque limitadas, permitieron pagar una parte de la deuda social con fondos de la deuda externa (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 53).

La verdad es que por esas fechas, y a pesar de la transformación estructural que había supuesto la reforma agraria durante los setenta, la lucha por la tierra continuaba siendo uno de los ejes vertebradores de la conflictividad rural. Según los datos de la Conaie, en 1992 existían cerca de 800 comunidades que mantenían conflictos de esa naturaleza en Ecuador, así como un número indeterminado de comunas que aspiraban a acceder a más tierras en un futuro próximo; esas cifras explican la trascendencia de la cuestión agraria para conformar el gran levantamiento indígena de 1990 (Martínez Valle 1992, 74). Solucionar parcialmente ese problema fue la intención que guio la actuación del FEPP entre 1990 y 1995, partiendo del convencimiento de que la parcela, como condición necesaria, no era suficiente por sí misma para garantizar la supervivencia y reproducción de la familia campesina. De ahí el énfasis del FEPP en acompañar el acceso a la tierra con acciones destinadas a optimizar los índices de producción y productividad, la intermediación

con otros organismos de cara a la mejora de infraestructuras, el fomento de tecnologías medioambientalmente sostenibles, la búsqueda de nuevas oportunidades de empleo y la articulación de mercados financieros locales susceptibles de ser canalizados hacia inversiones “creadoras de riqueza y servicios en la misma comunidad” (Tonello 1995, 112-113).

Con la iniciativa se pretendía aliviar casos conflictivos mediante la negociación. Contempló desde recuperar o simplemente comprar tierras por parte de comunidades campesinas (fundamentalmente en la Sierra), hasta apoyar en los procesos de legalización de territorios para la población afroecuatoriana costeña y los grupos étnicos amazónicos. Además, facilitó la titulación de predios a colonos del trópico. Benefició, así, a todos los actores implicados en el proceso. A los propietarios de las haciendas, en primer lugar, puesto que les brindó la oportunidad de “vender tierras que estaban hipotecadas a los bancos y a punto de remate, o simplemente deshacerse de ellas vendiéndolas al contado para invertir en otros sectores más rentables y dinámicos de la economía” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 72). También benefició a campesinos e indígenas que no habían podido acceder o legalizar sus territorios por carecer de recursos y apoyo, y al Estado, pues le supuso una válvula de escape que amortiguara las tensiones arrastradas por luchas agrarias todavía irresueltas. Para ser beneficiarias del programa, las organizaciones de base debían presentar el aval de una OSG; en ningún caso se concedió créditos a particulares. El precio por hectárea se fijaba luego de negociarlo entre las partes (el FEPP solía hacer de mediador). Las condiciones del crédito exigían un plazo de reembolso de hasta 10 años (prorrogable por dos más), una tasa de interés baja (entre el 8 y el 18 %) y presentar como garantía la hipoteca de los predios adquiridos. Asimismo, “otra de las condiciones del programa fue la necesidad del aporte campesino en efectivo, que no debía ser inferior al 10 %”; se admitían excepciones “en casos extraordinarios” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 93).

En la tabla 4.1 aparecen los datos globales que Navarro, Vallejo y Villaverde recogieron acerca de la acción del FEPP en pro del acceso a tierra y territorio por periodos. El primer periodo abarca de 1977 a marzo de 1990, cuando inició el programa sustentado por la compra de deuda; el segundo, entre abril de 1990 y junio de 1995, la etapa

fuerte del FEPP, y el último, hasta un año después, cuando el pago de las cuotas permitió seguir apoyando otras iniciativas de acceso a la tierra (de ahí lo de crédito rotativo). Las cifras hablan por sí solas: estamos, en efecto, ante el intento de una institución particular de complementar la inconclusa reforma agraria estatal mediante mecanismos ciertamente heterodoxos en la historia de este tipo de intervenciones.

De acuerdo con la distribución de los resultados por provincias (tabla 4.2), se constata lo excepcional de la actuación en Chimborazo, en la medida en que ostentaba los porcentajes más altos en relación con los números totales de organizaciones atendidas (21,49 %) y de familias apoyadas (22,3 %). Si se considera el volumen de tierras que se adquirieron en la Sierra, Chimborazo concentraba el 59,1 % de las superficies. En esta provincia, además, casi todas las organizaciones apoyadas estaban fuera de las áreas de trabajo de la Regional (Cacha y Cumandá), aunque se concentraban en otros lugares geográficos que fueron conformando nuevos espacios de intervención. Ese es el caso de los grupos que apoyó en las zonas de Tixán, Guamote y San Juan. Definitivamente,

en la regional Riobamba, la demanda de las organizaciones campesinas para el apoyo al acceso a la tierra [fue] más fuerte que en otras provincias del país debido a que especialmente en la parte sur de la provincia [...] el problema de la tierra estaba sin solución a pesar de los procesos de reforma agraria (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 152).

Tabla 4.1. FEPP: adquisición de tierras por periodos, 1977-1996

Periodo de actuación	Beneficiarios		Hectáreas adquiridas
	N.º organiz.	N.º familias	
1977-1990 (marzo)	65	1 700	2 205,3
1990 (abril)-1995 (junio)	199	7 894	382 324,9
1995 (julio)-1996 (junio)	43	1 341	24 831,8
Total	307	10 935	409 362,0*

Fuente: Navarro, Vallejo y Villaverde (1996, 274).

Nota: *Incluye compras, legalizaciones y titulaciones.

Tabla 4.2. FEPP: adquisición de tierras por regiones y provincias, 1977-1996

Regiones y provincias	Beneficiarios		Hectáreas adquiridas
	N.º organiz.	N.º familias	
Región Sierra			
Carchi	4	63	39,0
Imbabura	13	824	1 114,8
Pichincha	10	173	1 721,2
Cotopaxi	34	1 442	5 775,1
Tungurahua	18	757	183,1
Chimborazo	66	2 223	17 887,3
Bolívar	39	1 520	2 624,7
Cañar	6	126	474,0
Azuay	9	327	290,0
Loja	10	100	134,8
Subtotal	209	7 555	30 244,0
Región Costa			
Esmeraldas	24	1 661	32 997,5
Manabí	9	172	252,5
Subtotal	33	1 833	33 250,0
Región Amazonía			
Sucumbíos	36	689	285 325,6
Napo	22	772	59 597,9
Morona Santiago	4	51	578,5
Zamora Chinchipe	3	35	366,0
Subtotal	65	1 547	345 868,0
Total general	307	10 935	409 362,0*

Fuente: Navarro, Vallejo y Villaverde (1996, 275).

Nota: *La mayoría de las hectáreas totales procedían de la legalización y titulación de territorios a grupos étnicos. En realidad, la compra de tierras estaba sobre las 30 000 hectáreas y se centraba en la Sierra.

Las organizaciones de segundo grado desempeñaron un papel controvertido durante el desarrollo del programa en Chimborazo. Salvo casos excepcionales, los grupos de base no contaron, tras la adquisición, con el apoyo de sus respectivas OSG, ni para resolver problemas organizativos ni para asuntos relacionados con la capacitación, asesoramiento productivo, administración, recuperación o seguimiento del crédito. De

ahí que con frecuencia la gente mostrase una cierta frialdad frente a sus federaciones, “por la orfandad y abandono en que se han quedado” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 174). Con todo, algunas OSG llegaron en ocasiones a ser beneficiarias directas del programa; la Federación Inca Atahualpa, de Tixán, es un ejemplo representativo. En procesos como este, la intención inicial en la OSG era comprar sus propios lotes de tierra para “implementar pequeñas fincas experimentales y demostrativas para sus organizaciones de base o de entregarlos a las familias sin tierra” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 173). Cabe remarcar en este punto que

en la Regional Riobamba se especificaba una cláusula del convenio de crédito por la que la OSG, además de dar el visto bueno y la garantía para el estudio y la concesión del crédito, se comprometía a dar la capacitación, el seguimiento, asesoramiento y asistencia técnica para la producción, administración y funcionamiento de la organización en coordinación con el FEPP y la organización de base. A cambio de estas acciones, la oficina regional del FEPP se comprometía a devolver cinco puntos del porcentaje de los intereses pagados por las organizaciones de base, para que se ayuden en los gastos de movilización, capacitación, subsistencia de los promotores y materiales educativos. Con el paso del tiempo, a pesar de no cumplir con las obligaciones previstas, las OSG han exigido la devolución de este porcentaje considerándolo como una conquista de la organización y rehusándose a que se les haga un control (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 175).¹²

Pese a que en el FEPP se insistió en la importancia de mantener el trabajo comunitario, se fue constatando con los años una tendencia imparable de las organizaciones de base hacia privatizar la tierra comprada, incluso antes de terminar de pagar los créditos. Una muestra de ello se encuentra en la comuna Pachamama Chico, del área de Tixán.

¹² Así fue con la Federación Inca Atahualpa, de Tixán, que había comprado 150 hectáreas de la mano del FEPP. Esa propiedad, “que estaba prevista como un centro de capacitación, experimentación y demostración en actividades agropecuarias y forestales, ha funcionado a medias debido a que no cuenta con una buena administración y participación de las organizaciones de base” (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 174). Los mismos comuneros reconocían ante los miembros del FEPP que los dirigentes de la OSG se desentendían de la marcha de las comunas, las visitaban pocas veces y no las apoyaban para resolver los problemas cotidianos. La Inca Atahualpa fue brillantemente etnografiada por Emma Cervone (2017).

Durante los tres primeros años trabajaron muy bien las tierras en forma comunitaria. Obtuvieron resultados económicos que sirvieron no solo para pagar los créditos, sino también para la subsistencia y reinversión en la producción. Adquirieron un tractor, un camión, una romana y una trilladora, todo en forma comunitaria. Al cuarto año, la presión ejercida por los dirigentes, el ritmo fuerte del trabajo, la escasa distribución de los beneficios de la producción de la tierra, causaron el cansancio y la desmotivación. Los comuneros tomaron la decisión de pagar con el aporte familiar el saldo del crédito, antes del plazo convenido, para dividirse la tierra con escrituras individuales. Luego de la división, tomaron la decisión de vender todos los bienes que habían adquirido en forma comunitaria. Querían terminar con todo lo comunitario y fortalecer lo familiar, sin que esto significase una desaparición de la organización, ni de las actividades de servicio comunitario (Navarro, Vallejo y Villaverde 1996, 210).

El caso más sorprendente y mejor conocido es el de seis asociaciones beneficiadas en el cantón Guamote. Un grupo de investigadores del Centro de Estudios Avanzados en Desarrollo Rural (Ceard), de la Universidad Humboldt de Berlín, que permanecieron en una misión de tres meses a instancias del FEPP, estudió a profundidad este caso.¹³ En la introducción a ese trabajo, especificaban los objetivos.

Después de una ‘lucha por la tierra’ de varias décadas, 56 grupos de campesinos indígenas de la provincia de Chimborazo obtuvieron entre los años 1991-1994 la posibilidad de comprar terrenos, en su mayoría de alto potencial productivo. Esta oportunidad surgió con la otorgación de créditos por el FEPP [...]. El objetivo fue posibilitar el acceso a tierras nuevas y así a una producción agropecuaria rentable que detuviera la migración temporánea que afecta toda la región. Tras haber pasado algunos años, las metas propuestas no se han logrado, las ganancias provenientes de los terrenos nuevos no abastecen las necesidades y así, la tasa de migración tampoco ha disminuido. Para analizar por qué los potenciales nuevos no se aprovechan como se esperaba y

¹³ La autoría de la investigación estuvo a cargo de Miguel Expósito-Verdejo, Ilse Fürnkranz, Carola Kiesel, Claudia Lange, Sabine Lutz, Andreas Weitzel, Carlos Olivo y Fernando Heredia. Gesa Grundmann fue la coordinadora del equipo (Grundmann 1995). El FEPP estuvo presente con una contraparte formada por un ingeniero y un capacitador social.

para buscar posibles campos de acción para el futuro, el FEPP contrató a un equipo interdisciplinario del Ceard con el fin de elaborar un diagnóstico, en el valle de Guamote, con seis grupos de crédito. Estos seis grupos están formados por 244 socios que compraron unas 350 hectáreas, de las cuales 200 se encuentran bajo riego. Estas tierras son los centros de las antiguas haciendas del valle, que difieren en un alto grado de los minifundios ubicados en una zona más alta y que se encuentran en un proceso de degradación grave, y por esto se caracterizan por una baja productividad (Grundmann 1995, ix).¹⁴

Esta es una casuística peculiar, pues los terrenos que adquirieron esas seis asociaciones indígenas eran mayoritariamente explotados de forma muy productiva (ganadería lechera) por los antiguos propietarios, “de modo que los campesinos pensaban que, a la hora de convertirse en sus dueños, podrían salir de su situación de subsistencia” (Grundmann 1995, 117). Es más, partiendo de esa posición, quienes se beneficiaron concluyeron, al comprar las tierras, que estarían en condiciones ventajosas de pagar el crédito en solo unos siete años. En el FEPP también se creyó “que el acceso a estas tierras provocaría la disminución de la migración a través de mayores ingresos agrícolas, dado el potencial de los nuevos terrenos”. Por eso las asociaciones y el FEPP firmaron un contrato que, además de determinar la amortización rápida, prescribía como punto adicional la gestión y tenencia comunitaria de la tierra. Además, estimaba que “de este modo la institución podría apoyar las tradiciones comunitarias existentes en el mundo indígena y frenar así la creciente diferenciación interna” (Grundmann 1995, 117-118). Lamentablemente, la experiencia de los cuatro años siguientes decepcionó las expectativas. Se constató, por el contrario, una fase caracterizada por fracasos de diversa índole que generalizaron entre los comuneros la intención de privatizar y parcelar de manera rápida los terrenos entre los socios.

¹⁴ En el cantón Guamote se hallaba más del 90 % de la superficie (1098 km²) en manos de campesinos. Se trataba, empero, del cantón más deprimido del país (Odeplan 1999). La población total era de unos 30 000 habitantes, 2000 de los cuales vivían en la cabecera cantonal. Con respecto a los datos geográficos, el área se caracteriza por ubicarse en el valle formado por los ríos Guamote y Chipo. La altitud de las comunidades oscila entre 3000 y 3700 metros, pero los cerros llegan hasta 4500 metros en el páramo. Los suelos eran arenosos, con escaso porcentaje de material orgánico, poco profundos, en las pendientes, muy erosionados y con baja retención de humedad (CIACH y CESA 1989, 164).

¿Qué sucedió en Guamote? ¿Cuáles fueron los elementos que dificultaron que se aprovecharan de forma óptima los recursos a los que accedieron las familias indígenas apoyadas por el FEPP? El equipo de Gesa Grundmann identificó las variables que influyeron de manera decisiva en el fracaso de la iniciativa comunitaria que estimulaba el fondo rotativo. Campesinos y campesinas, para empezar y poder asumir sus obligaciones de reembolsar el crédito, debieron participar en una gran variedad de actividades, como trabajar en sus antiguos terrenos individuales y en los terrenos nuevos, la migración o faenas en otras asociaciones. Esta triple carga de trabajo –como la denomina el estudio–

es una de las razones principales para el mal funcionamiento de las asociaciones de las haciendas ya que se trabaja en común, exigiendo una organización y planificación efectiva que posibilite una producción rentable y a la vez deje suficiente espacio para las tareas restantes (Grundmann 1995, ix).

Otro elemento fue la inexperiencia al gestionar una producción dirigida al mercado, “lo que se refleja en la falta de una planificación productiva a largo plazo desde un punto de vista empresarial, y también la rotación inadecuada de empleados con escaso poder decisivo” (Grundmann 1995, x). Esta inexperiencia

no se pudo superar a causa del sistema rotativo que el mundo indígena aplica a cualquier asunto de cargos comunitarios. El hecho de que los encargados de la Asociación cambiaran periódicamente (según los plazos prefijados) dificultó el desarrollo productivo al no dejar tiempo suficiente para ir aprendiendo y acumulando experiencia (Grundmann 1995, 118).

Por último, una estructura de toma de decisiones poco ágil les impidió recuperar los anteriores niveles de producción. Las decisiones más importantes, en efecto, se definían en asamblea, “de modo que se perdía mucho tiempo al no hacerlo los empleados responsables”. Las consecuencias “fueron pérdidas económicas, problemas a nivel técnico-productivo y el creciente desánimo por parte de los empleados que no veían

ni incentivos ni sanciones para el trabajo realizado” (Grundmann 1995, 118). Los fracasos en la parte productiva y el desconocimiento de la dinámica de los mercados coadyuvaron a los resultados finales del malogrado experimento:

Tanto la falta de experiencia con animales de alto potencial productivo como la decisión de sembrar nuevos cultivos sin suficientes conocimientos (como es el caso de las hortalizas), dieron por resultado grandes pérdidas. El afán inicial de aprovechar los nuevos terrenos hizo que algunos grupos invirtieran grandes cantidades de dinero en ajo, sin haber tomado en cuenta la situación del mercado [que desconocían totalmente]. El resultado fue devastador, no solo a nivel económico sino también a nivel psicológico: los socios ya no querían seguir trabajando en común y reclamaron la repartición de las tierras (Grundmann 1995, 118-119).

A todo ello hay que añadir el peso de la deuda. Por la imposibilidad de mantener los antiguos ratios productivos, la deuda se agrandó tanto, que en ocasiones no quedaron recursos para reinvertir o para repartir beneficios entre los socios. Por eso, la migración como fuente de ingresos, lejos de debilitarse, aumentó. Finalmente, la degradación de los lotes individuales, ubicados en las zonas más altas, influyó para que se parcelaran y sobreexplotaran las tierras bajas de las exhaciendas. Esos lotes, “además de la falta de acceso al agua de riego, están caracterizados por un proceso de erosión hídrica y eólica que causa la pérdida de su potencial productivo y la destrucción del espacio vital de la mayoría de los campesinos”. Tal situación obedecía –concluía la investigación– a un mal manejo por la imposibilidad material de financiar inversiones destinadas a medidas de conservación y protección adecuadas. Sin solventar este problema en los sectores altos, “su destrucción irremediable y la consiguiente presión sobre las tierras bajo riego aumentará” (Grundmann 1995, 120). Dadas las circunstancias, los comuneros respondieron de distinta manera para facilitar la supervivencia familiar. Formaron asociaciones dentro de las comunidades para conseguir acceder a las tierras productivas de la parte baja del valle. Luego, muchos optaron por dividir parte del terreno comunitario en lotes individuales, lo cual contentó a aquellos socios que no disponían de parcela propia (muchos de ellos jóvenes).



Figura 4.1. En el trajín de la feria semanal de Guamote. Cada jueves, las familias campesinas de la región concurren desde sus comunidades al mercado que ocupa el casco urbano de la cabecera cantonal. Víctor Bretón, 2014.

Cabe destacar, por último, el impacto que todo ello supuso sobre la organización campesina. A juicio de Grundmann y sus colaboradores, las relaciones cada vez más estrechas con el mundo exterior (mercantilización de las economías domésticas, aumento de la migración estacional) y la llegada de recursos mediante proyectos a las comunidades cambiaron las funciones tradicionales. Así, generaron “un exceso de responsabilidad a los dirigentes”, de tal modo que el prestigio de estos últimos dependía “más y más de los proyectos (‘beneficios’) que traen para la comunidad” (Grundmann 1995, 51).

Enseñanzas del programa de tierras

Más allá de las consideraciones de orden ético y moral que suscitó el procedimiento que activó el fondo rotativo (la compra de deuda), la decisión institucional que se tomó en esa dirección se me antoja, en primer lugar, un fiel reflejo de cómo se adaptó el quehacer del FEPP a las reglas del juego de un contexto regido por la lógica neoliberal. Esto es así en la medida en que adquirir y gestionar un tramo de deuda supuso aceptar, asumir y, en cierto sentido, refuncionalizar uno de los mecanismos básicos del intercambio desigual global. Se llevó a cabo,

sin embargo –y por eso hablo de refuncionalización–, con la intención de saldar parte de la deuda social que generó el propio modelo macroeconómico.

En segundo lugar, la apuesta en favor del acceso a la tierra fue muy eficaz desde el punto de vista de la paz social. No hay que olvidar que el programa se desarrolló en medio de una agudización de la cuestión agraria. Esto se reflejaba en la efervescencia de un movimiento indígena con amplia capacidad de movilización y convocatoria que pudo, en dos ocasiones –en los levantamientos de 1990 y 1994– poner en jaque e interpelar a las más altas instancias del Estado. Al menos en el caso de las organizaciones indígena-campesinas de Chimborazo, el apoyo del FEPP incidió directamente en el giro de sus reivindicaciones antes y después del acceso a las tierras y para liquidar lo que quedaba del régimen de hacienda. Analizarlas revela cómo se pasó, de unos contenidos reivindicativos con no pocos ribetes heredados de las luchas agrarias de las décadas precedentes, al predominio de una dirigencia con un perfil más técnico (y etnicista). Para estos liderazgos de nuevo cuño, lo más importante no sería mantener el espíritu combativo de antaño sino consolidar cuadros capaces de negociar con los agentes externos recursos para sus organizaciones, aun a costa de renunciar implícitamente a denunciar las causas estructurales de la exclusión y la pobreza. Todo esto convergía con los intereses de un Estado en proceso de ajuste y desatención de sus obligaciones en política social.¹⁵

Es destacable que en el FEPP se continuara insistiendo en el fortalecimiento organizativo del mundo indígena. Bien fuera al conceder créditos directos a las OSG o al exigirles un aval para permitir el apoyo a sus filiales, el fondo rotativo se convirtió en un mecanismo importante para apuntalar y consolidar muchas organizaciones de segundo grado, algunas de las cuales ganaron representatividad y capacidad de aglutinar a partir de la entrada en escena de la institución. Al contrario, causó desencuentros y fricciones que las OSG devolvieran cinco puntos del porcentaje de los intereses abonados por sus organizaciones de base, a pesar de los compromisos adquiridos con el FEPP en esta línea.

¹⁵ Eso sin tener en cuenta, como señala Geoff Goodwin (2020), que el programa aumentó la diferenciación social y de clase dentro de las comunidades indígenas, lo cual incidió –y mucho– en el devenir futuro de unas demandas indígenas cada vez más etnizadas.

No puedo cerrar este apartado sin aludir a los resultados ambivalentes en el rubro de la gestión comunitaria de las haciendas que se adquirieron. Aquí, el personal de la Regional tuvo que enfrentar unas tendencias que contradecían la pretendida continuidad de la tradición comunitaria indígena, y cuya constatación descarnada en zonas como Guamote o Tixán obligó a un giro de timón al planificar los proyectos posteriores. Más allá de la casuística de las áreas concretas en las que actuó el FEPP, quiero remarcar que esa actitud de los comuneros hacia la explotación individual y el desmantelamiento de las formas de gestión comunal de recursos como la tierra no era una excepción, sino que se ajustaba a las pautas de comportamiento de buena parte del campesinado indígena contemporáneo de los Andes ecuatorianos. Luciano Martínez (2002) describió cómo, tras la reforma agraria, los procesos de mercantilización de las economías campesinas, la presión demográfica y las necesidades de uso intensivo de un hábitat tan frágil como el andino están en la base del avance imparable hacia desmontar y descomunalizar buena parte de lo que quedaba de comunal (sobre todo el manejo de los páramos). El retroceso en la gestión comunal corrió en paralelo al auge “de las actividades mercantiles de los comuneros (venta de productos y de fuerza de trabajo), que pronto tomaron ventaja sobre las actividades artesanales y agropecuarias de subsistencia”, y retroalimentaron “la tendencia hacia la individualización de la toma de decisiones” (Bretón 1997, 90).¹⁶

Dada esa evolución, el énfasis de la Regional en el fomento del trabajo comunitario estaba condenado a un destino incierto. Eso se debía a la propia dinámica de las economías campesinas serranas; además, era imposible revertir semejante tendencia en un periodo relativamente breve y con las limitaciones de todo tipo (presupuestarias, logísticas y técnicas) de una institución como el FEPP. Los resultados en ese rubro,

¹⁶ Martínez Valle verificó la crisis de varios elementos de la gestión comunal. El primero es la redistribución de tierras, un rol que fue pasando de las autoridades comunales a las familias, “quienes asumen el control de las parcelas sin intermediación alguna [...] de acuerdo a sus necesidades y recursos de mano de obra” (Martínez Valle 2002a, 37). Asimismo, el manejo de los ciclos de rotación también se fue desplazando a la esfera familiar. Como consecuencia, se aceleró la parcelación de tierras comunales, sobre los pisos ecológicos más altos, en aras de su uso agrícola particular. Esa dinámica exacerbó los pleitos entre los grupos domésticos que buscaban privatizar las áreas de pastoreo y el resto de la comunidad. Tan rápidamente avanzó el proceso desde los sesenta, que ya en 1978, y frente a 1068 comunas sin tierras comunales, solo 250 comunas serranas las conservaban parcialmente. El manejo colectivo quedó en buena parte circunscrito a los sistemas de riego.

las conclusiones del caso de Guamote y las recomendaciones de la evaluación de la segunda fase del Primer Programa de la Regional (FEPP 1995, 51) explican que la lógica mercantil pasara a orientar prioritariamente el diseño de los proyectos impulsados a partir de la segunda mitad de los noventa.

El Segundo Programa de la Regional Riobamba

Desde 1996, el FEPP impulsó el Segundo Programa de la Regional (Desarrollo Agropecuario y Pequeña Agroindustria en Tungurahua y Chimborazo); en principio, atendería de manera prioritaria a las áreas de Guamote y Tixán, y se prolongaría hasta el año 2000. En Guamote, el FEPP había estado operando en una zona que contaba con un alto potencial de recursos (tierra y agua) y con una infraestructura productiva instalada para aprovecharse. En ese marco, la institución se proponía impulsar la producción agropecuaria con criterio empresarial. Las comunidades de Tixán, por el contrario, tenían menos posibilidades, especialmente por la falta de agua. Allí el FEPP se empeñó en mejorar la producción. Para eso, conservó los recursos, introdujo nuevos cultivos de mayor rentabilidad, y creó pequeños centros para transformar y comercializar sus productos. Las OSG contrapartes fueron, una vez más, la Inca Atahualpa (Tixán) y el Jatun Ayllu (Guamote), “que dieron su aval a las organizaciones de base y que recibieron el 5 % de interés para actividades de seguimiento, capacitación e inversión en proyectos productivos” (FEPP 1996, 55). En Chimborazo, además, la institución decidió seguir operando en las zonas de concentración ya establecidas. Apostó también por apoyar a la pequeña agroindustria y a la producción agropecuaria en enclaves campesinos de la vecina provincia de Tungurahua.¹⁷

Como líneas de actuación, la Regional planteaba para esta etapa fomentar la formación de personal promotor y técnico suficiente, capaz y comprometido; diseñar una propuesta tecnológica rentable y ecológica; impulsar

¹⁷ La contraparte financiera para este último rubro fue la holandesa Organización Intereclasiástica para la Cooperación al Desarrollo (IICO). En el eje Guamote-Tixán colaboraron Agro Acción Alemana (DWH) y el Servicio de Cooperación Holandés (SNV), así como Prodepine.

nuevas líneas de crédito para la producción y la comercialización; dotar de recursos para construir pequeñas obras de infraestructura, y generar alternativas ocupacionales para la mano de obra juvenil que las actividades agropecuarias no podían absorber. Así terminaría por demostrarse “a los mismos beneficiarios de nuestra acción y a la opinión pública en general” que, al fin,

la tierra en manos de los pobres es trabajada cabal y racionalmente, produce los alimentos que las ciudades necesitan, contribuye a que los campesinos queden en sus comunidades con un aceptable nivel de bienestar y favorece la construcción de la paz sobre la base de la justicia (FEPP 1996, 54).

Para alcanzar tan ambiciosos objetivos, se consideraba indispensable planificar de manera adecuada, para “establecer los problemas centrales que restringen, afectan o impiden los desarrollos locales o regionales” (FEPP 1996, 53). Esa planificación debería permitir, en las zonas y áreas de trabajo, “que las tierras produzcan más y mejor, cuidándolas para que no se erosionen y no se envenenen en pocos años”. Asimismo, debía generar productos “más caros, más fáciles de conservar, de transportar y de comercializar”, y “crear en las comunidades una serie de servicios que respondan a necesidades vitales para mejorar las condiciones de vida (por ejemplo, agua de riego)” (FEPP 1996, 32).

“¿Qué aspectos de la metodología del trabajo del FEPP [se preguntaban los autores del Proyecto] dificultan el logro de la autogestión y la sostenibilidad?” (FEPP 1996, 46). En tono autocrítico, se señalaron varios, como apoyar a proyectos no rentables, diversos y dispersos; actuar como institución de beneficencia (paternalismo, asistencialismo); subestimar la capacidad de la gente campesina fortaleciendo su dependencia exterior; plantear parámetros organizativos irreales; tolerar el incumplimiento de compromisos adquiridos, y cruzar actividades con otras instituciones. De manera novedosa con respecto a la trayectoria anterior, se reconocía por vez primera que era indispensable fortalecer el enfoque de género, especialmente ante la cruda realidad, en aquel momento, de la migración masculina en Chimborazo.

En la primera evaluación (1999), se señalaba como un aspecto muy positivo la nueva dirección del equipo de la Regional. En efecto, a los

ojos de los representantes de la entidad financiadora (IICO), el FEPP respondía a los nuevos desafíos del contexto desarrollando cuestiones que implicaban una forma más ‘realista’ de concebir la ruralidad.

La valoración del mercado como un concepto y un espacio clave para el desarrollo de los sectores campesinos e indígenas; la necesidad de eslabonar producción con transformación y comercialización; el equilibrio necesario entre la iniciativa y la creatividad individual con lo grupal son algunos de los aspectos más relevantes que han sido incorporados en la visión del FEPP (FEPP 1999a, 4).

Con respecto a los logros, se aludían tres grandes ítems. El primero mencionaba el incremento de la producción de carne y leche de vacunos. Se lo consideraba especialmente pertinente por cuanto “las zonas donde se ha desarrollado esta propuesta son principalmente pecuarias y tienen condiciones ecológicas favorables para esta actividad, la cual constituye el principal rubro de ingresos de los campesinos” (FEPP 1999a, 10). El segundo se refería al funcionamiento eficiente de sistemas de riego (“se ha trabajado en forma prioritaria sobre la red hidráulica, mejorando [...] la disponibilidad del recurso en las parcelas familiares”). Un aspecto importante fue “la decisión institucional de comprometer a la población en la ejecución de las obras, lo cual se expresa no solamente en términos de mano de obra sino también en la exigencia de aportes financieros”. Para eso, se solicitaba una colaboración de los beneficiarios, que podía superar el 50 % del costo si se tomaba en cuenta la fuerza de trabajo (FEPP 1999a, 10). El tercero reconocía haber logrado, al impulsar grupos de interés, “el eslabonamiento entre las actividades de transformación y la promoción pecuaria” (FEPP 1999a, 11). De todo esto resultaron dos queserías, una planta de procesamiento de cárnicos, un local para producir embutidos, una planta para transformar mora y seis invernaderos para producir tomates.

Como elemento negativo, remarcable por cierto, los evaluadores constataron que “no se cuenta con estudios de mercado de ninguna actividad” (FEPP 1999a, 12). Se señalaba, asimismo, la ausencia real, más allá de las declaraciones de principios y unas pocas medidas “de barniz”, de una auténtica atención a la posición de las mujeres en la cotidianidad del actuar del FEPP.

El FEPP no ha logrado definir una estrategia de acción sobre este tema que les permita incorporarlo en la dinámica de intervención del proyecto y del conjunto de la oficina Regional. Esto se puede constatar tanto a nivel de la organización institucional como de los resultados del trabajo. [...] Si bien es cierto se han desarrollado diversos esfuerzos de capacitación y debate sobre el enfoque de género, no parece haber claridad sobre su contenido de equidad social, política y económica y su importancia para una visión de desarrollo que, como la del FEPP, tiene base en la lucha contra la exclusión social y por la democratización de la sociedad y el Estado. [...] Existe un crecimiento de la cobertura de mujeres en las actividades del proyecto, sin embargo es aún muy limitada si se toma en cuenta la importancia de ese sector en la población de las zonas. Así mismo, cabe señalar que algunas iniciativas se realizan exclusivamente con mujeres, lo cual amerita ser analizado en relación con el enfoque de género. [...] Un tema que no ha podido ser identificado en la reflexión y acción del FEPP tiene que ver con las funciones reproductivas dentro de la familia, aspecto substantivo si de modificar las relaciones de género se trata. En este sentido, las actividades sociales y económicas de las compañeras representan una carga adicional de trabajo que no es compartido por el varón (FEPP 1999, 35).

Muy interesante es también el balance de agosto de 1999 sobre el Proyecto Guamote-Tixán apoyado por Agro Acción Alemana. La iniciativa comprendía a 21 grupos indígenas (860 familias), que poseían 2677 hectáreas.¹⁸ Se trataba de una de las zonas más deprimidas del país, lo que se reflejaba en unas tasas de mortalidad infantil (menores de un año) que, en el caso de Guamote, llegaban a la escalofriante cifra del 28 %.¹⁹ Asimismo, y a pesar de que en la mayor parte de las comunidades existían escuelas primarias, la tasa de analfabetismo femenino alcanzaba al 90 % en Tixán, “según estimaciones de la capacitadora social del equipo del proyecto, aunque las cifras oficiales son más bajas (30 % en Guamote)” (Stumpf 1999, 24).

¹⁸ “En las 29 comunidades que se encuentran en esta área viven unas 6000 personas, mayoritariamente indígenas, en una superficie de algo más de 15 000 hectáreas. Las comunidades del sector bajo se encuentran a una altura de entre 2780 y 3600 m s. n. m., y las del sector alto a más de 3600 m s. n. m.” (Stumpf 1999, 23).

¹⁹ Datos recogidos por el evaluador durante el verano de 1999.

Los cultivos principales eran papa, cebada y haba, seguidos a mucha distancia por el trigo, el maíz y las lentejas. En Guamote predominaba la ganadería de leche, y en Tixán, el pastoreo extensivo de ovinos en los páramos. Los excedentes se comercializaban en las ferias locales (en Guamote los jueves y en Alausí los domingos), y los ingresos agropecuarios debían complementarse con recursos de actividades desarrolladas fuera de la explotación.

Debido a las pocas posibilidades de producción de ingresos, la migración, principalmente hacia las ciudades de Quito y Guayaquil y la costa en general es fuerte por lo que la tasa de crecimiento de la población es más baja que la media nacional (2,04 %). Al parecer, desde la adquisición de las tierras por parte de los campesinos, no se han producido grandes cambios en este sentido. Según el diagnóstico realizado por el FEPP en el área de Tixán, el 74 % de los entrevistados (en 8 organizaciones) migra temporalmente, la mayor parte son hombres comprendidos entre edades de 19 a 40 años. El 56 % de los migrantes trabaja en la construcción, y el 33 % en actividades relacionadas con la agricultura (Stumpf 1999, 24-25).

Según los lineamientos generales del Segundo Programa de la Regional, la intervención específica sobre estas áreas tenía como objetivo general “contribuir al desarrollo de los grupos que accedieron a la tierra”. Esto se lograría, en Guamote, mediante acciones como rehabilitar sistemas de riego y crear unidades productivas microempresariales. En Tixán se buscaba impulsar centros de transformación y comercialización; diversificar o intensificar la producción agrícola; efectuar actividades de capacitación agropecuaria; prácticas de conservación de suelos; mejorar el hato ganadero; otorgar créditos; crear cajas de ahorro y crédito, y alfabetizar. Una vez más, sin embargo, la principal dificultad para alcanzar esos objetivos radicó en que se reforzó la tendencia de dividir las unidades productivas, por lo tanto, disminuyó la producción comunitaria y se tuvo que redirigir las actividades a las unidades de producción familiar.²⁰

²⁰ “Las tierras fueron adquiridas comunitariamente, pero poco a poco los beneficiarios/as fueron dividiéndose las propiedades, quedando con pequeñas parcelas”. Este hecho “dificulta la compra de

Las ONG de desarrollo en el umbral del nuevo milenio

Los 20 años de evolución de la Regional Riobamba del FEPP que he analizado reflejan las diferentes coyunturas por las que atravesaron las políticas económicas y sociales del país. Además, la institución se readaptó para adecuarse a los nuevos parámetros y a las nuevas concepciones que pasaron a regir los lineamientos de un sector público en franca retirada entre la década de 1980 y los primeros años dos mil. Desde este punto de vista, el proceso encaja dentro del escenario descrito por quienes llamaron la atención sobre los vínculos entre las necesidades, los intereses y las implicaciones sociales del ajuste neoliberal, y el reacomodo de ONG que, como el FEPP, operaban en favor de sectores subalternos.

No se trata de cuestionar –entiéndase bien– a uno o varios agentes en particular, sino de someter a crítica el sentido último de un modelo privatizador de esferas de intervención hasta entonces responsabilidad de los poderes públicos. Algunos ítems que se revelaron funcionales desde la lógica del ajuste fueron la sustitución no traumática del Estado, la fragmentación del aparato interventor, y la competencia interinstitucional por los recursos de la cooperación internacional. También se registraron el adormecimiento de la capacidad crítica de las contrapartes locales, los límites evidentes en la lucha contra la pobreza y la función analgésica (con matices y excepciones), que, en cierto sentido, ejerció el modelo sobre los nuevos movimientos sociales. Lejos de atisbar alguna certeza sobre el camino a recorrer, y ante la evidencia posterior de que el rearme del Estado no es tampoco garantía *per se* de mayores cuotas de empoderamiento real de los sectores subalternos,²¹ con esta reflexión quiero invitar a seguir oteando el horizonte desde el convencimiento –eso sí– de que la vía ONG no constituye (ni contribuye a construir) una alternativa

insumos al por mayor, la comercialización, así como el uso racional de maquinaria” (Stumpf 1999, 43). En esta misma línea, los evaluadores del SNV apuntaban: “¿Es realista pedirles, a campesinos pobres, que mantengan capital fijo (tuberías, aspersores, goteros, etc.) cuando les falta dinero para los insumos agropecuarios?” (FEPP 1999b, 13).

²¹ Me remito a la experiencia de la Revolución Ciudadana, a su neodesarrollismo extractivista y a su tendencia a esconder, una vez más, las demandas subalternas tras una cortina discursiva naif a cargo de una corte de intelectuales al servicio del régimen. Retomo este asunto más adelante, en el último capítulo de esta segunda parte.

infalible a la senda de inequidades y exclusiones marcada por la lógica de acumulación del capitalismo contemporáneo.

Un elemento muy remarcable, y que se ha señalado en diferentes trabajos, es el cambio de intensidad del proceso de adecuación de muchas agencias privadas a la agenda de la ‘nueva economía’ (como se calificó de manera autocomplaciente al neoliberalismo) y de la ‘nueva cultura’ (¿o no tan nueva?) del individualismo a ultranza y la exaltación del mercado como panacea (Chiriboga 1995; Bebbington 1997a, 1997b; Bebbington y Thiele 1993). Por detrás de las retóricas sobre la participación popular, el etnodesarrollo, la sostenibilidad, el capital social y el enfoque de género –todos ellos ‘temas estrella’ en la agenda de finanzas y ONG en los años del último cambio de siglo–, subyacía un cierto poso de conmiseración hacia los otros, las otras, los objetos de la acción humanitaria, de desarrollo o como quiera llamárselo. Algunas voces críticas señalan que entre los años ochenta y noventa se caminó –casi imperceptiblemente pero de modo continuo– de iniciativas impulsadas desde la solidaridad (que recogían la herencia de la tradición política de la izquierda) hacia una mercadotecnia fundamentada en una versión posmoderna de la caridad cristiana (Biekart 1999). Otros se refieren al fenómeno en términos de compasión y de cálculo (Sogge 1998). Hay quienes incluso, yendo más allá, definieron el espacio de actuación de las ONG como parte de la ‘empresa humanitaria’; uno de los elementos característicos de las políticas sociales y de (sub)desarrollo de la primera década de la pos-Guerra Fría (Minear 2002).

En el escenario regional, y vista en perspectiva, la evolución del FEPP se ajusta bastante bien a esa tónica. No deja de sorprender –aunque se entiende por los condicionamientos contextuales de su quehacer– cómo una institución de esa naturaleza, nacida en 1970 con un contenido militante en favor de encauzar de manera pacífica el movimiento campesino (evitando quizás una mayor radicalización), asumió como propios, dos décadas después, algunos presupuestos neoliberales de lo que ‘debía ser’ –hasta hoy, añadido– el desarrollo rural: microempresas, explotaciones competitivas en los escenarios de la globalización, capacitación empresarial... Estos cambios se abrieron camino paso a paso. Durante los ochenta, bajo la influencia de los programas DRI, se optó por trabajar en zonas de concentración para consolidar un andamiaje organizativo

que, aun en ese tiempo, se consideraba clave desde el punto de vista del cambio social. De 1990 en adelante, sin embargo, el pensamiento único se amoldó al signo de los tiempos de manera progresiva pero imparable. Primero, al financiar el programa de tierras por medio de la compra de deuda; más adelante, y ante el fracaso de las iniciativas comunitarias, los sinsabores con algunas OSG y los requisitos de las financieras, al dejar de lado la insistencia en las cuestiones organizativas y enfatizar la consecución de parámetros productivos en una economía crecientemente globalizada. Empero, este proceso se consumó por encima de las convicciones éticas de los responsables de la ONG: las financieras externas (siempre radicadas en los Nortes globales) imponían temas, directrices y plazos a los proyectos. Así, el sentido común del neoliberalismo terminó obligando a una ONG como el FEPP a reubicarse frente a su propio quehacer, generando, a menudo, verdaderas crisis en términos de identidad, legitimidad y continuidad institucional.

Más allá de la experiencia del FEPP, y a la vista de lo que es perceptible en el ámbito de las comunidades andinas, cabría cuestionarse sobre la viabilidad de este tipo de intervenciones sobre el medio indígena-campesino. ¿Hasta qué punto y en qué medida iniciativas como las aquí reseñadas tenían futuro considerando el contexto macro en el que se insertaban, el de unas políticas profundamente anticampesinas? ¿Tenía sentido pensar si era viable la agricultura familiar en ámbitos como los de Chimborazo, caracterizados por un peso definitivo de las actividades extragropecuarias y de la migración, sin integrar esos mismos ítems en una concepción de las economías domésticas más abierta, plural y realista? ¿No sería hora ya de que todos los agentes implicados en el llamado desarrollo –Estado, poderes locales, ONG, organizaciones populares, financieras multilaterales– comenzasen a reflexionar sobre la importancia (social, económica y ambiental) de garantizar un espacio a la pequeña producción dentro de los mercados regionales o nacionales, en un escenario de disolución de las barreras arbitrarias que separaron en los imaginarios de los planificadores lo rural de lo urbano?

Capítulo 5

El Banco Mundial en los Andes

In the early 1990s the World Bank launched its Indigenous Peoples Development Initiative in Latin America and has been working ever since to open new and innovative avenues of support for indigenous people's development. Initial efforts focused on mitigation measures, training and capacity building, and pre-investment operations. Gradually, indigenous peoples development is becoming an integral part of the Bank's loan portfolio.

—Jorge E. Uquillas y Martien Van Nieuwkoop,
*Social Capital and Indigenous Peoples
Development programs in Ecuador*

En los últimos años del siglo xx, al menos desde el inicio de los noventa, una nueva moda se instaló en el mundo del desarrollo. Conceptos como 'vida asociativa', 'sociedad civil' y 'capital social' fueron ganando espacio, y se generalizó la idea de que existe una relación directa entre la densidad organizativa del tejido social, la vitalidad de la democracia participativa y el nivel de vida alcanzado. Una sociedad civil articulada —se argumentaba— puede apoderarse del timón de sus propios procesos de cambio (el célebre *empowerment* de la literatura al uso), garantizar la participación ciudadana en los asuntos públicos y posibilitar, en el caso de los países del Sur, que se mantengan programas de intervención sostenibles. En ese universo discursivo, el capital social devino un tema recurrente que desató un intenso debate académico. Se convirtió en objetivo predilecto de una parte importante de las agencias de cooperación y cristalizó en propuestas concretas que, en el ámbito específico de pueblos y nacionalidades indígenas, eclosionaron con fuerza en aquel

Este capítulo está basado en el artículo "Los paradigmas de la 'nueva' ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador", publicado en la *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 78 (2005). Una versión más sintética, titulada "A vueltas con el neoindigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal", apareció en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 29 (2007).

tiempo. Examinaré aquí la trayectoria del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine). Se trató de una de las iniciativas que, entre 1998 y 2004, hicieron de esa noción el ícono distintivo de su quehacer institucional. Mi intención es tantear no tanto las virtudes y los límites analíticos del concepto de capital social, sino el modo en que organismos de la envergadura del Banco Mundial lo interpretaron y elevaron a la categoría de modelo de actuación. Analizar los resultados de esta experiencia en los Andes ecuatorianos me permitirá volver sobre el grado de novedad de los sucesivos paradigmas del aparato del desarrollo y sus implicaciones.

Por tratarse de un proyecto dirigido a una población étnicamente diferenciada, Prodepine nos sitúa frente a la cuestión general de la indianidad y al potencial movilizador que mostraron las plataformas étnico-identitarias desde 1990. Como señalé, la respuesta ante su emergencia exitosa consistió en recoger parte de sus demandas para fagocitarlas e insertarlas en el campo de acción de la praxis (de lo ‘posible’, lo ‘negociable’). Eso se llevó a cabo bajo un conjunto de propuestas en las que se ubicaban aquellas reivindicaciones originales dentro de un escenario políticamente correcto y asumible desde la lógica del pensamiento dominante. En ese proceso se propuso una serie de modelos de actuar sobre las sociedades indígenas, entre el ‘desarrollo con identidad’ (etno-desarrollo) y fortalecer el capital social endógeno. En el caso ecuatoriano –y a nivel experimental para la región–, estos modelos convergieron en la puesta en funcionamiento de Prodepine. Su diseño –y ahí reside una de sus principales peculiaridades– fue resultado de una compleja negociación entre las grandes plataformas étnicas nacionales, el Estado y el Banco Mundial. Encaja dentro del esquema característico de las luchas subalternas de las últimas décadas: la conquista de espacios de representación insertos en escenarios macro que escapan de su control y obedecen a dinámicas que propician el multiculturalismo neoliberal.

Sin embargo, al ser fruto de un proceso de negociación, las élites indígenas entendieron a Prodepine como un avance, un triunfo. Otra percepción se constata al observar lo que sucedía en los niveles básicos del edificio organizativo en el medio rural. En las comunas, en las cooperativas y en las asociaciones de pequeños productores, la imagen de Prodepine era la de una agencia de intervención más de las muchas

que impulsaban o apoyaban proyectos de desarrollo. Lamentablemente, analizar ese juego de miradas escapa de mis objetivos en este capítulo, pues me limito a explorar los datos estadísticos generados por la maquinaria burocrático-administrativa del Proyecto durante casi cinco años de actuación. Efectúo una aproximación en la que he privilegiado un análisis de carácter cuantitativo y no excluyo su necesario contrapunto a las voces polifónicas –y contradictorias– de sus copartícipes y destinatarios finales.¹

Capital social y desarrollo

Como categoría explicativa, la de capital social irrumpió en una amplísima gama de fenómenos que va desde los problemas derivados de la acción colectiva hasta el desarrollo económico, pasando por la creación de capital humano o por el debate sobre el grado de efectividad de los poderes públicos. Se trata de un término difuso, difícil de definir, tal como lo atestigua la enorme dispersión de acepciones de que ha sido objeto. Por ello, algunos autores consideran que se puede hacer del capital social una etiqueta maleable, imprecisa y poco útil como herramienta analítica (Fine 2002, 20).

Señalo, de entrada, algunas grandes posiciones teóricas en torno a su alcance y sus límites conceptuales. De una parte están las definiciones estructurales tributarias de las aportaciones de Bourdieu ([1980] 2001) y Coleman (1990), quienes lo entienden como un conjunto de recursos que los individuos disponen en tanto miembros de una red social estructurada, con historia y continuidad. En el otro extremo están las concepciones de carácter culturalista, en las que se lo concibe como un fenómeno subjetivo de actitudes y valores que determinan cómo se relacionan los individuos. Llevados hasta el extremo, estos últimos planteamientos condujeron a una suerte de determinismo superestructural en tanto “no todas las normas y valores, y por tanto todas las culturas, son creadas iguales en lo atinente a su capacidad de fomentar el crecimiento

¹ Por razones de espacio, he dejado fuera de esta compilación las observaciones sobre el terreno en esta dirección. Véase el apéndice “¿Qué fue de los subproyectos Prodepine?”, en Bretón (2005, 93-100).

económico”, pues no todas tendrían “la misma reserva (*stock*) de capital social” (Fukuyama 2003, 37). Entre ambos tipos encontramos, por supuesto, una amplia gama de posicionamientos intermedios.

Sea como fuere, el del capital social terminó convirtiéndose en uno de los ‘temas estrella’ del aparato del desarrollo al diseñar modelos de actuación sobre el mundo rural, lo que llevó a proponer definiciones operativas susceptibles de plasmarse en políticas substantivas. El esfuerzo que desplegó Thomas Carroll (2002, 2003) constituye un buen ejemplo. Él sugirió entender el capital social, simplemente, como “la confianza, reciprocidad, normas y reglas de relación cívica en una sociedad, que facilitan la acción coordinada con el fin de lograr objetivos mutuamente deseados”. Su interés radica en que, por tratarse de un recurso asociativo “que puede acumular un grupo social como resultado de interacciones que favorecen la confianza, el respeto mutuo y la cooperación”, posibilita aumentar “el efecto de otros tipos de capitales, al volver más efectivas las inversiones”. En este punto, distinguía entre dos tipos de capital social, el puramente estructural –equivalente, sin más, a la capacidad organizativa– y el cognitivo o alusivo a normas, valores y creencias (Carroll 2002, anexo A). El primero de ellos centró la atención de las agencias de desarrollo, pues se lo consideraba idóneo para ensanchar “la capacidad de la sociedad para actuar e influenciar en la naturaleza y conducta de los actores en las esferas del mercado y del Estado” (Bebbington y Torres 2001, 78).

La Social Capital Initiative (SCI) fue el programa del Banco Mundial que mejor encarnó la importancia del capital social como guía de las políticas de desarrollo. Su objetivo era analizar tanto las potencialidades del concepto como definir metodologías capaces de cuantificar su densidad y medir su impacto sobre el bienestar colectivo. Con este fin, se impulsó una ambiciosa agenda de investigación –operativa de 1998 a 2001– que sirvió para reafirmar la tesis de que ese activo podía cumplir un papel remarcable en las medidas para reducir la exclusión y la pobreza (Grootaert y Van Bastelar 2002). Los estudios sugerían que concentrarlo facilitaba el éxito de las inversiones en desarrollo rural, ya que, entre otros factores, estimulaba el incremento de la productividad agrícola y favorecía la gestión comunitaria de determinados recursos. Más allá de los resultados analíticos que obtuvo la SCI, hay que tener presente que manejar ese término encajaba en el espíritu del post-Consenso de Washington, entonces

dominante en las altas esferas del aparato del desarrollo.² Ben Fine (2001a, 2001b) señaló que esto era atractivo para el Banco Mundial. Por un lado, permitía generalizar, ligando los diferentes aspectos de un entramado social concreto. Por otro, se podían incorporar contribuciones académicas precedentes, aunque no hablaran explícitamente de capital social, con lo cual el debate ganaba una profundidad histórica que en realidad no tenía. Y, finalmente, era posible contar con una escala de actuación microrregional que obviaba miradas regionales de amplio espectro, aspecto remarcable en escenarios donde ya se habían ensayado (o estaban en marcha) ajustes estructurales de alto coste social.

Ante la dureza de las críticas, otras opiniones intentaron matizar el sentido en que debía interpretarse la apuesta del Banco Mundial por el capital social. En un sugerente artículo de Anthony Bebbington, Scott Guggenheim, Elisabeth Olson y Michael Woolcock (2004), se plantea que gracias a dicha apuesta se habían abierto espacios de debate capaces de renovar la idea misma de pobreza. Señalaban que el Banco era una institución mucho más plural y heterogénea de lo que suele creerse. Además, para entender las interacciones entre los discursos, los nuevos paradigmas y las posibilidades de cambios en la praxis, había que tener en cuenta los procesos mediante los cuales las tesis se discutían, se difundían e influían en los lineamientos políticos priorizados. Como es habitual en el mundo académico, en la institución convivían distintos paradigmas que se debatían simultáneamente, de modo que este constituía un gran campo de batalla del conocimiento con contendientes. Según ciertos análisis (Bebbington et al. 2006), la noción de capital social emergió de ese magma como una herramienta capaz de vincular la polémica sobre la participación popular con la teoría del desarrollo.

² Las tesis de economistas como Joseph Stiglitz en torno a las imperfecciones de los mercados y la pobreza de las instituciones para resolverlas, característica de las economías 'en desarrollo', consolidaron a finales de los noventa el conocido como post-Consenso de Washington. Se trata de un estado de opinión en el Banco Mundial en virtud del cual ambas variables –mercados e instituciones– debían ser objetivos de las políticas económicas; menos austeras y menos extremas con el Estado como las que se derivaron del Consenso de Washington (que sancionó los ajustes estructurales a partir de los ochenta). A pesar de que los planteamientos de Stiglitz eran quizás demasiado 'radicales' para los intereses reales del Banco (dimitió de su puesto de *senior vice president y chief economist* en febrero de 2000), la retórica del post-Consenso de Washington y su aproximación a la nueva economía del desarrollo han sobrevivido hasta hoy.

Conviene insistir en que una cosa es el debate científico en el Banco Mundial y otra el contenido práctico (político) que se dio a ese concepto y que coincidía con impulsar unos lineamientos muy respetuosos con las políticas neoliberales. Hacían gala de una retórica posmoderna que, en nombre de la sostenibilidad, el empoderamiento y el etnodesarrollo, justificaba actuar a través de la sociedad civil, manteniendo los prejuicios contra el Estado y las organizaciones de viejo cuño, tales como sindicatos o similares. En nombre del capital social, además, el Banco podía intervenir discrecionalmente en aquellas áreas donde existiera o se considerara posible fomentar ese activo. Todo esto servía para distraer la atención de aspectos claves desde el punto de vista del poder político y económico, al tiempo que daba coherencia discursiva a la demanda, recurrente desde el post-Consenso de Washington, de un ajuste ‘con rostro humano’.

En este sentido, para los países andinos, se consideró que las organizaciones de segundo grado eran referentes primordiales de las intervenciones sobre el medio indígena-campesino. Por encima de las comunidades, las cooperativas o los diferentes grupos corporativos que se constituyeron alrededor de determinados intereses (por ejemplo, juntas de riego o agrupaciones de productores), las OSG fueron las instancias de representación que mejor actuaban como caja de resonancia de las necesidades y expectativas de sus bases. En uno de los documentos de trabajo elaborados para la SCI a partir de estudios de caso en Ecuador, Perú y Bolivia, Bebbington y Carroll (2000) argumentaron que este tipo de asociaciones articulaba un nivel supracomunal de organización en torno a objetivos económicos, políticos y culturales compartidos, posibilitaba la participación individual y la proyectaba hacia la esfera microrregional.

Sociológicamente, las OSG tenían (en teoría) la capacidad de combinar fuertes lazos intragrupalos con redes de trabajo externas. Esto generaba lo que se ha calificado como un ‘ciclo dinámico positivo’ (Woolcock 1998). Podían canalizar la acción colectiva hacia la intermediación “con actores e instituciones que regulan tanto la creación de otros tipos de capital, como las reglas que gobiernan el acceso a esos capitales” (Bebbington y Torres 2001, 76-77). Desde este punto de vista, parece que consolidar OSG eficientes y representativas permitiría articular ‘islas de sostenibilidad’ en el medio rural andino, dominado por ‘mares de desarrollo no sostenible’ (Bebbington 2003). De ahí la conveniencia de apoyarlo.

El proyectismo del Banco Mundial a examen

Prodepine nació con la voluntad de transferir recursos y dar autonomía a las OSG en tanto protagonistas de su propio desarrollo. Se trató del primer gran experimento de estas características a escala continental, lo que obliga a interrogarnos por qué se eligió a Ecuador como escenario privilegiado. Un elemento es que, con sus especificidades, es un país muy representativo –geográfica, histórica, social y económicamente– de la realidad del mundo andino. Contaba, además, con uno de los movimientos indígenas más organizados y movilizados en ese momento de la región. Ante el descalabro del Estado desarrollista de los años de la bonanza petrolera, la Conaie había sido la instancia que más había podido aglutinar a sectores amplios de la población contra las medidas excluyentes de corte neoliberal.

En ese escenario de grave crisis económica y social, Prodepine desembarcó en el país como la iniciativa más ambiciosa en materia de desarrollo rural del momento.³ Su novedad estribaba, además, en la orientación descentralizadora –plasmada en la apertura de siete oficinas regionales, amén de la sede central en Quito– y autogestionaria de su quehacer, pues se limitaba a financiar y asesorar a las OSG para que controlaran y supervisaran las actuaciones sobre el territorio. Basándose en un autodiagnóstico previo, se perseguía que esas federaciones priorizaran sus necesidades, establecieran líneas de acción (perfiles) y contrataran al personal técnico necesario. La idea era poner a su alcance los recursos necesarios para asumir las acciones que requerían unos planes de desarrollo local –210 en total, habitualmente de ámbito parroquial–, que emanaban, a su vez, de los diagnósticos participativos preliminares (Larreamendy y Uquillas 2001). Este diseño programático –exclusivo para la población indígena y afro del país– se justifica por el binomio exclusión/pobreza, característico de estos colectivos, a pesar de los logros que se conquistaron a raíz de que emergió la Conaie.

³ Sus fondos ascendían, en 1999, a 25 millones de dólares aportados por el Banco Mundial; 15 millones por el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA) –estas dos partidas a cuenta de la deuda externa ecuatoriana–, más una cuota de 10 millones que desembolsó el Estado y, en mucha menor cuantía, las propias organizaciones indígenas.

Para cumplir con tan vastos propósitos, se diseñó el Proyecto con cuatro componentes. El primero se calificó como de “fortalecimiento a las nacionalidades, pueblos y organizaciones”. Tenía como meta apoyar a las OSG para trabajar en planificación participativa, formar equipos técnicos propios, recuperar el patrimonio cultural e incorporar el enfoque de género. El segundo, el de tierras y aguas, estaba orientado hacia todo lo relacionado con la “titulación y legalización de los derechos de tenencia de la tierra en áreas productivas, forestales y de posición ancestral”. El tercer componente, el de inversiones rurales, se tradujo en financiar subproyectos “solicitados, preparados, implementados, [cofinanciados] y administrados por las comunidades, a través de las OSG”. Por último, Prodepine contribuyó a apuntalar al mismísimo Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), al capacitar personal o adquirir bienes y equipos, entre otras actuaciones (Prodepine 2002, 3).

Por varias razones, he priorizado aquí el estudio del componente de inversiones rurales (los subproyectos) en los Andes. En primer lugar, porque es el que más se asemeja a lo que históricamente hacían las ONG en el área rural y, por ello, permite establecer comparaciones para averiguar hasta qué punto Prodepine marcó continuidades o cambios remarcables con respecto a los 20 años previos de presencia de agencias privadas de desarrollo. En segundo lugar, porque con sus 12 millones de dólares constituía el capítulo más caro del Proyecto, el más susceptible de ser manejado desde las OSG y, por ello, el principal elemento inductor para fortalecerlas. Ahí queda su impacto sobre unas bases sociales pauperizadas que, justamente por ello, veían a Prodepine más como un benefactor que como una posible hipoteca capaz de limitar en algún sentido el margen de maniobra de sus organizaciones.

Una primera radiografía general de Prodepine se encuentra en el *Informe de cierre* que se editó en el verano de 2002. Según sus propios recuentos (tabla 5.1), el Proyecto había beneficiado a un 24,9 % de la población indígena del país y a un 32,8 % de sus organizaciones de base. Unos y otros –individuos, familias y organizaciones– accedieron por la intermediación de 152 entidades ejecutoras, la mayoría OSG. Es interesante también que, de los 16 609 580 dólares a que ascendía el costo de los subproyectos, Prodepine aportara directamente con el 72,4 % y quedara el 27,6 % restante bajo la responsabilidad de las comunidades receptoras.

Tabla 5.1. Subproyectos Prodepine, población e inversión por nacionalidades y pueblos

Nacionalidad	Pueblo	Población		Beneficiarios			Inversión (USD)		
		Total	OB ^a	Total	OB	EE ^b	Prodepine	Comunidad	Total
Achuar	Achuar	4 673	86	3 004	108	1	497 221	97 816	595 037
Afro	Afro	93 585	362	44 183	157	19	1 708 407	531 763	2 240 171
Awa	Awa	3 500	20	3 650	22	1	47 059	9 930	56 989
Chachi	Chachi	8 040	41	7 112	14	1	212 707	63 921	276 627
Cofán	Cofán	650	8						
Épera	Épera	283	9	170	1	1	42 297	42 245	84 542
Huancavilca	Huancavilca	94 030	79	13 875	10	1	234 867	81 233	316 099
Huaorani	Huaorani	2 100	35	1 141	12	1	61 231	14 689	75 920
Kichwa	Chibuleo	45 702	107	10 500	8	3	153 207	100 637	253 844
	Kañari	142 498	357	19 720	143	12	682 696	250 468	933 164
	Karanki	19 161	73	3 028	14	3	205 178	72 888	278 066
	Kayampi	56 966	162	25 499	103	9	1 149 738	486 331	1 636 069
	Kitukara	58 915	77	440	1	1	64 500	22 800	87 300
	Napo	21 379	153	977	9	1	193 187	57 386	250 574
	Natabuela	3 832	17						
	Orellana	17 400	81	4 325	76	1	97 470	134 013	231 483
	Otavalo	75 301	157	7 415	69	6	496 764	192 078	688 843
	Panzaleo	266 008	634	43 626	113	20	1 195 399	457 301	1 652 700
	Pastaza	12 033	63	83	1	1	20 450	5 979	26 429
	Pilahuín	15 160	23	6 185	21	2	81 602	25 598	107 199
	Puruwua	211 012	808	96 728	248	35	2 299 030	1 168 948	3 467 978
	Quisapíncha	8 759	18	7 265	6	1	78 168	31 846	110 015
	Salasaka	12 365	51	1 480	5	2	58 588	16 371	74 959
	Sarakuro	37 290	174	7 548	39	4	214 571	58 031	272 602
	Sucumbíos	16 210	57	595	8	2	96 419	33 534	129 953
	Tomabela	24 822	35	12 578	15	2	165 555	55 925	221 480
	Waranka	59 382	180	22 417	62	13	536 655	169 871	706 526
Total Kichwa		1 104 195	3 227	270 409	941	118	7 789 178	3 340 007	11 129 184

Tabla 5.1. (Continuación)

Nacionalidad	Pueblo	Población		Beneficiarios			Inversión (USD)		
		Total	OB ^a	Total	OB	EE ^b	Prodepine	Comunidad	Total
Manteño	Manteño	75 487	240						
Punahes	Punahes	2 242	7						
Secoya	Secoya	350	5						
Shiwar	Shiwar	686	13	750	12	1	78 347	18 500	96 846
Shuar	Shuar	46 974	596	14 118	273	6	1 179 564	341 251	1 520 814
Siona	Siona	350	5						
Tsáchila	Tsáchila	1 338	8	1 035	5	1	120 931	33 513	154 444
Zápara	Zápara	595	7	260	4	1	53 380	9 526	62 906
Total General		1 439 078	4 748	359 707	1 559	152	12 025 188	4 584 393	16 609 580

Fuente: Prodepine (2002, 20-21).

^a Organizaciones de base o de primer grado.

^b Entidades ejecutoras de Prodepine.

El sentido último de esta política de cofinanciación era implicar, responsabilizar y hacer sentir como propias las obras a la población favorecida y a sus plataformas de representación. En muchos casos, dadas las características sociales y económicas de las áreas de intervención, las aportaciones comunitarias se realizaron en forma de prestaciones de trabajo.

Más allá de la información sobre los subproyectos, estos datos merecen algunas consideraciones colaterales sobre el énfasis que Prodepine dio, tal vez de manera inconsciente, a redefinir las identidades étnicas en Ecuador. De hecho, su puesta en funcionamiento coincidió con un proceso de etnogénesis sin precedentes en el país, plasmado en las adscripciones identitarias en nacionalidades y pueblos indígenas. Así, junto a nacionalidades que podríamos calificar como ‘históricas’ –achuar, awa, chachi, cofán, huaorani, tsáchila, kichwa o secoya–, aparecieron otras de nuevo cuño –épera, huancavilca, manteña–. Además, se nombra a una constelación de pueblos –andinos y amazónicos– que se diferenciaban entre sí a pesar de pertenecer a una ‘gran nación’ kichwa. Esta funcionaba como referente macroétnico de elevados contingentes de población rural, sobre todo (aunque no solo, ahí están los kichwas de Napo, Orellana y Pastaza) en el área andina.

La cuestión sería dilucidar hasta qué punto este ‘resurgimiento’ de pueblos y nacionalidades obedecía a una elaboración de la intelectualidad dirigente indígena y en qué medida respondía a un sentimiento generalizado de las bases. Además, cómo se relacionaba, en algunos casos muy concretos –manteños y huancavilcas, por ejemplo–, con la llegada de Prodepine (en este caso a la Costa centro-sur), en busca de clientes potenciales y con un manejo local del discurso etnicista, hábil y funcional, para obtener recursos con base en sus (supuestas) raíces indígenas (re)descubiertas.⁴

Un buen indicador del impacto de Prodepine sobre el andamiaje organizativo es comparar las cifras disponibles sobre OSG: las que proceden del censo levantado en sus primeros momentos (Coronel 1998); las que constan en la revisión y actualización posteriores de la Fundación Heifer Ecuador (Larrea et al. 2002), y las de la propia base de datos de la oficina central de Quito sobre las entidades ejecutoras de intervenciones concretas. De la comparación de esas tres fuentes (tabla 5.2) salta a la vista el incremento de ese tipo de federaciones entre 1998 y 2002, cuando se pasó de 141 censadas a 164 (23 más). De esas 164, 107 estaban implicadas en subproyectos, lo que representaba el 65,2 % del total.

Si tomamos como punto de referencia 1998, año del inicio operativo de Prodepine, el porcentaje aumentó al 75,8 %. Este dato es importante, ya que muchas OSG ejecutoras ya existían (o estaban en proceso de constituirse), lo que permite deducir que el proyecto estimuló que apareciera un número significativo de organizaciones a la expectativa de aprovechar la nueva coyuntura proyectista. Luciano Martínez Valle (2006) recuerda que la población rural ha buscado agruparse alrededor

⁴ Otro aspecto polémico es el volumen de población indígena. Los datos de Prodepine no coinciden con otras cuantificaciones disponibles. El Codenpe estimaba que la población indígena y negra alcanzaba 630 840 individuos, mientras que el Censo de Población y Vivienda de 2001 indicaba 680 586 (Siise 2003). En el informe final, sin embargo, Prodepine dio como válida la cantidad de 1 439 078 personas, sin ninguna explicación al respecto. En la tabla 5.1 evidenció otras incorrecciones preocupantes, como que el 125,58 % de las organizaciones de base achuar y el 110 % de las awa se habían beneficiado de Prodepine; así como que más awa y más shiwiar de los contabilizados se vieron agraciados por los subproyectos. Errores de tal magnitud invitan a mantener una actitud prudente ante la lectura de esos datos. Más allá de la dificultad inherente al intento de medir la indianidad, el asunto de fondo es el calado político que implica. Para el caso del censo elaborado bajo la administración correísta en 2010, resulta muy revelador el trabajo de Carmen Martínez Novo (2017).

de la figura de las OSG “como un mecanismo para obtener recursos económicos”. En el caso que me ocupa, sin duda, este “incremento organizacional [estaba] vinculado con la oferta de proyectos no solo desde las ONG o de las instituciones tradicionales de desarrollo”, sino más bien “desde el principal proyecto indígena financiado con fondos del Banco Mundial” (Martínez Valle 2003, 6).

De acuerdo con la distribución provincial de las OSG, en la tabla 5.2 el orden de importancia de cada provincia, en cuanto a su presencia en 2002, se mantenía en lo que a entidades ejecutoras se refiere. La única excepción es Bolívar, séptima en OSG operativas pero quinta en volumen de las que estaban comprometidas en gestionar subproyectos. Si se compara la columna de 1998 con la de 2002, ocurre algo bastante similar. Solo cambiaban Cañar (segunda en cantidad de OSG en 1998 y quinta en 2002; perdió dos organizaciones, al tiempo que Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura y Tungurahua aumentaron entre tres y once cada una), Azuay (que pasó del séptimo al octavo puesto tras perder cuatro federaciones) y Bolívar (que subió del octavo al

Tabla 5.2. Distribución de las OSG entre las provincias de la Sierra, 1998-2002

Provincia	OSG 1998		OSG 2002			OSG ejecutoras 2003		
	Núm.	%	Núm.	%	Dif. 1998	Núm.	%	Dif. 2002
Azuay	11	7,8	7	4,3	-4	3	2,8	-4
Bolívar	9	6,4	14	8,5	5	10	9,3	-4
Cañar	20	14,2	18	11,0	-2	9	8,4	-9
Carchi	2	1,4	1	0,6	-1	2	1,9	1
Chimborazo	29	20,6	40	24,4	11	32	29,9	-8
Cotopaxi	19	13,4	23	14,0	4	14	13,1	-9
Imbabura	17	12,0	22	13,4	5	14	13,1	-8
Loja	6	4,3	5	3,1	-1	2	1,9	-3
Pichincha	12	8,5	15	9,1	3	7	6,5	-8
Tungurahua	16	11,4	19	11,6	3	14	13,1	-5
Total	141	100,0	164	100,0	23	107	100,0	-57

Fuente: Coronel (1998); Larrea et al. (2002).

Nota: Parte de la información que compone esta tabla corresponde a una base de datos de Prodepine que se me entregó en la oficina central de este proyecto, entre julio y agosto de 2003.

séptimo con cinco nuevas OSG). Allí donde se constataba un mayor peso de Prodepine –traducido en la implicación en sus iniciativas de más entidades ejecutoras–, más había aumentado el número de OSG. Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Bolívar y Tungurahua brindan los casos emblemáticos de esta correlación, lo cual corrobora las observaciones anteriores sobre el efecto inductor de Prodepine para constituir estas plataformas organizativas.

Conclusiones similares se derivan de la tabla 5.3, donde presento datos sobre población indígena, población rural con necesidades básicas insatisfechas, proyectos de desarrollo rural implementados por ONG y concentración de acciones Prodepine.⁵ Existía, además de una preeminencia clara de las OSG como contrapartes sobre cualquier otra forma asociativa (107 frente a 15), una elevada correlación provincial entre el monto de recursos que se invertían en subproyectos, el número de estos, el volumen de entidades ejecutoras y la amplitud de los contingentes de población indígena, como era de esperar dada la orientación etnicista del Proyecto. Esto último es muy patente en Chimborazo, Cotopaxi e Imbabura, las tres líderes en número total de OSG, de organizaciones ejecutoras y de subproyectos. Si descendemos al ámbito cantonal (tabla 5.4), estas relaciones se hacen aún más evidentes. En Chimborazo, por ejemplo, el cantón Riobamba acumulaba 49 subproyectos en 12 entidades ejecutoras (10 eran OSG), mientras que Colta, con sus 13 organizaciones (11 OSG), era receptor de 41 iniciativas. Baste con afirmar que esa vinculación directa entre más organizaciones de segundo grado y más subproyectos era constatable en todos los cantones serranos.

En lo referente a la pobreza rural, sin embargo, la situación cambiaba. El caso paradigmático era Chimborazo, provincia pionera en inversiones, subproyectos, organizaciones contraparte y presencia de ONG, pero cuarta en lo que respecta al monto de población clasificada como

⁵ Para esta tabla, pueden consultarse las precisiones metodológicas de Siise (2003) referentes al censo de 2001 y a las estimaciones de Prodepine sobre población rural e indígena. Debo aclarar que, al constatar pocas diferencias entre ambas fuentes, tomé la primera como indicador, pues facilita cotejarla con la información (también censal) sobre el alcance de la pobreza (medida como necesidades básicas insatisfechas). Los datos sobre ONG proceden de la Fundación Alternativa (1999) y aluden al monto de proyectos impulsados por ellas. Los porcentajes están calculados en relación con el total de la Sierra.

Tabla 5.3. Población rural, proyectos de ONG y Prodepine en las provincias de la Sierra, 1998-2002

Provincia	Población rural Censo 2001					ONG 1999		Ejecución Prodepine 1998-2002		
	Población total	Población indígena	% indígena	Población pobre	% pobre	Núm. proy.	%	Núm. org. (1)	Núm. proy.	Inversión total (USD)
Azuay	286 952	16 731	5,8	234 629	81,8	55	13,6	3	8	150 972
Bolívar	126 102	38 088	30,2	114 418	90,7	31	7,7	14	32	528 618
Cañar	131 380	31 285	23,8	111 305	84,7	24	5,9	10	33	457 766
Carchi	80 787	2 937	3,6	65 302	80,8	15	3,7	3	9	191 976
Chimborazo	245 852	145 729	59,3	227 910	92,7	119	29,4	37	120	2 185 846
Cotopaxi	255 965	81 187	31,7	231 573	90,5	23	5,7	16	45	940 297
Imbabura	171 830	75 296	43,8	141 080	82,1	34	8,4	14	44	1 138 513
Loja	221 522	11 086	5,0	204 179	92,2	64	15,8	2	9	113 911
Pichincha	674 502	47 418	7,0	414 067	61,4	24	5,9	8	40	881 147
Tungurahua	252 707	60 120	23,8	217 392	86,0	16	4,0	14	39	723 825
Total	2 447 599	509 877	20,8	1 961 855	80,2	405	100,0	121	379	7 312 871

Fuente: Siise (2003); Fundación Alternativa (1999).

Notas: Algunos de los datos que componen esta tabla corresponden a una base de datos que la oficina central de Prodepine me entregó, entre julio y agosto de 2003. De las 121 entidades ejecutoras, 107 eran OSG. El resto eran organizaciones de tercer grado.

pobre en el censo. Algo similar sucedía en Imbabura, oscilante entre el segundo y el cuarto puesto en todos los rubros, salvo en pobreza, en el que ocupaba el séptimo lugar. Pichincha, con relativamente pocas entidades ejecutoras, era la cuarta en inversiones y subproyectos, la quinta en población indígena y la primera en pobres en números absolutos. A pesar de eso, las ONG que operaban en su medio rural no habían sido excesivamente generosas y la habían dejado en un modesto séptimo lugar. Más coherente parecía la trayectoria de Carchi, la provincia con menos indígenas, menos pobreza rural, menos ONG y de las menos favorecidas por Prodepine. Azuay se llevaba, con Loja, los peores resultados en el ‘reparto’ de los fondos del proyecto y contaba con pocas entidades ejecutoras, aunque era la segunda provincia en necesidades básicas insatisfechas y la tercera (más acorde con esta última característica) en intervenciones de ONG.

Tabla 5.4. Población rural, proyectos de ONG y Prodepine en los cantones de la Sierra, 1998-2002

Provincia	Cantones	Población rural Censo 2001			Pob. rural Prodepine 1998		ONG 1999		Ejecución Prodepine 1998-2002			
		Población total	Total pobres	% indígenas	Población total	% indígenas	Núm. proy.	%	Núm. org.	Núm. proy.	Inversión total (USD)	
Azuay	Cuenca	140 258	106 186	5,3	174 384	8,0	16	4,0	2	5	81 316	
	Gualaceo	27 905	25 379	10,3	30 060	6,2	11	2,7	1	3	69 656	
Bolívar	Chillanes	16 349	14 963	5,8	14 638	26,4	3	0,7	1	2	14 704	
	Chimbo	11 098	9 594	9,9	12 217		2	0,5	1	1	13 892	
	Echeandía	6 375	5 851	7,1	5 851		2	0,5	2	3	26 901	
	Guaranda	60 901	57 083	55,7	53 630	55,9	20	4,9	10	25	457 829	
	San Miguel	20 766	17 613	6,5	22 227	0,6	2	0,5	1	1	15 292	
Cañar	Azogues	37 044	28 935	7,6	41 756		8	2,0	1	3	64 432	
	Biblián	16 356	13 006	6,4	16 278		2	0,5	2	5	29 366	
	Cañar	47 071	43 980	44,7	45 895	51,8	13	3,2	5	20	272 404	
	Suscal	3 585	3 559	83,8	1 899	59,0			2	5	61 564	
Carchi	Bolívar	11 322	9 525	1,1	13 754		1	0,2	1	1	20 083	
	Mira	10 023	8 286	3,0	11 550		1	0,2	2	6	133 791	
	Tulcán	29 816	23 471	7,8	31 281		9	2,2	1	2	38 102	
Chimborazo	Alausí	37 260	34 811	61,4	40 477	59,1	14	3,5	4	11	198 532	
	Colta	42 406	40 725	89,4	42 918	79,5	18	4,4	13	41	731 573	
	Guamote	33 298	33 018	96,7	26 022	95,3	15	3,7	5	11	245 528	
	Guano	31 016	28 957	16,6	30 213	26,6	13	3,2	3	8	129 544	
	Riobamba	68 508	60 227	60,3	82 418	65,3	34	8,4	12	49	880 669	
Cotopaxi	Latacunga	92 290	78 530	12,6	68 555	9,3	11	2,7	4	11	210 145	
	Pujilí	53 913	50 925	61,6	41 983	51,6	3	0,7	4	9	181 293	
	Salcedo	41 451	37 779	38,7	36 388	51,5	4	1,0	4	13	249 246	
	Saquisilí	15 581	14 970	59,7	9 635	52,4	3	0,7	2	9	215 532	
	Sigchos	19 450	18 774	43,1	15 056	40,9			2	3	84 081	
Imbabura	Antonio Ante	18 278	13 220	31,9	14 572	59,8	1	0,2	1	2	29 501	
	Cotacachi	29 726	26 512	43,0	27 653	36,9	8	2,0	1	10	237 720	
	Ibarra	44 721	34 329	25,2	47 857	26,8	7	1,7	4	10	245 672	
	Otavalo	59 223	50 221	72,3	41 896	69,6	17	4,2	7	19	572 922	
	Pimampiro	8 297	7 818	20,2	10 137	8,6	1	0,2	1	3	52 698	
Loja	Saraguro	24 905	22 942	26,9	23 548	29,2	5	1,2	2	9	113 911	
Pichincha	Cayambe	39 327	34 760	44,8	33 212	69,4	15	3,7	4	24	386 225	
	P. Moncayo	19 487	16 335	23,1	13 126	40,1	5	1,2	2	10	309 491	
	Quito	440 475	224 754	4,5	373 349	7,5			1	1	64 500	
Tungurahua	Sto. Domingo	87 191	76 427	2,8	93 127	1,1			1	5	120 931	
	Ambato	133 187	113 052	31,6	126 103	35,0	10	2,5	9	25	482 285	
	Patate	9 976	8 921	10,5	7 938	12,2			1	1	18 296	
	Quero	15 949	14 792	1,7	13 094	45,7			1	1	15 268	
	Pelileo	39 937	33 785	20,5	37 459	7,8	3	0,7	1	2	43 292	
	Píllaro	28 626	25 062	25,5	29 205	32,9	2	0,5	1	4	51 349	
	Tisaleo	9 487	8 728	8,6	7 063				1	6	113 335	

Fuente: Siise (2003); Fundación Alternativa (1999).

Nota: Parte de la información que compone esta tabla corresponde a una base de datos que me entregó la oficina central de Prodepine, entre julio y agosto de 2003.

En la escala cantonal (tabla 5.4), se refleja más la enorme heterogeneidad de la realidad social andina. Ahí descubrimos la tendencia de Prodepine, clara e inequívoca, a concentrar sus acciones en aquellos escenarios más visitados previamente por las ONG. En Azuay, Cuenca y Gualaceo son los dos cantones más agraciados por el componente de subproyectos, de igual manera que lo eran ya en cuanto a la preferencia por parte de las agencias privadas de desarrollo. Similar era la situación del cantón Guaranda, en Bolívar: con 25 subproyectos y los más de 455 000 dólares transferidos a sus OSG. Pareciera que, como en los casos anteriores, Prodepine hubiera tenido inclinación a converger sobre los espacios ya privilegiados por las ONG, pues este era el cantón de esa provincia en el que más iniciativas implementaron aquellas a finales de los noventa. Lo mismo sucedía en Cañar, con el cantón del mismo nombre; en Chimborazo, con Colta, Riobamba, Guamote y Alausí; en Cotopaxi, con Salcedo y Latacunga; en Imbabura, con Otavalo y, en menor medida, con Ibarra y Cotacachi; en Loja, con Saraguro; en Tungurahua, con Ambato, y en Pichincha, con Cayambe.

La tabla 5.5 ofrece una panorámica sobre la naturaleza temática de los subproyectos de Prodepine. Las actuaciones en ‘infraestructura comunitaria’ –intervenciones en materia estrictamente productiva

Tabla 5.5. Clasificación de los subproyectos cofinanciados por Prodepine en la Sierra

Tipo de proyecto	Categoría	Núm.	%	USD inversión	%
Ambientales y manejo sustentable de recursos naturales	Forestación ambiental, viveros o jardines botánicos	8	2,1	166 770	2,3
	Protección de fuentes de agua	3	0,8	43 072	0,6
	Protección o manejo de cuencas	22	5,8	359 546	4,9
	Recuperación o conservación de suelos	12	3,2	212 606	2,9
	Subtotal	45	11,9	781 994	10,7
Capacitación y asistencia técnica	Capacitación para sistemas productivos	4	1,1	50 108	0,7
	Subtotal	4	1,1	50 108	0,7

Tabla 5.5. (Continuación)

Tipo de proyecto	Categoría	Núm.	%	USD inversión	%
Infraestructura productiva comunitaria	Abono orgánico o lombricultura	4	1,1	45 519	0,6
	Acuicultura	2	0,5	53 202	0,7
	Agroindustriales	29	7,7	526 593	7,2
	Animales menores	5	1,3	62 541	0,9
	Comercialización	5	1,3	122 433	1,7
	Cultivos de ciclo corto	3	0,8	9 265	0,1
	Cultivos permanentes	1	0,3	13 713	0,2
	Empedrado de caminos o puentes peatonales	16	4,2	325 185	4,4
	Establecimiento de pastos	8	2,1	120 901	1,7
	Forestación comercial / viveros	6	1,6	62 767	0,9
	Granjas integrales	7	1,8	134 568	1,8
	Invernaderos	32	8,4	398 095	5,4
	Mecanización agrícola	2	0,5	63 828	0,9
	Sistemas de riego	76	20,1	1 463 739	20,0
	Subtotal	196	51,7	3 402 349	46,5
Infraestructura social	Agua para consumo humano	59	15,6	1 668 981	22,8
	Alcantarillado o baterías sanitarias	4	1,1	136 418	1,9
	Aulas, comedores o albergues	30	7,9	573 902	7,8
	Centros de desarrollo comunitario	11	2,9	121 175	1,7
	Centros de desarrollo infantil	14	3,7	146 336	2,0
	Centros de salud	10	2,6	238 698	3,3
	Electricidad (energía solar)	5	1,3	181 490	2,5
	Subtotal	133	35,1	3 067 000	41,9
Patrimonio cultural	Desarrollo o conservación de patrimonio cultural	1	0,3	11 420	0,2
	Subtotal	1	0,3	11 420	0,2
Total		379	100,0	7 312 871	100,0

Nota: La información de esta tabla corresponde a una base de datos que me entregó la oficina central de Prodepine, entre julio y agosto de 2003.

y de comercialización, amén de inversiones en mejora de caminos y puentes— constituyeron la mayor parte, con un 51,7 % del total de las operaciones concretas y un 46,5 % de las aportaciones financieras. De entre estas, sobresalían los sistemas de riego, que concentraban en torno al 20 % de los esfuerzos, tanto en subproyectos como en recursos. Estos datos revelan el peso que se otorgó a las actividades tributarias de una acepción exclusivamente agrarista del desarrollo rural. Continuaba siendo objetivo prioritario de una parte importante del paquete Prodepine mejorar los niveles de producción, productividad, comercialización y capitalización —habitualmente siguiendo los parámetros de la revolución verde—, para limitar el alcance de la migración estacional e incrementar los ratios de consumo de la población beneficiaria.

A continuación, se destacaba la infraestructura social (desde agua para consumo humano y alcantarillado hasta abastecimiento de energía eléctrica, construcción de aulas y centros educativos o dispensarios médicos), que representó el 35 % de los subproyectos y casi el 42 % de las inversiones totales. En tercer lugar, a mucha distancia, estaban las actuaciones de corte ‘alternativo’ comprometidas con visiones del campesinado más vinculadas con la agroecología y los paradigmas de la sostenibilidad, aunque solo supusieran algo más del 10 % del aporte de recursos (11,9 % en volumen de subproyectos). Este dato corrobora que se priorizaba la senda desarrollista convencional. Capacitar para sistemas productivos y defender el patrimonio cultural, tan importantes desde el discurso del etnodesarrollo con que se presentaba Prodepine, ocupaban un lugar marginal en las implementaciones reales. Eso demostraba lo alejadas que quedaban determinadas proclamas del sentir cotidiano de unas entidades ejecutoras (en teoría) mejor conocedoras de las expectativas y las percepciones de las comunidades de base sobre lo que podía esperarse del modelo proyectista. No en vano la clasificación respondía, en última instancia, a las prioridades que expresaban mayoritariamente las OSG en sus respectivos planes de desarrollo local.

¿Qué nuevos actores para qué nueva ruralidad?

En un voluminoso estudio multisectorial sobre Ecuador auspiciado por el Banco Mundial, titulado *An Economic and Social Agenda in the New Millennium* (2003), María Donoso-Clark definió los tres objetivos estratégicos que, en aquel entonces, se debía perseguir en el ámbito del desarrollo rural. Estos se referían a cohesionar económica y socialmente los espacios locales, ajustar la agricultura frente a los desafíos de la desregularización de los mercados –al diversificar las actividades económicas en las áreas campesinas, por ejemplo– y proteger el entorno. Esta analista ubicaba a Prodepine en la primera de esas líneas, por lo que representaba desde el punto de vista de la cooperación intercultural y para consolidar alianzas estratégicas capaces de promover el desarrollo local y facilitar su articulación regional (Donoso-Clark 2003, 375-382). Prodepine –más específicamente, su componente de subproyectos– aparecía como la punta de lanza exitosa de una ‘nueva’ forma de abordar la ruralidad al fortalecer las estructuras organizativas –el capital social cristalizado en las OSG– resultantes de la también ‘nueva’ coyuntura a la que se enfrentaban las áreas rurales en la era de la globalización. Voy a proponer aquí una serie de líneas de reflexión sobre lo poco de cierto y lo mucho de retórico que encerraban estos planteamientos.

Fragmentación étnica del campesinado andino

Prodepine actuó en un contexto general en el que, durante décadas, la etnicidad desempeñaba un papel clave en la lucha de los sectores subalternos de la sociedad rural por controlar recursos fundamentales para su supervivencia y espacios de representación pública. La reacción del aparato del desarrollo fue, como he argumentado, impulsar paradigmas de intervención que, con el capital social y el etnodesarrollo a la cabeza, formaban parte de una estrategia aparentemente respetuosa con las demandas étnicas, sobre todo con las compatibles con la vía proyectista. Tras ella subyacía una nueva institucionalidad que incluía descentralizar los servicios y los poderes –en consonancia con los gobiernos locales y las ONG–, afín a la ideología antiestatalista del neoliberalismo. Ahí se debe encajar a Prodepine. Debe considerarse el significado profundo de

esta iniciativa, la más emblemática de su época en desarrollo comunitario en el medio indígena ecuatoriano. El Banco Mundial diseñó sus líneas y lo coordinaron destacados representantes de la intelectualidad étnica –por eso controlarlo constituyó un campo de competencia entre las grandes organizaciones nacionales, y entre estas y la Presidencia de la República a través del Codenpe–. También se desplegó sobre el terreno con la intermediación de las dirigencias de las OSG, pero se financió a cuenta de la deuda externa del Estado. Esto, que se publicitó como un ensayo novedoso en cooperación al desarrollo, constituía, en realidad, un sofisticado ejercicio de neocolonialismo. No merece otro calificativo el proceso por el que las políticas sociales de los sures se diseñaban en los nortes y se ejecutaban con el beneplácito de los representantes de los beneficiarios. Así, dejaban a los maltrechos estados del sur el único papel de asumir los costos sin poder siquiera fiscalizar, pues se partía de que dichos estados son distorsionadores e ineficientes.

Hay que considerar que la etnicidad hacía tiempo que se había convertido en un gran reclamo para el aparato del desarrollo. Recordemos que, durante las dos últimas décadas del siglo pasado, las inversiones de las agencias privadas en los Andes rurales se concentraron más en la presencia de contingentes importantes de población indígena que en preferencias directamente vinculadas con la extensión de la pobreza y la indigencia. No debe sorprender que Prodepine coadyuvara a retroalimentar los procesos para redefinir las identidades colectivas que las dirigencias indígenas impulsaron con una dimensión político-reivindicativa. Además, en la medida en que desde el Banco Mundial se presuponía –por el binomio indianidad-capital social– que el problema fundamental de las áreas rurales se circunscribía a las zonas predominantemente quichuas, se optó por apoyar a un proyecto como este, que dejaba *de facto* a la pequeña producción no indígena en la estacada. De ahí que arrancara, en 2001, el Proyecto de Desarrollo Local Sostenido (Prolocal), dirigido a la población rural mestiza que excluía el Prodepine.⁶

Parece apropiado concluir que este modelo se caracteriza por fragmentar los enfoques y las iniciativas (los centenares de intervenciones

⁶ Donoso-Clark (2003, 382) consideraba a Prolocal –también gestado a instancias del Banco Mundial– el *alter ego* de Prodepine, pues perseguía extender sus objetivos a las comunidades no indígenas y no afroecuatorianas.

heterogéneas impulsadas), y ser de carácter étnico. Es como si el campesinado andino no se enfrentara a una agenda común de desafíos derivados de la globalización, de la dolarización de la economía ecuatoriana a partir del año 2000 y, específicamente, de su ubicación marginal y subordinada dentro de las estructuras productivas nacionales. Parece que no cupiera la posibilidad de articular una visión de conjunto sobre las medidas a tomar, que no debería estar reñida con incluir las heterogeneidades y especificidades locales, microrregionales y regionales. En consonancia con el marco en el que operaban –y operan todavía– muchas ONG, el tándem Prodepine-Prolocal representaba el paradigma sin paradigma, el triunfo del proyectismo sobre la política, de la praxis sobre la teoría y de lo concreto, puntual e inocuo sobre el cuestionamiento de las causas de la pobreza y la exclusión.⁷

Tras los pasos de las ONG

El apoyo de Prodepine a las OSG tuvo varios efectos. Sobresale la tendencia a ejecutar más subproyectos y a transferir más recursos en aquellas parroquias y cantones donde, por decenios, las agencias de desarrollo invirtieron cuantiosos esfuerzos en articular un andamiaje organizativo susceptible de convertirse en su contraparte ‘natural’. Muchas ONG apostaron por esa línea de trabajo desde postulados progresistas vinculados a los planteamientos ideológicos de la izquierda. Se trataba, por encima de todo, de afianzar organizaciones sólidas como instrumento de cambio social en el entorno indígena-campesino.⁸ Aunque en otras ocasiones la intención inicial fue más bien garantizar la docilidad de esas federaciones –como cuando a instancias de la entrada en escena de una institución con un proyecto en ciernes se generaban nuevas OSG porque se fragmentaban otras más antiguas y más politizadas–,⁹ el resultado

⁷ Con algunos matices en su *modus operandi*, pero fiel a ese espíritu, se encuentra también el Proyecto de Desarrollo Rural de Cotopaxi (Prodeco), de alcance provincial y operativo entre 2002 y 2007. Lo financió la Unión Europea y se enmarcaba retóricamente en los parámetros del etno-desarrollo. Constituye un ejemplo más de la nueva maquinaria neoindigenista impulsada desde el aparato del desarrollo (Palenzuela 2011).

⁸ Recuérdese el ideario de la Regional Riobamba del FEPP, sin ir más lejos.

⁹ Como sucedió con la Unión de Organizaciones de Campesinos Indígenas de Guamote (Uocig), creada en 1989 a la sombra de un proyecto DRI gubernamental. Este funcionaba en Guamote desde

global fue más densidad organizativa allí donde más empeño y tenacidad había puesto el aparato del desarrollo. Dicho con otras palabras: es perfectamente coherente que se concentrara la mayoría de subproyectos Prodepine en las zonas con mayor presencia de ONG, pues el trabajo previo de estas se ubica en la base de la existencia de unas entidades federativas compatibles con su lógica operativa.

Esta aseveración adquiere mayor relevancia si atendemos al significado que Prodepine tuvo como estímulo para revitalizar muchas OSG en crisis e incrementar este tipo de instancias. No cuesta mucho imaginar, en un escenario de carencias y marginalidad como el de gran parte del mundo andino en los años del cambio de siglo, lo que podía implicar desembolsar sumas importantes de dinero y recursos para que las gestionaran las dirigencias locales. Las mejoras que se constatan en las evaluaciones del proyecto en cuanto a la cantidad y calidad del capital social incitado eran una respuesta esperable, perfectamente coherente con un *habitus* –el de los beneficiarios de las iniciativas– modelado dentro de su dilatada interacción con el mundo blanco-mestizo. En el tiempo de las reformas agrarias, constituir comunas campesinas y cooperativas fue el mecanismo sugerido para facilitar el acceso a la tierra de exhuasipungueños y otros precaristas. Tras el reparto –limitado y asimétrico–, acceder a los proyectos de desarrollo rural dependió de que existieran federaciones de organizaciones de base, y una parte significativa de las instancias campesinistas impulsaron y apoyaron su proceso constitutivo.¹⁰

La inyección proyectista de Prodepine supuso un estímulo más en la dirección apuntada. La peculiaridad acaso venga por el *modus operandi* que lo caracterizó. Abonado por más de 20 años de intervención en

1980, pero sus responsables no fueron capaces de establecer vínculos con Jatum Ayllu –la OSG histórica de la zona, nacida en 1974 con el apoyo de la Diócesis de Riobamba– por discrepancias sobre el grado de control que esa organización debería de tener sobre el programa (Korovkin 1997, 40). En 1989, por influencia de los técnicos del DRI, se propuso crear la Uocig, y esta –y no Jatum Ayllu– se constituyó como contraparte del Estado. La nueva organización mostró un talante más desarrollista y centrado en gestionar proyectos; a diferencia de Jatum Ayllu, cuyas actividades pivotaron del lado político e identitario (Bebington y Perreault 1999, 410-411). Ver también los trabajos de Víctor Hugo Torres (1999, 2002).

¹⁰ Ahí quedan experiencias remarcables como la Unión de Organizaciones Populares de Ayora Cayambe (Unopac). Fernando Larrea (2002) relató cómo se consolidó junto con los agentes externos y se convirtió en una estructura con gran capacidad para gestionar proyectos y empresas sociales. Similar era la Tukayta de Cañar, cuya historia está relacionada con un proyecto de riego que inició el Estado, asumió durante muchos años una ONG y finalmente se transfirió a la OSG.

capital social *avant-la-lettre* capitaneada mayoritariamente por las ONG, Prodepine se nutrió del humus de sus resultados: las OSG operativas en 1998 y la permeación en ellas de la lógica proyectista. Además, sirvió para demostrar cómo se podía seguir trabajando en ese rumbo sin su intermediación y con relaciones directas, desde la infraestructura ejecutiva creada *ad hoc* por el Banco Mundial, con los pisos intermedios del entramado organizativo indígena, y ya no solo como receptores de insumos sino como ejecutores activos.

Naturaleza compleja y estratégica de las OSG

Que las OSG solieran articularse gracias a que las promovieran y apoyaran instituciones foráneas ligadas a programas de desarrollo nos sitúa ante el problema de su naturaleza –heterogénea y poliédrica– y su grado de dependencia con respecto a quienes las impulsaron. Se ha constatado de qué modo la mayor densidad organizativa procedía, a veces, de escisiones en las propias OSG vinculadas con la financiación de alguna(s) actuación(es) concretas y con las expectativas que ello abría para alumbrar otra organización y, con ella, la correspondiente dirigencia. Esta situación tenía mucho que ver con que se constituyeran liderazgos con un manejo clientelar de las regalías de los proyectos de desarrollo (Larrea 2002, 279).¹¹ Thomas Carroll (2002) reconocía este riesgo, que se derivaba en parte del origen de los dirigentes. Ellos eran oriundos, a menudo, de las élites campesinas dotadas con más recursos y con mayor nivel educativo, y estaban acostumbrados a operar “en un círculo reducido de favoritismo de sus redes” (472). Estas consideraciones me llevan a reflexionar sobre qué implicó el desembarco de Prodepine en forma de recursos frescos en manos de unas OSG que, en su praxis diaria, se alejaban mucho de la imagen algo edulcorada que transmitían los defensores de su idoneidad para recibir el capital social depositado en las bases.

¹¹ Un caso que respondía a esta dinámica es la Corporación de Comunidades Indígenas Maquipurashun (Corcima), creada como resultado del proyecto impulsado desde 1996 por Visión Mundial en la parroquia de Quichinche (Otavalo), que tomó en un primer momento como contraparte a la Unión de Comunidades Indígenas de Quichinche (Ucinqui), la OSG local. La evolución del proyecto, así como las continuas fricciones con la dirigencia de la Ucinqui –Maquipurashun vulneraba el estilo verticalista y autocrático de esta– llevó a que surgiera la nueva OSG, que compitió por recursos, proyectos y organizaciones de base con la hasta entonces única expresión federativa en esa parroquia (Notas de campo del autor, 2003).

En cualquier caso, sería bueno no perder de vista que cada federación tiene su historia, y que su orientación puede interpretarse como el resultado del complejo haz de fuerzas sociales que opera dentro de ellas. Ello no es óbice para no insistir en la dimensión estratégica que han tenido (y tienen) las OSG como formas subordinadas de interlocución –en tanto inducidas desde los requerimientos impuestos por el aparato del desarrollo. Estas se encuentran conformadas a partir de las experiencias de los sujetos que las componen, y de la interacción de esos sujetos y sus *habitus* con el mundo exterior. Así, se consolidó ese constructo en términos de maximizar los espacios que ofrecía un contexto general lejano a las comunidades, que estas y la población rural en general nunca controlaron, pero que distribuía recursos con base en la presencia de una red de organizaciones de base. De ahí que acceder a los proyectos de la cooperación –en aquel tiempo las únicas fuentes de esos recursos asequibles– haya dependido de la existencia de OSG, asunto que nos sitúa ante el tema de los límites de la vía proyectista ahondada por Prodepine.

Los límites del proyectismo

Como muchas otras experiencias precedentes, los subproyectos Prodepine solían adolecer de una visión desarrollista e idealizada de la actividad campesina. Así lo evidencia el peso de la inversión en rubros estrictamente agropecuarios. En estos, se prescindía de la situación real de los pequeños productores rurales –la mayor parte de cuyos ingresos procedían de actividades externas a las de la propia explotación. Se desconocía, además, la crisis irremediable por la que atravesaban las comunidades y se asumía una cierta imagen descontextualizada de un campesinado con tintes chayanovianos que ya no lo era (y quién sabe si algún día fue). Estas reflexiones adquieren matices extremos en los inicios de la dolarización de la economía ecuatoriana, en los primeros años de este siglo XXI. Los mercados regionales estaban invadidos por productos peruanos y colombianos de todo tipo, con unos costos de producción notablemente más bajos. Lo mismo sucedía con los asalariados rurales, pues un ejército de temporeros de los países limítrofes desplazaba la fuerza de trabajo nacional y cobraban en torno a un 30 % menos. No es difícil conjeturar los efectos que esto acarrearía para las explotaciones

campesinas. Estaban presionadas a vender más barato y a comprar más caro, y tenían serias dificultades incluso para emplear estacionalmente parte de su mano de obra en unos mercados laborales saturados por la afluencia de inmigrantes en busca de retribuciones más remunerativas al cambio que las de sus regiones de origen.

La unidireccionalidad proyectista no es el único elemento crítico de Prodepine. En la *Evaluación del componente de inversiones rurales* (2002), elaborado sobre el estudio de 50 casos (32 de ellos en la Sierra),¹² se señalaban otras disfunciones. Por ejemplo, cuestionaba las motivaciones que animaban a invertir en tal o cual campo –si respondían a necesidades locales prioritarias o no, lo cual objetaba la idoneidad de la metodología participativa aplicada– y aludía a la sostenibilidad de los subproyectos. Resulta que se hacía poco “para concientizar, capacitar y transmitir responsabilidades a los futuros dueños de la inversión”, que tendrían que velar por conservarla en un horizonte de “recursos técnicos y económicos limitados”, donde “la adquisición de servicios de asistencia técnica y capacitación es improbable” (CESA y Eclof 2002, 106). Esto significa que el destino a mediano plazo de una parte importante de la obra de Prodepine podría ser similar al de muchas iniciativas de ONG. Estas, una vez finalizadas y tras la salida de la agencia de turno, se deterioraban por falta de mantenimiento, se abandonaban ante la ausencia de interés de los beneficiarios, o quedaban en manos de las familias con capacidad técnica, financiera y de intermediación para asumirlas en *petit comité*. Esta circunstancia era frecuente en intervenciones productivas como invernaderos, empresas de comercialización o adopción de determinados paquetes tecnológicos, e incrementó las distancias entre las élites indígena-campesinas y el resto.

Si la senda proyectista arrastraba todas esas limitaciones, hay que buscar la viabilidad de Prodepine en otra parte. Quizás sea pertinente interrogarse sobre sus efectos sociales y políticos para comprender por qué el Banco Mundial insistía en presentarlo públicamente como exitoso y prorrogable. En este punto adquiere gran relevancia lo que descubrió la fundación Heifer con respecto a sus objetivos. Las OSG

¹² Consultoría independiente realizada por CESA y el Comité Ecuatoriano del Fondo Ecueménico de Préstamos (Eclof).

que habían trabajado con Prodepine habían orientado sus demandas sobre todo hacia la esfera del desarrollo, mientras que muy pocas veces reconocían el ámbito político-reivindicativo como estratégicamente importante (Larrea et al. 2002, 15-16).

La cuestión, ciertamente polémica, puede también interpretarse desde el ángulo del efecto analgésico que Prodepine –en tanto correa de transmisión del proyectismo– ejerció sobre los diferentes niveles del movimiento indígena. Situaba el horizonte de las OSG en el número, el monto y la naturaleza de los subproyectos, mientras alejaba la cuestión política, con mayúsculas, hacia las grandes plataformas nacionales. Estas últimas competían por el control de esa y otras instancias de inserción estatal, pues Prodepine, más allá de sus vínculos con el Banco Mundial, era una institución incrustada en el aparato del Estado. Por consiguiente, el mero hecho de centrar la negociación con el Estado en la magnitud y el alcance del proyecto vaciaba el posible contenido político ‘anti’ del movimiento indígena, lo encauzaba en una vía asumible por el modelo y lo institucionalizaba en cierto sentido.

Punto y seguido

En julio de 2003, cuando hacía aguas la alianza de Pachakutik con el gobierno de Lucio Gutiérrez, un destacado dirigente de una OSG de la Sierra central me comentó su reticencia a dejar el pequeño cargo que ocupaba –dependiente de un ministerio– en caso de que, tal y como sucedió un mes más tarde, se consumara la ruptura. Su razonamiento traducía una peculiar visión del Estado y sus instituciones, muy alejada para un observador externo de los dictados del sentido común ciudadano y de las reglas del juego en un sistema (formalmente) democrático: “Los puestos [en la Administración] son nuestros, los hemos conquistado tras décadas de lucha”.

Aquí parece oportuno abrir un paréntesis para insistir en uno de los mayores logros de la Conaie y de las otras organizaciones étnicas: haber terminado con las formas ventrílocuas de representación, al rediseñar el campo político, e irrumpir en él con voz y planteamientos propios (Guerrero 2000, 49). El fin de la ventriloquia marcó un punto

de inflexión a partir del cual la participación de hombres y mujeres indígenas en el Estado será una constante. Desde esa lógica –y aquí se cierra el paréntesis– la actitud de ese dirigente adquiriría toda su coherencia: la suya sería una lucha larga, tenaz, en pos de cada vez mayores espacios institucionales. En esa línea, Prodepine constituía un paso más. Nunca el Estado había destinado tantos recursos a los colectivos étnicamente diferenciados (no blanco-mestizos) –argumentaban intelectuales indígenas vinculados en algún momento a Prodepine–, de modo que constituía un triunfo que se hubiera implementado y que diferentes instancias del movimiento participaran en él. Era un espacio ganado, una esfera de control que fortalecía y retroalimentaba las demandas de las organizaciones étnicas.

Desde otro punto del engranaje del aparato del desarrollo, un destacado técnico del Banco Mundial me confesó, años antes, cuando se inició el proyecto, que lo veía como la etapa final de un largo proceso. Este proceso (el de los modelos de intervención sobre las comunidades indígenas en los Andes), en su opinión, comenzó a mediados del siglo xx con el Proyecto Vicos en Perú,¹³ continuó con Misión Andina y, con altibajos, constituía una senda para acumular conocimientos, y perfeccionar las metodologías y los aparatajes de medición. En la lógica de esa visión unilineal ascendente de las principales iniciativas indigenistas en la región Andina, Prodepine se le antojaba el artefacto más sofisticado, eficaz e idóneo para hacer llegar el anhelado desarrollo a las comunidades indígenas.

Lejos de esta apreciación visionaria del experimento, coincido en que fue sofisticado, con muchas aristas y, sobre todo, muy bien publicitado. Obsérvese si no de qué manera un proyecto como este pasó por un éxito sin paliativos de la ‘nueva’ filosofía del capital social vinculada al desarrollo con identidad. Y esto sucedió porque constituyó el paquete de medidas de intervención sobre el medio indígena más importante del Ecuador durante un quinquenio. Esto se debió a que sus líneas directrices se diseñaron en el entorno del Banco Mundial, se financió a cuenta de la deuda externa del Estado y se materializó sobre el terreno bajo la

¹³ Esta iniciativa, impulsada por la Cornell University en esa localidad de Ancash de 1952 a 1966, supuso un hito en el indigenismo continental. Fue magníficamente analizada por William Stein (2000).

supervisión de intelectuales y técnicos indígenas –los responsables de su aparato burocrático-administrativo– y con la colaboración de numerosos dirigentes locales. Ello a pesar de que, en el fondo, no dejó de ser un ejercicio puro y duro de poder y de mayor subalternización del país en su conjunto. Un neocolonialismo edulcorado que iba más allá de lo estrictamente económico y que, de manera persistente, terminó de colonizar los imaginarios colectivos de quienes ejecutaban y de quienes se beneficiaban con las mieles del proyectismo. Una iniciativa, por cierto, continuista con más de dos décadas de presencia masiva de agencias privadas de desarrollo en el medio y conformadora del neoindigenismo etnófago característico del momento.

Conviene recordar que la relación de las agencias de cooperación –privadas y públicas– con las contrapartes es, por definición, una relación de poder entre quien aporta recursos y quien no tiene acceso a ellos; entre quien decide qué es prioritario y quien traduce ese discurso a su realidad y a sus necesidades. Esa traducción se procesa con base en unos *habitus* modelados por la historia, que a su vez generan historia. He insistido en que la acepción que Prodepine aplicó de la noción de capital social seleccionaba a las OSG como agentes de intervención, prescindiendo de que fueran artefactos derivados del propio aparato del desarrollo, e hijas de la interacción entre las agencias y el tejido social desigual y estratificado sobre el que operaban. Eso sin contar con algunas consecuencias colaterales (¿o no tan colaterales?) del proyecto en los Andes, tales como la fragmentación étnica del campesinado y el continuismo que supuso con respecto al camino abierto por ONG y otras financieras. Ese continuismo se evidenció al fortalecerse la vía proyectista y en la tendencia a concentrar sus inversiones en unas áreas en detrimento de otras.

Desde esta perspectiva, Prodepine respondió a la lógica de ‘más de lo mismo’, con un ropaje discursivo solo en apariencia novedoso. Contribuyó, sin duda, a allanar el camino de lo que vino después con la Revolución Ciudadana y su énfasis en el Buen Vivir como guía de las políticas públicas. Ese eslogan alimentó el imaginario de muchos intelectuales de los nortes globales seducidos por los cantos de sirena de modos aparentemente alternativos, participativos e incluyentes de encarar la recurrente cuestión étnica.

Capítulo 6

En busca del ‘Buen Vivir’ en tiempos de cambio

En el Ecuador, el Gobierno de la Revolución Ciudadana, recogiendo los planteamientos de los pueblos andino-amazónicos, plantea la noción del Buen Vivir como el objetivo central de la política pública.

—Senplades, *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*

Dentro y fuera de América Latina, muchos intelectuales críticos mostraron una gran fascinación, al final de la primera década de este siglo XXI, ante el reconocimiento constitucional en Ecuador (2008) y Bolivia (2009) del ‘Buen Vivir’ (*Sumak Kawsay*, en quichua, y *Suma Qamaña*, en aymara). Se trata de una forma de entender el desarrollo, presuntamente anclada en las cosmovisiones indígenas, que habría de orientar, según ambas cartas magnas, la acción del Estado.¹ Tras seis largos decenios de predominio del discurso hegemónico del desarrollismo convencional, muy especialmente después de más de un cuarto de siglo de sometimiento a los dogmas de las políticas de ajuste de corte neoliberal, el giro que los nuevos regímenes impulsaban en países como Ecuador y Bolivia fue considerado una ruptura conceptual en relación con las interpretaciones tópicas del progreso y el crecimiento,

Este capítulo tiene su origen en los artículos “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”, publicado en la *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95 (2013), y “Three divergent understandings of Buen Vivir in the Ecuador of the Citizens’ Revolution”, aparecido en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12 (2017).

¹ La Constitución ecuatoriana reconoce el derecho “de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*”, y explicita que esa es la finalidad del desarrollo (Capítulo segundo, Sección segunda, Art. 14). De manera similar, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia subraya que se promueven los “principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble)” (Capítulo segundo, Art. 8, Epígrafe 1).

tal vez como “una oportunidad de construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo” (Acosta 2009, 6).² Esta oportunidad se entendió como el resultado de décadas de luchas sociales y que esos grupos subalternos se hicieran oír en las constituciones devino una luz al final del túnel de una modernidad excluyente y unilineal. Los movimientos étnicos portadores de la bandera del *Sumak Kawsay* fueron revestidos de un aura de radicalidad epistémica que se llegó a calificar como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial (Escobar 2010).

Llama la atención, no obstante, la dificultad para entender a qué se suele apelar cuando se habla de *Sumak Kawsay*. Se ha dicho (Walsh 2009) que este concepto emana de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas (y afrodescendientes en algunas acepciones del vocablo). Se lo ha asimilado como una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la armonía con la naturaleza, la complementariedad, la desmaterialización de la vida, en suma, la ruptura con la mirada unilineal del progreso y el desarrollo inmanente a la visión occidental (Huanacuni 2010; Gudynas 2009, 2011; Unceta 2009). Se ha afirmado que se trata de un proyecto y un camino que se concretará cuando se construya un Estado plurinacional, donde el diálogo de saberes sustituya el predominio de la racionalidad científica que ha sustentado, hasta el día de hoy, las acepciones legitimadoras del *statu quo* (Acosta 2013). Incluso se ha hablado del *Sumak Kawsay* en términos de ‘mejoramiento’ o ‘redireccionamiento’ de los andariveles por los que debiera transcurrir la nueva política de desarrollo del Estado posneoliberal (Senplades 2013).

Salta a la vista el enredo que implica tratar de buscar en ese río revuelto de ideas un mínimo denominador común que dé coherencia, más allá de su oposición discursiva, al poder establecido y a la colonialidad del saber que lo sustenta (Quijano 2011). Se ha generado un aluvión de publicaciones de todo tipo, hasta el punto de que, en muchos casos, el Buen Vivir se ha convertido en un eslogan que sirve para calificar cualquier iniciativa en materia de políticas públicas que pretenda ubicarse

² En esta línea argumental, para Eduardo Gudynas (2009), los derechos de la naturaleza –la reiterada Pachamama–, reconocidos en la Constitución ecuatoriana (Capítulo séptimo, Arts. 71-74), representaban un giro biocéntrico en consonancia con las cosmovisiones de los grupos étnicos y los principios de la ecología contemporánea.

dentro del horizonte de la alternatividad epistémica. Pareciera, en fin, que la expresión *Sumak Kawsay* es más bien un molde capaz de albergar concepciones distintas –incluso antitéticas– en función del punto de vista de quien observa.

Me propongo aquí reflexionar sobre el binomio etnicidad-desarrollo, en perspectiva histórica y desde la atalaya del mundo andino equinoccial.³ Considero que es importante en un doble sentido. En primer lugar, para visibilizar las ambivalencias y contradicciones por las que han circulado los discursos sobre el desarrollo, tanto los de corte convencional-hegemónico como los contestatarios o explícitamente *alter*, como los del Buen Vivir. En segundo lugar, porque puede permitir valorar desde otro ángulo las propuestas vehiculadas alrededor del *Sumak Kawsay*. Una mirada desde la larga duración, desde los procesos de destilación de esos discursos, proporciona nuevas pistas sobre la solidez de constructos conceptuales que muchos dan *a priori* como aferrados a esos sectores sociales secularmente racializados e inferiorizados, pero que pocos han rastreado de manera exhaustiva. Con todo ello, me propongo aventurar –y ese es mi marco analítico– que el discurso del Buen Vivir se fue transformando en parte de un dispositivo para encuadrar y administrar poblaciones con no pocos elementos de continuidad en relación con los modelos que le precedieron.⁴ Estimo que nos hallamos ante una narrativa que ha servido para construir una imagen esencializada y estática de las culturas andino-amazónicas. Esta imagen, al menos en Ecuador, proporcionó a los gobiernos de la Revolución Ciudadana un barniz de alternatividad discursiva con qué encubrir unas prácticas económicas y un tratamiento de la diversidad que recordaban mucho tanto a determinados aspectos de los regímenes nacionalistas y tecnocráticos de la década de los setenta, como a los elementos constitutivos del multiculturalismo neoliberal.

³ Tómense las alusiones a la casuística boliviana solo con voluntad contrastiva con una realidad diferente de prácticas diversas y consecuencias disímiles en los campos económico, jurídico y político, entre otros.

⁴ Una cosa son las intenciones y la honestidad de determinadas propuestas ‘desde abajo’ vehiculadas alrededor de este tipo de nociones, y otra muy distinta las idealizaciones adanitas o las maquinaciones retóricas para retorcerlas y amoldarlas por los tentáculos del poder a prácticas tremendamente convencionales.

Las tribulaciones discursivas del *Sumak Kawsay*

En capítulos anteriores insistí en algunos de los resultados políticos y sociales que el multiculturalismo neoliberal acarrió para las plataformas étnicas ecuatorianas, y que configuraron una de las claves explicativas de la crisis de representatividad por la que transitaron organizaciones como la Conaie desde la primera década de este siglo XXI. Sin ánimo de valorar la profundidad o el mantenimiento larvado e intermitente de esa crisis, quiero remarcar que el movimiento indígena que tuvo voz y presencia en la Asamblea Constituyente de 2007-2008 no era, ni mucho menos, el actor político poderoso e indispensable que fue en el decenio de 1990. El descalabro electoral de la candidatura indígena en 2006, año del primer triunfo de Rafael Correa, es muy ilustrativo: a pesar de presentar como cabeza de lista a un prestigioso intelectual (Luis Macas, uno de los líderes históricos de la Conaie), los resultados de la primera vuelta fueron escuálidos (Báez y Bretón 2007). Ello no fue óbice para que la nueva Carta Magna continuara profundizando, en consonancia con su antecesora de 1998, en el reconocimiento de los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades, y se convirtiera, junto a la Constitución boliviana de 2009, en uno de los textos legales más avanzados del continente en esos rubros. A decir de René Ramírez (2010), exresponsable de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades):

La actual Constitución utiliza como base de información el Buen Vivir, que se sustenta no sólo en el tener sino sobre todo en el ser, estar, hacer y sentir: en el vivir bien, en el vivir a plenitud. Sabiendo que la definición del Buen Vivir implica estar conscientes que es un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo tanto está en constante resignificación, podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las

libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno visto como un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público y lo común para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros y a la naturaleza, entre diversos pero iguales, a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello viabilizar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido (2010, 61).

Ese mismo autor reconoció, en un texto posterior, que se trataba de una acepción del Buen Vivir que rompía con la perspectiva utilitaria habitual en la economía neoclásica y que bebía de la noción aristotélica de *eudaimonía*. Si el grueso de la disciplina económica “no ha abordado temas fundamentales de la vida que –siguiendo a Aristóteles– se refieren a cómo alcanzar la *eudaimonía* o el florecimiento humano”, el objetivo del Buen Vivir

consiste en –luego de haber satisfecho las necesidades materiales de una manera ambientalmente sustentable y expandiendo las capacidades humanas y de los colectivos– la unificación del tiempo de trabajo y el tiempo de la vida, y en maximizar la producción y consumo de bienes relacionales, así como en el incremento de la posibilidad de contemplación (en sentido aristotélico) que cada ser humano tiene a lo largo de su vida (Ramírez 2012, 26-27).

A tal fin, se proponía elaborar instrumentos que midieran el Buen Vivir de una población en un territorio determinado: un novedoso ‘índice de vida saludable y bien vivida’, y la esperanza de subsistencia (en años) de la naturaleza por habitante y kilómetro cuadrado (Ramírez 2012, 29-30).⁵ Además de las inquietudes que pueden suscitar tales cavilaciones metodológicas, una pregunta emerge con fuerza de la propuesta de

⁵ El primero “es un indicador sintético que evalúa cuántos años viviría saludablemente y a plenitud (maximizando la producción de bienes relacionales) una persona que nace el día de hoy, bajo

Ramírez: si se estaba hablando de una acepción del Buen Vivir que se reivindicaba emparentada con concepciones de corte aristotélico, ¿por qué aludir a vocablos quichuas como *Sumak Kawsay*? ¿Qué tienen que ver los pueblos originarios de la región Andina y de la Amazonía con esta forma de conceptualizar la Buena Vida?

Ramírez trató de ligar su propuesta con el mundo indígena señalando la enorme importancia que en este tiene el tiempo –“una variable más valorada que el dinero”, llegó a afirmar–, aunque reconocía que “si bien buscamos establecer puentes de diálogo [...], no podemos afirmar que el Buen Vivir defendido en estas páginas sea el que forma parte de la cosmovisión indígena” (Ramírez 2012, 28 y 29). Se trataba, en definitiva, de una construcción discursiva formalmente crítica con la economía neoclásica y el desarrollismo habitual, pero firmemente asentada sobre la *episteme* occidental y con voluntad aparente de ‘abrirse’ al diálogo intercultural de saberes. En cualquier caso, parecería que los indígenas y las indígenas de carne y hueso eran convidados de piedra en todo ese sofisticado aparataje teórico. La contrastación etnográfica o la referencia a elementos empíricos de carácter etnohistórico brillaban por su ausencia.

Desde posiciones esencialistas procedentes de intelectuales filioindianistas, las críticas a este tipo de conceptualización fueron muy beligerantes. Es importante remarcar el papel de autores como Javier Medina (2001, 2010) o Atawallpa Oviedo (2012). Ellos, desde Bolivia y Ecuador respectivamente, publicitaron una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una ‘civilización andina’ portadora de ontologías vitalistas y relacionales. Esas ontologías, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicada por los autores–, habrían permanecido incontaminadas por la cultura occidental, como preservadas en frascos de formol; una suerte de ‘Tao andino’, en expresión de Andreu Viola.⁶ En esos espacios de resistencia se encontraría la verdadera esencia del

las condiciones sociales del periodo analizado. Se propone ponderar dicho indicador en relación a la educación y al nivel de cohesión social (igualdad) del territorio”. Con respecto al segundo, Ramírez (2012, 109) afirmaba que “contrapuesto al valor de cambio que estipula la economía del capitalismo, la Socioecología política del Buen Vivir –nombre con que bautizaba su propuesta epistémico-disciplinaria– plantea el valor de la reciprocidad y del uso, que en este caso es la misma de la naturaleza”.

⁶ No voy a entrar en el contenido de este tipo de aproximación. Solo cabe recomendar la crítica de Viola (2014) a los posicionamientos de Medina.

Sumak Kawsay, tergiversada y diluida por los discursos y prácticas oficialistas que trataban de encauzar las demandas de los pueblos aborígenes a través de canales neodesarrollistas. De ahí el reto y el desafío –las ‘amenazas’ al ‘genuino’ *Sumak Kawsay*–, pues, al plantear “una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas”, rompía “con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora” (Acosta 2011, 51). Sirvan de muestra algunas afirmaciones de este argumentario, irónicamente calificado como ‘pachamamista’ desde visiones antiesencialistas (Stefanoni 2010; Sánchez-Parga 2011):

El Buen Vivir posmoderno de los socialistas del siglo XXI es sólo una variación del Buen Vivir aristotélico, pero que no tiene casi nada del *Sumak Kawsay* andino. [...] El Buen Vivir en la Constitución Política del Ecuador y el Vivir Bien en la Constitución Política de Bolivia, es una mezcla o un ‘champús’ como la que gusta actualmente a la posmodernidad para hacer un ‘mejunje’ de todo un poco. Es una combinación del Buen Vivir platónico, con ciertos postulados cristianos y humanistas, algunos conceptos de los paradigmas ecologistas, étnicos, socialistas, y finalmente añadiendo ciertos principios generales del *Sumak Kawsay*, y a todo lo cual le llaman el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: de esta manera, consumando el irrespeto y desvalorización a la sabia y milenaria tradición andina (Oviedo 2012, 203-204).⁷

Resulta extraño, no obstante, constatar que una noción tan enraizada en el *ethos* de las culturas originarias no hubiera sido mencionada a lo largo de la dilatada historia de demandas, movilizaciones y protestas del movimiento indígena ecuatoriano durante las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado. Sorprende, además, que hubiéramos tenido que esperar hasta los primeros años de este siglo para que un intelectual amazónico (Carlos

⁷ Para entender el posicionamiento de Oviedo, hay que considerar que él mismo promovió el Movimiento Sumak, que

es una organización holística que impulsa el *Sumak Kawsay* o Arte de Vivir, para que se restaure nuevamente en todos los rincones de la Madre Tierra, el ancestral y natural Sistema Armónico (Vitalismo) que ya fuera experimentado por más de 10 000 años por todos los pueblos solares y lunares del mundo entero. El vitalismo como una alter-nativa al capitalismo / socialismo (Oviedo 2012, 12).

Viteri Gualinga⁸ la pusiera en el candelero (aunque llevaba unos años hablando de ella) en un sugerente artículo publicado en 2002.

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Mas existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el 'Buen Vivir', que se define también como 'vida armónica', que en idiomas como el *runa shimi* (kichwa) se define como el *Alli Kawsay* o *Sumak Kawsay*.

Por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *Alli Kawsay*, como son el conocimiento, los códigos de conducta éticas y espirituales en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros, el concepto del *Alli Kawsay* constituye una categoría central de la filosofía de vida de las sociedades indígenas. Visto así el *Alli Kawsay* o *Sumak Kawsay* constituye una categoría en permanente construcción (Viteri Gualinga 2002, párrafos 1-3).

A partir de ese momento, el *Sumak Kawsay* fue ganando espacio y protagonismo en los discursos reivindicativos del movimiento indígena hasta convertirse, desde 2007 (alrededor de los debates de la Asamblea Constituyente que lo consagraron como principio constitucional), en eslogan aglutinador de la crítica al desarrollo capitalista convencional (Altmann 2013). No es casual que en ese nuevo tiempo proliferaran las conceptualizaciones del Buen Vivir en la órbita de las reflexiones de Oviedo (tal vez, eso sí, con más templanza y unos decibelios menos

⁸ Carlos Viteri es un prominente y mediático intelectual indígena. Oriundo de la comunidad de Sarayaku (conocida por su oposición a la explotación petrolera) y perteneciente a una influyente familia quichua de la provincia de Pastaza, ha sido funcionario del Banco Interamericano de Desarrollo en Washington D.C. En Ecuador, además del de asambleísta, ha desempeñado cargos públicos tan importantes como la dirección del Instituto para el Ecodesarrollo de la Región Amazónica (Ecorae).

de esencialismo telúrico). Desde entonces, la deriva extractivista del régimen de Correa, su voluntad de controlar las esferas de autonomía conquistadas con anterioridad por las organizaciones étnicas y la apropiación discursiva del Buen Vivir para legitimar su neodesarrollismo nacionalista sentenciaron la ruptura firme de la Conaie con la Revolución Ciudadana. En ese escenario, como recordaba François Houtart (2011), remarcables intelectuales indígenas como Luis Macas hablaban, en 2010, del *Sumak Kawsay* como “del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso”. Se trata de una línea discursiva similar a la de Humberto Cholango (entonces al frente de la Conaie) cuando aludía al *Sumak Kawsay* como modelo de vida armonioso con los ecosistemas y extensible a todos los grupos humanos del planeta.⁹

En pleno proceso de expansión de su aparataje burocrático-administrativo, no fueron desdeñables los esfuerzos que desplegó el Estado para tratar de adecuar su acepción del Buen Vivir a los presupuestos de su *real politik* extractivista (González y Macías 2015, 317-319). Ya en un documento del correísmo temprano, también de la autoría de René Ramírez y significativamente titulado *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano* (2010), se planteaba un modelo evolucionista para las siguientes dos décadas. Defendía Ramírez, desde una especie de visión neorostowniana, que el extractivismo era inevitable. Además, afirmaba que era necesario atravesar una primera etapa ‘de transición’ en la que la dependencia de los bienes primarios permitiría, junto a políticas estatales redistributivas, afianzar una estrategia de sustitución selectiva de importaciones y de “impulso al sector ecoturístico comunitario, agroecológico y de inversión pública estratégica que fomente la productividad sistémica con énfasis en la conectividad”, y pondría las bases de un cambio en la matriz energética del país.

Más adelante, en la segunda fase, “el peso relativo de la nueva industria nacional se incrementa[rá] frente a la de base primaria, y se busca[rá] consolidar un superávit energético, principalmente a través de la producción y consumo de energía limpia y bioenergía”. Simultáneamente, se apoyaría

⁹ Muchos líderes y muchas lideresas del movimiento indígena ecuatoriano se pronunciaron, con matices, en términos similares (Lourdes Tibán, Nina Pacari, Mónica Chuji, Ariruma Kowii, Floresmilto Simbaña, etc.). Véase Hidalgo y Cubillo (2014).

la “generación de riqueza a través del ecoturismo comunitario”, se fortalecería “la economía popular, social y solidaria” y se establecería “una alianza virtuosa tripartita: universidades, industria (pública o privada) e institutos públicos de investigación o centros tecnológicos”. Esto facilitaría consolidar “una estrategia de diversificación y sustitución de exportaciones” (tercera fase), en la que “la industria nacional satisfaga la demanda interna y genere excedentes para exportación” y se libere paulatinamente la economía del peso de los procesos extractivos.

Finalmente, en la última etapa, se esperaría “el despegue de los bioservicios y su aplicación tecnológica”, y se buscaría “que el tamaño relativo de este tipo de servicios principalmente de bioconocimiento y de los servicios turísticos tenga un peso superior al generado por el sector primario” (Ramírez 2010, 70-71). En una audaz pirueta dialéctica, el extractivismo devino en una necesidad coyuntural de cuya intensificación transitoria dependería superarlo y, con esto, surgiría la posibilidad de alcanzar el anhelado Buen Vivir de la vida plena maximizadora de bienes relacionales.¹⁰ De esta manera, el *Sumak Kawsay* se transformó en un tipo de redistribución del desarrollo. Conducía a “a promover políticas extractivas o de monocultivos”, con lo que el concepto se banalizaba y se utilizaba “como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres”, pero se presentaba “como una reivindicación meramente indígena” y, reiterado por doquier, “como un eslogan que finalmente pierde sentido” (Houtart 2011, 71-72).

Todo ese énfasis discursivo por tratar de mostrar la cuadratura del círculo, sin embargo, no podía enmascarar la enorme brecha entre los principios biocéntricos (Ecuador) o los reconocimientos constitucionales de la plurinacionalidad y los derechos de pueblos y nacionalidades (Ecuador y Bolivia), con la política económica del Estado. En ambos países nos hallamos ante modelos moderadamente redistributivos –pero

¹⁰ El asunto iba más allá y permeaba a todos los ámbitos de la administración pública. En abril de 2012, por ejemplo, el Ministerio de Salud Pública editó dos documentos (*Del Desarrollo al Sumak Kawsay y Conciencia y sabiduría en el Mundo Andino*, ambos subtítulados *Hacia un Estado plurinacional con identidad*), dirigidos a “líderes y lideresas de los pueblos y nacionalidades, ciudadanos, decidores de política, funcionarios, técnicos, académicos, etc.”, a fin de aplicarlos en talleres “y recrearlos a la luz de los nuevos retos”. Difundir este tipo de materiales sobre el alcance del *Sumak Kawsay* en un escenario de retroceso en los niveles de autonomía de las organizaciones étnicas, de estigmatización de la protesta y de intensificación del extractivismo parece un brindis al sol; más todavía en medio de un proceso remarcable de concentración de poderes en manos del Ejecutivo.

redistributivos, al fin y al cabo—. Estos modelos fortalecieron de manera notable el aparato público. Estuvieron amarrados a un discurso nacional-desarrollista reiterado, en el caso boliviano, alrededor de una ‘bolivianidad’ (re)constituida en torno a lo que Canessa (2014) denominó una ‘indianidad’ transformada en lenguaje de gobierno, y en el ecuatoriano, en torno a la Revolución Ciudadana. Además, tenían su fundamento económico en profundizar su inserción en el sistema-mundo en calidad de suministradores de hidrocarburos y minería. Podría hablarse, en suma, no tanto de experiencias posneoliberales (mucho menos posdesarrollistas), como de una suerte de patrones neo-cepalinos-nacional-desarrollistas.¹¹

Imaginando otros mundos posibles

Intelectuales y académicos no indígenas de reconocido prestigio (la lista sería demasiado prolija para los objetivos de este texto) también apostaron por el Buen Vivir como concepto-ameba o cajón de sastre en que condensar todas las legítimas expectativas y declaraciones de principios en favor de un mundo mejor. Se trataba de una especie de noción utópica donde encajar desde la crítica feroz (y pertinente) al desarrollismo (recogiendo lo mejor de las aportaciones posestructuralistas de las últimas décadas), hasta una vasta agenda de deseos en pos de un futuro poscapitalista y, por ende, posdesarrollista. Alberto Acosta es buena muestra de todo ello, al tratarse del autor que más ha desarrollado ese concepto en la línea de convertirlo en una oportunidad para el debate, la imaginación y el trabajo en favor de otro mundo posible. Sirvan de

¹¹ Para Ecuador, resultan reveladores los Planes Nacionales del Buen Vivir (2009-2013 y 2013-2017), por la importancia que otorgan a la sustitución selectiva de importaciones (Senplades 2009, 2013). El impulso extractivista de las políticas económicas de Ecuador y Bolivia ha sido analizado en diversos estudios, entre los que quiero destacar el de Gudynas (2010) y la compilación de Bebbington (2013) sobre el conjunto de la región Andina. En la medida en que la inversión social de los regímenes progresistas dependía de la expansión del extractivismo, advirtieron Jennifer Moore y Teresa Velásquez (2013, 216-217), su intensificación “en asociación con el capital multinacional pueden menoscabar los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas históricamente marginados”. Y ello, paradójicamente, en nombre de la soberanía nacional y el *Sumak Kawsay*. No menos inquietante era la estigmatización de la protesta antiextractivista en escenarios políticos tan aparentemente antagónicos como Ecuador y Bolivia por un lado y Perú por otro (Bebbington 2013, 35-40).

entrada un par de párrafos del comentario que le brinda Boaventura de Sousa Santos en la edición española de *El Buen Vivir* (2013):

El libro de Alberto Acosta tiene un objetivo didáctico: el de explicar los principales rasgos del principio del *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir, en cuanto orientación basililar constitucional. Lo presenta como un principio que, partiendo de una contribución indígena, es válido mucho más allá de los pueblos indígenas y del mismo Ecuador. Es un principio propio del siglo XXI, del siglo que comienza con la entrada en la agenda política mundial de los límites ecológicos del desarrollo capitalista.

La complejidad del *Sumak Kawsay* atraviesa todo el libro y Alberto Acosta la analiza en sus dimensiones principales: como alternativa al desarrollo; como una nueva dimensión de derechos (los derechos de la naturaleza); como semilla que solamente puede germinar en un nuevo tipo de Estado, el Estado plurinacional, el cual se construye con la participación de los ciudadanos, pueblos y nacionalidades mediante diferentes formas de democracia [...]; como matriz de una nueva economía solidaria y plural de vocación postextractivista y poscapitalista (De Sousa 2013, 10-11).

Reproduzco estas líneas porque sintetizan el objetivo y el contenido del libro. Parte el autor del universalismo del Buen Vivir, entendido como una propuesta global y, en cierto sentido, como una buena nueva ante los desencantos constatables tras décadas de políticas ancladas en el desarrollo (De Sousa 2013, 21-64). El *Sumak Kawsay*, pues, asomaría más como una 'alternativa al desarrollo' que como un 'desarrollo alternativo', retomando el juego de palabras de Arturo Escobar (1999). A continuación, Acosta señalaba los riesgos y amenazas que atenazan al Buen Vivir. Los identifica con una manera de entenderlo que pueda devaluarlo o hacerlo equivalente a cualquiera de los constructos conceptuales con que se ha querido enmascarar la naturaleza insostenible e inequitativa del desarrollo.

De ahí que, su uso como noción simplista, carente de significado, configura una de las mayores amenazas. Las definiciones interesadas y acomodaticias, discursivas, en su formulación desconocen su emergencia desde las culturas tradicionales. Esta tendencia bastante generalizada en diversos ámbitos podría desembocar en un *Sumak Kawsay* 'new age', por lo que el Buen Vivir no sería más que otra moda, una de las tantas que ha habido. Por esa senda inclusive el Buen Vivir podría transformarse en un nuevo apellido: el desarrollo del buen vivir...

El dogmatizar e imaginar el Buen Vivir desde visiones ‘teóricas’ inspiradas en ilusiones o utopías personales, podrían por igual terminar por reproducir delirios civilizatorios e incluso colonizadores. Por esta vía, cuando el Buen Vivir se vuelva esquivo por estar mal concebido, podemos llegar a ponerle apellidos (¿Buen Vivir sustentable, Buen Vivir con equidad de género, Buen Vivir endógeno?), tal como hicimos con el desarrollo cuando quisimos diferenciarlo de aquello que nos incomodaba (Acosta 2013, 66-67).

Otra de las amenazas, tal vez la más importante, era que los gobiernos progresistas –los mismos que le dieron amparo constitucional– utilizaran el Buen Vivir de manera retórica y propagandística, prisioneros de una política real que imponía “formas continuistas de consumismo y productivismo” (Acosta 2013, 67). Para no perder de vista las implicaciones reales del Buen Vivir –de nuevo una imagen de ‘verdad’ frente a las ‘falsedades’ del *Sumak Kawsay* oficialista–, hay que voltear los ojos a los saberes ancestrales de los pueblos y nacionalidades indígenas, “reconocer que en estas tierras existen memorias, experiencias y prácticas de sujetos comunitarios que practican estilos de vida no inspirados en el tradicional concepto del desarrollo”. Se impone, en consecuencia, “la recuperación de dichas prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas” (Acosta 2013, 69). Es curioso cómo esta idea, reiterada a lo largo de la obra de Acosta, no se acompaña de una sola referencia empírica que la avale. Dicho de otra manera: se presupone la existencia de formas culturales comunitarias, en relación armónica con la naturaleza, portadoras de saberes-otros, que sorprendente y misteriosamente han permanecido al margen de la contaminación de los discursos hegemónicos de raigambre occidental. ¿No constituye eso, en sí mismo, un genuino ejercicio de mistificación y esencialización?, ¿un intento, en definitiva, de construcción discursiva de un nativo ideal (de matriz más roussoniana-especulativa que etnográfica), prototipo de un nuevo sujeto de cambio histórico?¹²

La segunda mitad del libro es la más positiva, sin dejar por ello de mantenerse en un plano más de intenciones que de propuestas aplicables

¹² Los paralelismos posibles con el ‘indio hiperreal’ de Alcida Ramos (1992) y el ‘nativo ecológico’ de Astrid Ulloa (2004) me parecen conspicuos.

al margen de la mera declaración constitucional (un elemento, dicho sea de paso, muy importante). Acosta vincula el Buen Vivir a reconocer la naturaleza como sujeto portador de derechos (2013, 73-110), a asumir la plurinacionalidad del Estado (111-128), y a buscar y fortalecer formas de economía social y solidaria (129-176). Para esto retoma y amplía muchas de las propuestas de José Luis Coraggio (2004, 2013). Estos ejes son, en realidad, derechos y principios plasmados en la Constitución de 2008. No se concretaron en medidas legislativas que supusieran un quiebre en relación con las políticas continuistas de la Revolución Ciudadana para con el desarrollismo extractivista precedente. La notable diferencia respecto al periodo anterior es el fortalecimiento del aparato estatal. Tampoco pudieron evitar, en verdad, una práctica cotidiana gubernamental que contradijera permanentemente a todos y cada uno de ellos. Lo de abogar por un cambio radical de la matriz productiva del país quedó en una proclama retórica vacía de concreción y de voluntad política alguna.

El *Sumak Kawsay*, pues, era una tradición inventada (legítimamente inventada, añado) entre intelectuales, académicos y activistas discolos, a caballo entre el indianismo, el filoindianismo, los posicionamientos posestructuralistas y la economía crítica. Encarnaba, en un determinado momento –el de una coyuntura histórica abierta, cuando se desarrollaron las últimas asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia–, un gran potencial ilusionante, en la medida en que quería presentarse y representarse como una alternativa al neoliberalismo y al desarrollismo dominantes. El problema vino de la contradicción permanente a la que la reconfiguración neoextractivista condenó las vías de imaginar nuevas formas de gestionar la convivencia en la diversidad. Otro problema es el de la viabilidad de tratar de construir proyectos políticos alternativos que se cimentaran sobre visiones bienintencionadas pero romantizadas de la subalternidad y poco ancladas en el conocimiento de las lógicas de las vidas cotidianas de esos otros mundos que la etnografía, la antropología y la sociología deberían ayudarnos a descifrar, comprender, valorar y ubicar en su justa medida.

Más allá de los discursos

La visión campesinista del agro institucionalizado en la Constitución del 2008 fue un proyecto que no ha sido compatible con el proyecto posneoliberal y neodesarrollista de la Revolución Ciudadana y su cambio de matriz productiva. La falta de coherencia entre el discurso y el marco legal que promueve un cambio de paradigma basado en el Buen Vivir y en la soberanía alimentaria, y la ejecución de la política pública en el sector agro productivo basada en un modelo agroindustrial del sistema agroalimentario a escala global, deja ver la disputa ideológica y política del Gobierno de Rafael Correa.

—Geovanna Lasso y Patrick Clark, *Soberanía alimentaria, modernización y neodesarrollismo*

En Ecuador, a diferencia de Bolivia, se constató la ruptura temprana –y casi radical– del régimen correísta con el movimiento indígena y el verdadero rostro civilizador de la Revolución Ciudadana. Baste con subrayar, a título de ejemplo, la tendencia hacia eliminar todas las instancias de poder y de gestión propias (dentro del aparato del Estado) conquistadas por las organizaciones étnicas durante las dos décadas precedentes. El hecho de que el presidente Correa se hiciera con el control de instituciones como el Codenpe o la Dineib, que desde su creación estaban bajo dominio de las plataformas indígenas, es una manifestación incontestable de la tendencia (re)centralizadora y enemiga de la pluralidad (avistada como riesgo o amenaza) y la autonomía al ínterin del aparato público. La contraparte gubernamental fue el despliegue de un abanico de políticas que, siendo importantes desde la óptica de las familias beneficiarias, difícilmente podían ocultar su sesgo clientelar.

Por otra parte, mayor inversión en las comunidades no significa que estas se encontrasen en una situación comparable, en términos de redistribución estatal, a los sectores urbanos (y periurbanos), o a las cabeceras cantonales o parroquiales. Me explico: existe en la Sierra ecuatoriana una franja muy extensa de población –digamos, a trazo grueso, que la ubicada en las tierras más altas, por encima de los 3400 metros de altitud– que enfrenta unas dificultades ímprobos

para garantizar su propia reproducción social. Se trata de una masa de población indígena-campesina sobre la que, en el mejor de los casos, se han implementado medidas de corte asistencialista, pero que no parece tener una representación política nítida ni estructural por parte de nadie (ni de las élites y dirigencias étnicas enquistadas en municipios, prefecturas o instancias estatales, ni, en muchos casos, de las mismas organizaciones indígenas a escala nacional, más pendientes a menudo del juego político convencional que de la audibilidad de sus bases).¹³

Esa franja poblacional, que se enfrenta a una situación alarmante en términos de degradación de los recursos naturales (pérdida de suelos cultivables, asalto y desertización de los pisos ecológicos más altos) y semiproletarización de la fuerza de trabajo, percibió ese retorno del Estado del correísmo con base en unos *habitus* que vienen del tiempo de la dominación de los terratenientes. No podía ser de otra manera, pues ese marco circunscribió durante siglos su relación con el mundo blanco-mestizo. En algunas comunidades guamoteñas a las que aludiré al final de este libro, la mayor prolijidad de bienes y recursos redistribuidos desde los poderes públicos en aquellos años solía interpretarse con base en la lógica de los ‘buenos patrones’ del tiempo de la economía moral hacendaria. No es casual, en ese medio, que se aludiera de manera reiterada a la figura de Rafael Correa como *taita amito Presidente*,¹⁴ refuncionalizando y reinterpretando el contenido simbólico que adquiriría allí el anhelo del ‘buen patrón’ representado por el entonces presidente de la República. Su historia de subordinación, el abandono reiterado por parte del Estado y la constatación de que ni la reforma agraria ni la afluencia de agencias de cooperación hicieron realidad el mundo de oportunidades prometido por el discurso del desarrollo ubicó a esas poblaciones como blanco fácil del ejercicio de nuevas formas de dominación a través de políticas asistenciales.¹⁵

¹³ Lo cual no es óbice para que, bajo determinadas circunstancias, pueda volver a activarse una correa de transmisión de doble circuito, abajo-arriba y viceversa, capaz de dotar puntualmente a plataformas como la Conaie de gran fuerza y capacidad para capitanear la protesta, como aconteció en octubre de 2019.

¹⁴ De *taita* (padre, en quichua) y la apropiación del diminutivo de ‘amo’ en una sola expresión antaño reservada al trato deferente a los terratenientes.

¹⁵ Políticas asistenciales que corrieron parejas al apoyo prioritario a los grandes productores. Tómese si no el dato de que, frente a un incremento del 152 % del presupuesto del Ministerio de

Además, no hay que olvidar que el advenimiento de Correa como primer mandatario de la República fue posible, en buena parte, por el cúmulo de luchas sociales precedentes, en un contexto de descrédito del sistema político y de los partidos que formalmente encarnaban la representación de la ciudadanía. En ese acumulado de luchas sociales, el movimiento indígena jugó un rol activo e indispensable, al menos desde finales de los ochenta. Resulta paradójico que, en términos discursivos –pero de unos discursos que generan prácticas sociales desde el poder–, una vez en la Presidencia, Correa se reivindicara explícitamente como heredero y continuador de la revolución liberal de Eloy Alfaro (1895-1912). Se vinculaba así con una lejana revolución acontecida cien años atrás, y se desligó de los procesos de organización y movilización popular articulados en las décadas inmediatamente precedentes. La cosa iba más allá de lo meramente anecdótico. Por una parte, porque identificaba a la Revolución Ciudadana como un intento más o menos extemporáneo –discursivamente hablando– de culminación de una revolución liberal percibida como inconclusa. Por otra, porque independientemente de las retóricas y las palabras vacías –sin contenido político específico, práctico y contundente– sobre la plurinacionalidad y la interculturalidad, el correísmo se autodefinía como portador hasta su concreción final de la ciudadanía. Pero de una noción de ciudadanía que recordaba mucho a la que habían enarbolado los liberales de finales del siglo XIX y principios del XX: una utopía con rostro universalista de derechos y deberes, pero con un reverso oculto cargado de altivez tecnocrática y monoétnica (De la Torre 2013). Abogaba, en última instancia, por un modelo de sociedad homogeneizador y poco respetuoso *de facto* de las demandas de reconocimiento, autonomía y derecho a la diferencia. Un proyecto, de hecho, emparentado con el liberalismo clásico que llegó a ser calificado como de ‘modernización conservadora’, en tanto “el poder político impulsa la modernización del aparato burocrático o de alguno o varios

Agricultura durante el primer correísmo (entre 2007 y 2010), solo el 3,5 % se orientó directamente a la agricultura campesina (sobre todo para titulación de tierras). Dado que el 80 % se destinó a la Costa, región con el mayor peso agroindustrial y agroexportador, el modelo acentuó “la diferenciación y polarización productiva” (Carrión 2013, 89). Para una visión de conjunto sobre el poder de los agronegocios en la era correísta, ver Clark (2019, 202-206).

dominios de la vida social o económica imponiéndose, e incluso silenciando a la sociedad y apelando a valores de orden del pasado para legitimarse” (León 2012, 399).

Algunas inquietudes, para terminar

La historia del binomio desarrollo-etnicidad pone de manifiesto que la segunda siempre fue contemplada como variable dependiente del primero. Anteriormente llamé la atención sobre los puntos de contacto entre los paradigmas de corte neoliberal que enarbolaba el aparato del desarrollo como respuesta a la emergencia étnica de las últimas décadas del siglo pasado –la agenda cultural del neoliberalismo, como la calificó Williém Assies (2000)–, y que hacían gala de un gran respeto por las culturas indígenas como insumos potencialmente impulsores de su empoderamiento, y las viejas teorías de la modernización en boga hasta los años sesenta. Si se lleva hacia adelante la comparación, incluso sería factible considerar que la deslumbrante audibilidad de la voz de los pueblos indígenas en la Constitución de 2008 puede no pasar de ser un recopilatorio de principios vacíos –al no traducirse en leyes secundarias que los efectivicen– con qué encuadrar, ordenar y disciplinar, en odres nuevos, a las poblaciones subalternas de siempre. Se tome el tema del *Sumak Kawsay* desde el prisma ‘pachamamista’ o desde las retóricas del poder y sus estrategias discursivas, la experiencia ecuatoriana sugiere que ha respondido a un tipo de tradición inventada y, como tal, resignificada en función de las circunstancias y su instrumentalización en manos del poder o como posicionamiento crítico frente a este. Siendo así –y aquí la alusión a Hobsbawm y Ranger (2002) parece inevitable–, tal vez sea pertinente formular, retomando mi hilo argumental, algunas reflexiones finales que pueden comportar consecuencias epistemológicas y políticas remarcables.

Al tratarse, como parece, de una tradición inventada, hay que interrogarse sobre quiénes la formularon y si se ajustó a un nuevo proceso de ventriloquía en virtud del cual algunos (fueran estos funcionarios del nacional-desarrollismo regional o intelectuales indianistas) hablaban en nombre de otros (unas comunidades indígenas cuya opinión al respecto

nadie pidió).¹⁶ Es muy ilustrativo en este sentido el trabajo de David Cortez (2021), que trata de rastrear la genealogía de tan singular noción para el caso ecuatoriano. En él se muestra cómo en el Buen Vivir confluyó una heterogénea serie de tendencias –en mi opinión, de innegable raigambre occidental– que irían desde el ambientalismo, la teología de la liberación y determinadas corrientes feministas, hasta posicionamientos marxistas de inspiración mariateguiana. De la convergencia de todos esos elementos –y de otros más–, en un determinado momento se pusieron las bases para que plataformas como la Conaie pudieran explicitar un proyecto político fundamentado en un ‘modo de vida particular’ basado en los específicos ‘valores culturales’ del mundo indígena.

De todos modos, siendo un constructo semántico reciente, el *Sumak Kawsay* encerraba en el momento de su inclusión en el texto constitucional un enorme potencial transformador, en la medida en que quería presentarse y representarse como una alternativa al neoliberalismo y al desarrollismo etnocidas. No en balde, su surgimiento “es inexplicable si no se considera parte de la compleja dinámica histórica de la modernidad, la modernización y la globalización” (Cortez 2021, 45). El otro problema viene de la contradicción permanente y flagrante a la que la *real politik* sometió a tales declaraciones programáticas; del peso que la reconfiguración neoextractivista otorgó a las vías de imaginar otras formas de gestionar la convivencia en la diversidad.¹⁷ En manos de la maquinaria del Estado, todo ello convirtió al Buen Vivir en otra de esas imágenes esencializadas, a modo de espejo, frente a la que contemplar la

¹⁶ Bolivia ofrece casos bien etnografiados de esto. Andrew Canessa (2009), por ejemplo, analizó cómo en algunos espacios blanco-mestizos, “una celebración aymara puede contribuir a marginar a los aymaras”. En Sorata, capital de la provincia andina de Larecaja, durante los festejos del año nuevo “lo indígena otorga legitimidad [...], los celebrantes hablan del año nuevo aymara que une a la gente”; se trata de una “cultura pública indígena en que todos pueden participar, es una instancia de lo indígena ecuménico; pero sirve también para separar los indígenas del pueblo de los ciudadanos de Sorata y de los visitantes de La Paz” (Canessa 2009, 46). ¿Será que se está ocultando tras una nueva identidad ‘originaria’ naïf –se preguntaba Pablo Stefanoni (2010)– a las personas y colectivos de carne y hueso? Denise Arnold, María Clara Zeballos y Juan Fabbri (2019, 21) plantean en esta línea que, “en las conceptualizaciones políticas actuales del ‘Vivir Bien’ en Bolivia, no estamos ante un concepto verdaderamente andino ni indígena”, por tratarse de una noción hibridada “desconocida por la mayor parte de los pueblos indígenas del país”.

¹⁷ El dato de que el 11 % del territorio ecuatoriano fuera concesionado para la megaminería, tras reabrirse el catastro minero en 2016, es suficientemente contundente como para mostrar el desinterés del régimen por los preceptos biocéntricos de la Constitución o por los derechos de pueblos y nacio-

sombra alargada de un desarrollo convencional revestido de tintes posmodernos y alternativos. En este, sus supuestos portadores no son más que figurantes de la *performance* o, en el mejor de los casos, clientes de un sistema redistributivo-clientelar a gran escala. Un nuevo capítulo en la larga historia de la relación de dominación a la que el desarrollo hegemónico –un ente en mutación permanente en función de la dirección en que soplen los vientos de la Historia– ha sometido a las identidades colectivas en nombre de sus (a veces) disfrazados proyectos nacionales.

Aquí cabría preguntarse hasta qué punto las políticas dirigidas hacia el mundo indígena y afrodescendiente estaban tan lejos como se publicitaba del tipo de medidas de reconocimiento (ajenas, recuérdese, al abordaje de las causas estructurales de la exclusión) que caracterizaron en su día (hasta hoy) al multiculturalismo neoliberal. ¿Habremos asistido, en nombre del *Sumak Kawsay*, a una adaptación de esa clase de dispositivo de control político-social a la expansión del aparato público durante la década de la Revolución Ciudadana? Sirva como ilustración el caso de las escuelitas rurales indígenas, bajo control directo del Ministerio, que fueron utilizadas por el correísmo en las comunidades de altitud de Chimborazo –uno de los medios más quichuahablantes del país, y el dato no es menor– como mecanismo introductor de la acepción oficialista del *Sumak Kawsay* en contextos donde ninguna familia comunera conocía el sentido de esa expresión (Meneses 2014). Una muestra vívida y palpable de lo espurio y alejado de la realidad cotidiana que están esas narrativas de quienes se supone que son sus portadores y guardianes.

nalidades, muchos de ellos afectados por ese tipo de actividad altamente agresiva (Soliz 2017). A estas alturas de la discusión, se me antoja superfluo discutir el carácter colonial, patriarcal y desarrollista del extractivismo latinoamericano. Sobre esta cuestión, me parece interesante el volumen 54 de la revista *Ecología Política*.

TERCERA PARTE
¿TEMPESTAD EN LOS ANDES?

‘¡La tierra es nuestra!’ –es el grito de combate–. El blanco la usurpa, la detenta quinientos años. La gleba indígena tiene ya un alarido uniforme, desde la altipampa y las cumbres hasta los bajíos y los valles cálidos. Ocho días después del Consejo de la Purakilla, las indiadas han principiado su Guerra de Reconquista. Emplean diversa táctica; la violencia hasta el crimen horripilante, unas veces, en determinada zona; la pasividad, otras. Allá fue necesaria la venganza cruel; aquí, basta con no cooperar. ‘¡Qué vale la tierra sin nosotros!’ –se ha dicho el indio, y sarcásticamente pacifista se cruza de brazos–. Nada puede ahora contra él la fusilería, la metralla. ¿Están sublevados? Sí y no, porque no obedecen al amo; no, porque se están tranquilos en sus chozas. El espíritu de Gandhi presidió el último consejo de los indios ancianos.

—Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*

Tempestad en los Andes es una de las obras icónicas de la literatura indigenista en el mundo andino. Su autor, el peruano Luis E. Valcárcel, profetizó en ese ensayo la ‘resurrección del indio’ tras siglos de humillación y explotación. Habría de ser en los Andes del Perú donde los secularmente oprimidos protagonizaran su renacimiento, poniéndose en pie y marchando sobre los muros de la exclusión. El primer combate que librarían sería contra el poder que los terratenientes y sus aliados funcionales –curas, abogados y representantes del Estado en el medio rural– ejercían sobre la población indígena de las haciendas. El estallido preconizado por Valcárcel en 1927 tardó, sin embargo, muchas décadas en hacerse realidad. No lo hizo en el Perú, sino que el ‘resurgimiento étnico’ tuvo lugar al norte y al sur de las sierras y altiplanos peruanos: fue en Ecuador (efímeramente en 2003) y en Bolivia (de 2005 a noviembre de 2019, en un primer gran ciclo). Ahí, las plataformas indianistas, tras acumular gran capacidad de movilización social y de exigencia a los poderes del Estado, llegaron a ‘ser Gobierno’ y a institucionalizarse, en mayor o menor medida, abriendo un tiempo nuevo desencadenante, a su vez, de una tormenta étnica que sacudió las estructuras políticas y sociales de ambos países.

Este fenómeno de la politización emergente de la indianidad atrajo a numerosos investigadores y analistas, y generó un aluvión de estudios en los que la atención se centró, a menudo desmedidamente, en los

aspectos más aparentes de ese ‘retorno indígena’. Muchas veces, además, se tendió a enfatizar la homogeneidad de esos ‘nuevos movimientos sociales’, al tiempo que se focalizaba el interés en sus demandas por la inclusión y el derecho a la diferencia (Aparicio 2005), su articulación a redes transnacionales (Brysk 2009), sus estrategias de participación política (Van Cott 2008), o las potencialidades y los límites de los escenarios multiculturales que propiciaron (Sieder 2002). Quedaron, sin embargo, fuera de foco las ligazones explícitas con muchos de los debates precedentes sobre la cuestión agraria y sus rezagos. Este es un aspecto que merece subrayarse, ya que muchos entornos en que surgieron las plataformas indianistas se correspondían con áreas rurales que habían experimentado notables transformaciones estructurales en los decenios precedentes –reformas agrarias, procesos de mercantilización-capitalización de las economías campesinas, aceleración de la diferenciación social interna, erosión de las formas comunitarias de gestión de recursos, descampesinización y semiproletarización, entre otras (Kay 2000, 2004). Salvo excepciones remarcables (Borras, Edelman y Kay 2008; Akram-Lodhi y Kay 2009), los debates sobre la cuestión agraria y sobre la emergencia étnica parecían transcurrir por caminos paralelos, cuando no divergentes.¹

Con el paso de los años, por fortuna, la literatura especializada fue prestando atención a la dimensión estratégica que adquiriría la identidad en la lucha por el acceso a recursos claves desde la óptica de esos sectores subalternos (Koonings y Silva 1999). Esa dimensión cobró fuerza con la crisis de los modelos desarrollistas clásicos centrados en el papel del Estado y junto a la consolidación del neoliberalismo como doctrina hegemónica en la gestión de las políticas macroeconómicas. La experiencia del Ecuador permite, desde la realidad de una formación social concreta, subrayar la necesidad de releer la evolución de la acción colectiva a la luz de las transformaciones que desencadenó el desempeño local-regional de diferentes modelos de intervención sobre el terreno. Fue en

¹ En su artículo fundacional del *Journal of Agrarian Change*, Henry Bernstein y Terence J. Byres llamaron la atención sobre la importancia de considerar esas variables culturales (e identitarias) en el estudio de las transformaciones rurales. Una importancia que justificaba, a su juicio, que no se las abandonara en manos de aproximaciones culturalistas de viejo cuño o de procedencia reciente (Bernstein y Byres 2001, 37).

la Sierra, en efecto, donde la cuestión agraria –en efervescencia durante los años sesenta y setenta y espoleada por las expectativas abiertas por la reforma– estimuló que proliferaran comunas, cooperativas y asociaciones de diferente índole como vía de acceso al factor tierra.

El combate por controlar un recurso tan fundamental desde el punto de vista de las condiciones de producción y reproducción del campesinado indígena sometido al régimen de hacienda forjó las condiciones que posibilitaron que se politizara la etnicidad.² De ahí la pertinencia de usar la metáfora de Valcárcel para titular la tercera sección de este volumen, pero entre interrogantes, pues se impone una reflexión desde abajo, a ras de suelo, en torno al punto a que puede haber conducido el torbellino desatado en los Andes ecuatorianos.³

Más allá de la tormenta étnica, habrá que ver si las estructuras de la dominación fueron barridas o transformadas. Además, hasta dónde la diferenciación interna del campesinado quichua, el clientelismo político y el proyectismo acabaron por permear (o no) a parte de las dirigencias, limitando su capacidad contestataria y su proyección como representantes de las bases. Habrá que interpelarse, también, sobre el sentido y el significado de vivir en comunidad en los Andes ya entrado el siglo XXI. Para tratar de aproximarme a todos esos interrogantes, presento la casuística de la parroquia de Toacazo, en Cotopaxi (capítulos 7 y 8), y la de algunas comunidades de altura de Guamote y Columbe, en Chimborazo (capítulos 9 y 10).

² Este vínculo entre la lucha por la tierra y la emergencia de una identidad política subalterna cada vez más etnitizada ha sido muy bien analizada para el caso de la hacienda Quinchuquí (Otavalo) por Sergio Miguel Huarcaya (2017).

³ Tal como hice al inicio de mi monografía sobre Toacazo (2012), readaptada en esta presentación.

Capítulo 7

Reforma agraria y diferenciación campesina en Cotopaxi

El patrón quería sacar todo de la hacienda, quería sacar animales, ganado, borregos, quería sacar el siembre de lentejas, ahí por una parte baja había lentejas, siquiera unos 500 o 700 quintales de cosecha... Pero nosotros ya no dejamos, ahí acabó su poder. Con la gente brava unida, ¡no dejamos ni un solo patrón!

—Jerónimo Anguisaca, exhuasipunguero de la hacienda Yanahurco

En la parroquia de Toacazo, como en el resto de la Sierra ecuatoriana, la liquidación del régimen de hacienda vino acompañada de una gran efervescencia organizativa del campesinado quichua. Como consecuencia de ello, y en una sola generación, una destacada representación de las élites campesinas del lugar llegó a ocupar cargos muy relevantes en el organigrama del movimiento indígena. Tras siglos de dominación, los terratenientes fueron derrotados, al tiempo que la descendencia de sus peones ocupaba las fincas de las haciendas, se beneficiaba de numerosos proyectos de desarrollo, y alcanzaba un control de los poderes locales y provinciales impensable poco tiempo atrás.

El problema de fondo que abordo en este capítulo y en el siguiente son las conexiones entre el cambio económico y el cambio social. Intento explicar ese proceso de ascenso de algunos campesinos, en relación con las sinergias inducidas por el desarrollo del capitalismo periférico en Ecuador durante la segunda mitad del siglo xx. En este primer capítulo, centrado en Toacazo, abordo el tema de la reforma agraria, la lucha por la tierra y la configuración de las nuevas dirigencias. Esos elementos posibilitaron que

Este capítulo se nutre del artículo “Tempest in the Andes? Part 1: Agrarian Reform and Peasant Differentiation in Cotopaxi (Ecuador)”, publicado en 2015 en el *Journal of Agrarian Change* 15(1).

surgiera, en los años ochenta, la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (Unocanc), una de las filiales de la Conaie más combativas de los Andes ecuatorianos. Empiezo con una reflexión sobre la reforma agraria y las características del mundo de la hacienda en su etapa crepuscular. A continuación, analizo los procesos que condujeron a que desapareciera, y sus consecuencias para que se consolidaran esas élites indígenas que jugarán, después, un rol clave en la intermediación con las agencias de desarrollo.

Naturaleza y crisis de las haciendas norandinas

Quiero iniciar este análisis insistiendo en la trascendencia y la profundidad del cambio que significó disolver el mundo de la hacienda en todos los órdenes de la vida para quienes conformaban la sociedad rural. La experiencia de Toacazo pone de manifiesto que hasta las décadas centrales del siglo xx era inimaginable para el común del campesinado andino un mundo sin haciendas ni patrones, pues ese constituía ‘el orden natural de las cosas’, el que se había conocido ‘desde siempre’. Enfrentarse a la hacienda como concepto abstracto escapaba en aquel tiempo del universo pragmático de los sentidos comunes. Lo verdaderamente significativo de esos años previos a la reforma agraria fue la oposición frontal de las comunidades, no a quienes poseían la tierra como piedra angular de un sistema opresor, sino a los ‘malos patrones’, es decir, a quienes no cumplían con las responsabilidades emanadas de la lógica de la reciprocidad asimétrica en que se fundamentaba la subordinación (y también la reproducción) de las unidades campesinas vinculadas a las haciendas.

El intento recurrente de los propietarios de introducir relaciones de producción salariales, por ejemplo, fue a menudo percibido por los comuneros como un atentado a las normas consuetudinarias que obligaban a los terratenientes a cumplir con sus responsabilidades como patrones. Visto así, el verdadero cambio vino después, al construirse y proyectarse una visión compartida de futuro más allá de los lindes de unas haciendas infranqueables poco tiempo atrás. Propongo, con base en ello, utilizar nociones analíticas como forma de producción (Friedmann 1980), administración de poblaciones

(Guerrero 2010), economía moral (Thompson 1971, 2000) y proceso hegemónico (Gramsci 1986; Roseberry 1994). Estas serán herramientas útiles para calibrar el punto de partida de los procesos sociales acaecidos durante la segunda mitad del siglo xx, así como para valorar en su justa medida el parteaguas histórico que marcó la reforma agraria y ocasionó que se desmoronara el mundo de la hacienda.

La hacienda como forma de producción

‘Hacienda’ es una palabra polisémica. En la literatura especializada se ha utilizado como sinónimo de ‘latifundio’; una manera de referirse al edificio o conjunto de edificios de una gran propiedad agraria; una estructura administrativa y una empresa rural orientada al beneficio del propietario, o, desde una visión de amplio alcance, como el elemento central de un sistema de dominación que tenía en la casta terrateniente su vértice jerárquico. Esta última significación, que es la que utilizo en este libro, equipara ‘hacienda’ a la expresión más precisa de ‘régimen de hacienda’.

Vale la pena no perder de vista el alcance histórico del fenómeno. Con la conquista europea y el reacomodo de las sociedades aborígenes al mundo colonial se fue consolidando esa forma de ocupar el territorio, dominar y explotar a la población indígena en los Andes. El régimen de hacienda, básicamente conformado en las tierras altas de lo que hoy es Ecuador en la madurez del período virreinal,¹ se prolongó hasta las reformas agrarias de 1964 y 1973. Durante ese ciclo de más de tres siglos, tal régimen se constituyó en un engranaje para explotar al campesinado indígena, y en el elemento central para controlar y gobernar poblaciones, por medio del manejo oligárquico de los poderes locales y la intermediación con la sociedad más amplia (colonial o republicana) en la que se insertaba.

La hacienda se antoja en una primera mirada como una unidad de producción fundamentada en explotar a la gente trabajadora en beneficio del patrón. Este garantizaba la presencia de la fuerza de trabajo

¹ Véase Brochart (1980), Powers (1994), Weismantel (1994, 94-97) o Ramón Valarezo (1987, 1991).

necesaria con base en relaciones precarias y, por lo tanto, una parte de las tierras y otros recursos de la hacienda estaban bajo usufructo de las familias asentadas. Por eso, la economía hacendaria articulaba de manera funcional dos circuitos relativamente autónomos: la empresa del propietario sobre las partes más fértiles, y las unidades campesinas internas, reservorio de la fuerza de trabajo indispensable y, al tiempo, dependientes para su mantenimiento y reproducción de sus vínculos con la otra esfera.

Durante la década de los setenta, fue un lugar común considerar el entramado de las haciendas como un ejemplo característico de un tipo de ‘feudalismo tardío’, articulado al modo de producción capitalista (representado por la economía nacional más amplia) y, por lo tanto, disfuncional en relación con el desarrollismo de la época. En esta línea argumental, por ejemplo, Rafael Baraona (1965)² reconocía que los hacendados serranos podían realizar actividades de corte empresarial en sus propiedades, a pesar de las limitaciones que el sistema presentaba a su pleno desempeño. Esa forma ‘moderna’ de gestionar el fundo tuvo que convivir con otro tipo de unidades adentro (familias huasipungueras) y afuera (comunidades circundantes) de la hacienda, como consecuencia de su interdependencia y de que la remuneración de esa fuerza de trabajo consistiera en permitirle acceder a tierras, aguas y otros recursos propios (pastos o bosques). Esta particularidad explicaba, según Baraona, que coexistieran, dentro de una misma hacienda, diferentes categorías de personas ligadas al terrateniente a través de modalidades diversas de exacción de renta: unas constituirían relaciones de producción típicamente capitalistas (por asalariadas) y otras serían conceptualizadas como ‘precapitalistas’ o ‘tardo-feudales’ (por devengar renta en trabajo) (CIDA 1965, 72-73).

Este modo de ver las cosas partía de un falso supuesto: se identificaba de manera exclusiva al término ‘capitalismo’ con el predominio de relaciones de producción salariales. Muy al contrario, y aun siendo evidente

² Este eminente agrarista chileno coordinó, en 1963, los trabajos del Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) en Ecuador. Los resultados, interpretados y sistematizados en el conocido como *Informe CIDA* (1965), constituyen una fuente preciosa de información sobre la situación en la antesala de la reforma agraria. Auspiciados por la OEA, el Comité desarrolló muchos estudios como ese en otros países, aunque el del equipo de Baraona es el más brillante de todos.

que esas haciendas andinas eran muy distintas de las ‘modernas’ (por capitalizadas) plantaciones costeñas, eso no implicaba *per se* que no fueran ‘capitalistas’, y mucho menos que fueran ‘feudales’. Parece analíticamente más fértil considerar que la economía capitalista se apropió de un conjunto de relaciones de producción preexistentes, refuncionalizándolas. Estas relaciones, aunque de origen formalmente precapitalista, durante mucho tiempo fueron compatibles y funcionales con una lógica económica –la de los señores de la tierra– que se regía por los principios de maximización del beneficio en un contexto institucional que comportaba condiciones particulares. En casos como los de la Sierra central del Ecuador, la clase terrateniente estaba –sobre todo a partir del funcionamiento del ferrocarril entre Quito y Guayaquil, a inicios del siglo xx– estrechamente ligada al desarrollo capitalista costeño. Además, respondía a sus estímulos al afianzar esa estructura servil y sobreexplotar la fuerza de trabajo indígena, en aras de articular un mercado nacional que, en esa coyuntura, le permitía competir con éxito con las producciones importadas para abastecer el litoral (Trujillo 1986).

Las mejores tierras de la hacienda (habitualmente las más bajas) se dedicaban a cultivos mercantiles. Para explotarlo, se recurría a innovaciones técnicas ‘modernas’ –tractores o cosechadoras– que se adquirían en el mercado y a fuerza de trabajo asalariada. Al mismo tiempo, una parte substancial de los procesos productivos continuaba presentando caracteres aparentemente ‘arcaicos’. El terrateniente estimaba que no valía la pena transformar estos, ejecutados por mano de obra interna a la hacienda (huasipungueros y demás precaristas), e introducir medios de producción costosos en términos monetarios e ineficientes dadas las características ecológicas (suelos frágiles y en pendiente) de las partes altas. De este modo, los instrumentos de trabajo ‘modernos’ se integraban selectivamente “al conjunto del proceso tradicional”, por lo que una racionalidad maximizadora presidía esa innovación limitada (Guerrero 1991b, 46). El hacendado, además, dirigía sus excedentes a los mercados, y podía transvasar parte de sus ganancias hacia otras esferas de la economía más rentables y desplazar su centro de gravedad de la gran propiedad agraria hacia otros sectores económicos (industria, finanzas, comercio o construcción), lo cual acrecentaba la acumulación de capital a escala nacional.

Desde la lógica interna de la forma de producción hacendaria,³ el huasipungo constituía un tipo de relación social en la que la dominación político-ideológica permitía apropiarse de la renta en mano de obra, mientras que los peones libres vendían su fuerza de trabajo a cambio de un salario.⁴ En cualquier caso, parece claro que mantener relaciones de producción como el huasipungo, en un contexto de crecimiento demográfico y monopolio de la propiedad rústica por parte de la minoría terrateniente, se convirtió en un elemento de presión sobre el sistema hacendatario. Baraona diagnosticó esta presión en términos de ‘asedio interno’ (CIDA 1965, 56), que se traduciría de los años cincuenta en adelante en un aumento exponencial de la conflictividad en el medio rural. La confluencia de aspectos tan dispares como la lucha campesina por la tierra, los intereses de un sector ‘modernizante’ de la burguesía agraria empeñado en capitalizar sus explotaciones y partidario de abolir las relaciones precarias (Barsky 1988, 56; Guerrero 1983, 136-137), o la unanimidad en el plano internacional en torno a la conveniencia de inducir cambios en las estructuras agrarias latinoamericanas (Dorner 1992; Kay 1998) pusieron en el centro de la discusión la cuestión de la reforma agraria.

Una tupida red de relaciones sociales

En los años cincuenta y sesenta, los estudios pioneros sobre las haciendas en América Latina solían priorizar los aspectos clasistas y económicos, subrayando la dependencia de la peonada en relación con el poder que sobre ella ejercían los terratenientes. Ahí se destaca el artículo clásico de

³ Utilizo ‘forma de producción’ en el sentido relacional que le dio Friedmann (1980), como la naturaleza de los vínculos entre las unidades de producción y la formación social en la que estas se insertan. Desde el momento en que a menudo las estructuras agrarias no son estrictamente ‘capitalistas’ ni ‘feudales’, Friedmann señaló la utilidad limitada de la noción clásica de ‘modo de producción’. En su opinión, la relación dialéctica entre los niveles micro y macro señalados proporciona la base para definir la forma de producción como categoría válida para analizar las formaciones rurales (1980, 158-159).

⁴ Aquí resulta útil recordar la distinción que Marx estableció en *El Capital* (libro 1.º, capítulo XIV) al hablar del “Plusvalor absoluto y relativo”, entre la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en capital: en la primera (sería el caso del hacendado que percibe renta en trabajo) el proceso laboral se mantiene como antaño, pero subordinado al capital, mientras que en la subsunción real, el capitalismo transforma completamente los procesos de producción y de trabajo, adquiriendo el intercambio forma salarial (1981, 615-625).

Eric Wolf y Sidney Mintz ([1957] 1977) en el que, en su esfuerzo por distinguir las haciendas (con un uso limitado de capital y orientadas a abastecer los mercados locales y regionales) de las plantaciones (intensivas en capital y abiertas a la exportación), llamaban la atención sobre el 'blindaje' que los propietarios de aquellas establecían para retener la fuerza de trabajo que necesitaban. Ese blindaje implicaba desplegar de manera simultánea un paquete de estrategias que pasaba por el monopolio de la tierra, la contrapartida de ofrecer el usufructo de una parcela a cambio del trabajo de los miembros de la familia para la hacienda, el endeudamiento y la coerción sistemática para cohesionar esos mecanismos (Wolf y Mintz [1957] 1977, 41-44). A pesar de que Wolf y Mintz reconocieron la existencia de lazos horizontales entre la fuerza de trabajo interna, no les prestaron mucha atención en su análisis, lo que coadyuvó a que tomara fuerza la idea de que los vínculos del patrón con sus trabajadores podían representarse mediante la imagen de un triángulo sin base.

Esta interpretación, publicitada por Henri Favre (1976) para el caso peruano y compartida por otros investigadores, planteaba que la estructura de poder de la hacienda era como un triángulo abierto en cuya cúspide estaba el patrón, quien mantenía relaciones verticales con cada unidad familiar supeditada al fundo. De acuerdo con algunos planteamientos de Wolf y Mintz, se asumía que quienes trabajaban actuaban como átomos independientes vinculados de manera subordinada con el terrateniente, de ahí la naturaleza 'abierta' o 'sin base' del triángulo.⁵ Lejos de esa imagen, los análisis sobre haciendas norandinas de Paola Sylva (1986), Galo Ramón (1987), Patricia de la Torre (1989), Andrés Guerrero (1991a, 1991b), Mary Weismantel (1994), Mark Thurner (2000), Emilia Ferraro (2004) o Barry Lyons (2006), entre otros, han señalado que aquellas constituían un campo tupido de relaciones sociales, verticales y horizontales. Todas eran relaciones interconectadas e interdependientes, entre las familias-huasipungo residentes y la jerarquía de la hacienda, entre las mismas unidades precaristas, y entre estas y el campesinado externo (comunero o no) vinculado también al fundo a cambio del acceso a recursos internos.

⁵ Véanse también los trabajos de Cotler (1969), Tullis (1970) o Stein (1985), todos ellos circunscritos al Perú.

Vale la pena considerar que, con frecuencia, las haciendas tenían una superficie lo suficientemente grande como para abarcar diferentes pisos ecológicos. Era habitual, en la antesala de la reforma agraria, que estuvieran enmarcadas en entornos de gran diversidad, por comprender altitudes oscilantes entre los 2000-2500 y los 4000 e incluso los 5000 metros sobre el nivel del mar. Eso facilitó que, con el paso de las generaciones, fuera hilvanándose dentro de las haciendas una red compleja de intercambios entre unos pisos ecológicos y otros. Estos eran intercambios económicos, a través de los flujos de productos que subían y bajaban, pero también simbólicos y rituales, sustentados en una extensa gama de relaciones sociales entre arriba y abajo, muchas de ellas mediante la extensión de vínculos de parentesco. Nada sorprendente, si se consideran los hábitos de las gentes del mundo andino, un mundo complejo y frágil en el que el acceso simultáneo a una multiplicidad de pisos ecológicos constituyó históricamente una herramienta adaptativa desde el punto de vista de la reproducción social y de la sostenibilidad de los agroecosistemas (Murra 1975; Salomon 1980).

Paternalismo, economía moral y hegemonía

Una pregunta insoslayable es cómo fue posible que funcionara durante más de trescientos años el régimen de hacienda. Otra de igual calado: ¿cómo se liquidó ese mundo en el transcurso de unas pocas décadas durante la segunda mitad del siglo xx? Conceptualizándolas en términos de campo de fuerzas sociales, ambas interrogantes remiten a la cuestión del poder, la hegemonía y la resistencia, que entrelazan y dan coherencia a la economía moral en la que descansaba la lógica del funcionamiento del universo hacendatario.⁶

Uno de los lugares comunes usados para describir a la élite terrateniente en su etapa crepuscular es su paternalismo, que constituye la otra cara de un uso discrecional de la violencia física como herramienta de

⁶ Tomo 'economía moral' en la acepción original que le dio Edward Palmer Thompson (1971), al explicar el comportamiento popular en los motines de subsistencia de la Inglaterra del siglo xviii. Según Thompson, las clases menesterosas articulaban respuestas ante la violación de un consenso social que obligaba a las autoridades a mantener una adecuada distribución de alimentos en tiempos de crisis, y bautizó este consenso como la 'economía moral de la multitud'. Esa idea de 'consenso social' o de 'pacto de reciprocidad asimétrica' es la que *de facto* animó a James Scott

coerción y control social. Las actitudes de corte paternalista deben entenderse, también, como engarzadas al sistema republicano de gobierno de poblaciones. El Estado trasladó a unos individuos particulares –los señores de la tierra– la administración de unos sujetos-otros –la población quichua dependiente de sus vínculos con las haciendas–, invisibilizados e inaudibles por ese Estado que los excluía. Nos hallamos ante un proceso hegemónico de larga duración, que cristalizó en forma de un sistema social también racializado, denominado ‘gamonalismo’ (Ibarra 2002).

Hablar de gamonalismo implica ir más allá de los lindes de la hacienda y contemplar cómo esta se articulaba jerárquicamente con los niveles parroquiales y cantonales de la dominación étnica. Todavía hoy, el paisaje de numerosas parroquias del callejón interandino refleja los orígenes neocoloniales de la distribución espacial de las antiguas parcialidades indígenas: alrededor de los pueblos, otrora núcleos del poder local blanco-mestizo, se desparraman hacia arriba las comunidades secularmente tributarias de aquellos. El dominio y la explotación sobre estas eran ejercidos por la tríada del poder gamonal: el párroco (representante de la Iglesia), el teniente político (representante del Estado) y los terratenientes locales. Además, se encontraba la población blanco-mestiza del lugar (agricultores, comerciantes y prestamistas). Esta, como las otras, se beneficiaba de sus relaciones de dominación con unos sectores subalternos –mujeres y hombres indígenas– racializados como inferiores y dependientes en muchos sentidos (económicos, rituales, simbólicos y sociales) de sus relaciones de intercambio desigual con el pueblo, centro de su universo vital. Dentro de ese orden social, que se mantuvo hasta los años setenta del siglo pasado, el pilar básico era la hacienda. De ahí que fuera trascendente la imagen del terrateniente y su proyección sobre los campesinos sometidos a su jurisdicción. Se trataba de una figura benefactora recubierta de atributos paternalistas y, al tiempo, juez implacable que aplicaba justicia sobre la peonada. La coerción era parte de la vida cotidiana en las haciendas, aunque la violencia de unos y la aquiescencia de otros constituían relaciones complementarias (Lyons 2001, 2006).

(1976) a aplicar el concepto de ‘economía moral’ al campesinado en contextos contemporáneos de desarrollo y es el sentido que le doy en este trabajo.

El paternalismo servía de anclaje ideológico de la dominación. Suponía la expresión máxima de las obligaciones redistributivas (también protectoras) que revestía el rol de patrón. Si bien el terrateniente se aseguraba la disponibilidad de la mano de obra necesaria para la hacienda, al establecer relaciones de producción precarias con el campesinado indígena, ello también constituía parte de una economía moral mucho más compleja en la que todas sus partes estaban entrelazadas por vínculos de dependencia mutua. La hacienda dependía del aporte, en forma de trabajo, de los precaristas, mientras estos dependían de la hacienda para asegurar su reproducción como unidades domésticas. Esta última dependencia iba más allá del usufructo del lote de tierra de la familia huasipunguera, pues incluía mecanismos redistributivos tan importantes como los ‘socorros’ y los ‘suplidos’.⁷ Guerrero (1991a) muestra cómo, en connivencia con sus criterios rentabilistas, a los patrones se les presentaban en este punto dos opciones. La primera era mezquinar las entregas (ser un ‘mal patrón’), lo cual desataba respuestas más contundentes de resistencia por parte de la peonada o desencadenaba el abandono de la hacienda. La segunda opción consistía en distribuir con base en un elemental cálculo del costo de oportunidad, es decir, intentar controlar más las dádivas de productos remuneradores en función de la coyuntura de precios. Con todo, visto desde la larga duración, el asunto prioritario era mantener la continuidad de la mano de obra.

Frente al paternalismo estaba la estructura de poder, más o menos compleja (dependiendo de la envergadura del fundo, tanto en número de hectáreas como de campesinos asentados), que organizaba las tareas, velaba por mantener el orden y aplicaba las sanciones (figura 7.1). Por debajo de la figura del patrón-propietario, existía una cadena de mando que incluía, de arriba a abajo, al posible arrendatario y al administrador, a los mayordomos y a los mayores (también llamados *kipus*). Estos últimos eran huasipungueros con estatus que debían ordenar la fuerza de trabajo para que cumpliera las tareas asignadas en el día a día.

⁷ Los ‘suplidos’ obedecían a una petición elevada a la jerarquía de la hacienda a fin de afrontar una emergencia económica: se trataba de entregas individuales de bienes o dinero del patrón, el arrendatario o el mayordomo a solicitud del campesinado. Los ‘socorros’ eran redistribuciones (en bienes o dinero) al conjunto de los huasipungueros de la hacienda en fechas claves para el calendario agrícola y ritual (San Juan, San Pedro, Finados). Sobre la importancia de aquellas ceremonias festivas, véase Guerrero (1991a, 126-127) y Lyons (2006, 101-102).

Tal jerarquía constituía una pieza nodal para que funcionaran las redes sociales internas y se regularan los mecanismos de redistribución y de reciprocidad asimétrica que se activaban verticalmente, por un lado, y de reciprocidad horizontal –entre los huasipungueros–, por otro.

El mundo de la hacienda estaba salpicado por múltiples y permanentes conflictos. El más estructurante, sin duda, lo constituía la fricción de los intereses de los terratenientes con los intereses cruzados del campesinado, que pretendía acceder a más recursos para el consumo doméstico y otras necesidades sociales. Conflictos, con todo, circunscritos a un escenario de corte hegemónico que permitía anclar la dominación y enmarcar el margen de acción de los subalternos dentro de los límites de ese andamiaje ideológico presidido por la figura paternal y autoritaria del patrón.

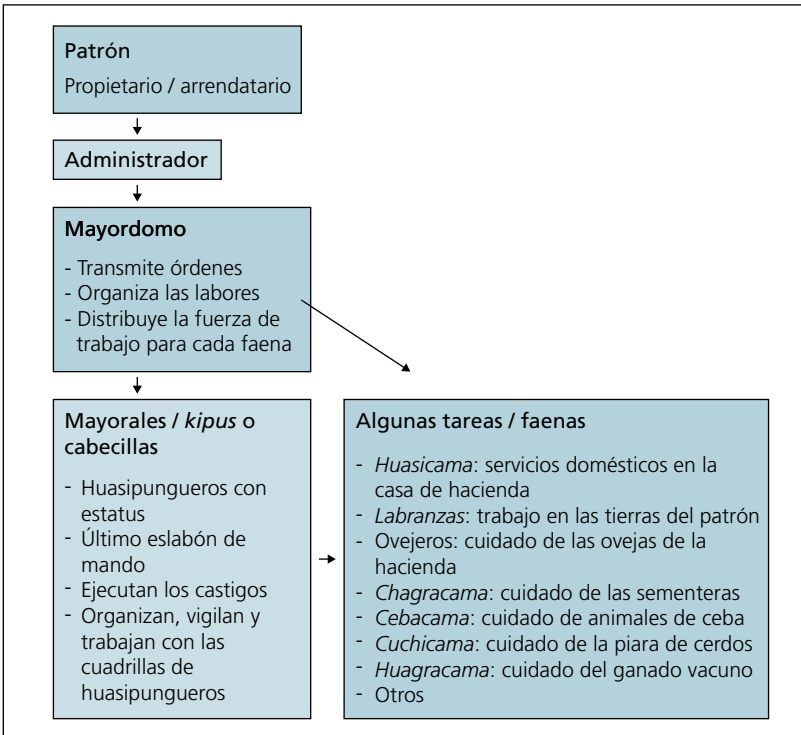


Figura 7.1. Esquema de mando en una hacienda-tipo de los Andes del Ecuador a inicios de 1960

La noción gramsciana de hegemonía es una buena herramienta para abordar las peculiaridades del régimen de hacienda como sistema de dominación. Según Gramsci (2006, 16), la hegemonía debe ser entendida como una forma de ejercicio del poder de los dominadores sobre los subalternos que implica establecer un complejo equilibrio entre el consenso y la coerción. Así, las relaciones entre dominadores y subalternos constituyen un espacio –un campo de fuerzas– en permanente disputa, en el que los conflictos de intereses se dirimen con base en diversas combinaciones de coerción y asenso (Crehan 2004; Mitchell 1990). William Roseberry (1994) prefiere hablar de ‘proceso hegemónico’, e incorpora una dimensión temporal para entender el consentimiento y, sobre todo, pensar la lucha y las formas que esta adopta en el transcurso del tiempo. A mi modo de ver, este es el marco conceptual en que mejor encaja el amplio abanico de posibilidades de interacción entre los grupos subordinados y los dominantes: desde las estrategias cotidianas de resistencia (Scott 1986) hasta la violencia, pasando por todas las formas imaginables de alcanzar consensos en el marco general de una economía moral como la característica del régimen de hacienda.

Resistencia y cambio

Trataré de anudar, antes de proseguir, algunos cabos que hasta aquí han quedado sueltos. Hay que aproximarse a la realidad poliédrica del mundo de la hacienda desde prismas diferentes y complementarios. En primer lugar, desde la óptica de la economía política, implica referirse a una forma de producción peculiar, articuladora de diferentes tipos de relaciones de producción en su interior y en su vinculación con el exterior. En segundo lugar, desde la mirada del conjunto de la formación social en la que se inserta, forma parte de un particular sistema de administración de poblaciones, y cada hacienda constituye un campo social específico de gran densidad relacional. Por último, desde el punto de vista de la larga duración, el régimen de hacienda está orgánicamente imbricado a un proceso hegemónico complejo y exitoso, en la medida en que ha calado los mundos de los sentidos comunes seculares y condicionado el reacomodo de los actores sociales implicados y sus respuestas a las diferentes coyunturas históricas. Tales miradas dicen mucho sobre

su estabilidad y aparentemente poco sobre los elementos facilitadores del cambio que precipitó su final. Por eso discutiré aquí dos cuestiones relacionadas con esto: la resistencia en el marco de la dominación hacendataria y el papel de los intelectuales orgánicos en el declive final del régimen de hacienda.

En relación con el primer punto, es interesante el énfasis que da Scott (1986) a las resistencias cotidianas de los grupos subalternos en las formaciones agrarias, pues visibiliza la insurgencia campesina ‘de baja intensidad’ que solía pasar inadvertida en muchas investigaciones. De ahí la importancia de fijar la atención en la praxis diaria del campesinado y en sus destrezas de ‘estira y afloja’ con los terratenientes. Esas destrezas, encajadas dentro de la lógica de la economía moral de la hacienda, forman parte de ese ‘pacto conflictivo’ alrededor de la reciprocidad asimétrica siempre en disputa y negociación. Los ejemplos empíricos de este tipo son abundantes en el mundo andino. Es común constatar que si el patrón no respetaba la economía moral redistributiva, que incumpliera sus responsabilidades consuetudinarias generaba malestar. No solamente eso, sino que en la capitalización de muchas haciendas aparece recurrentemente la idea de que los patrones ‘modernos’ rompían con sus obligaciones para con ‘sus’ precaristas, lo cual causaba tensiones y conflictos de intensidad variable.⁸ De todos modos, una cosa es la crispación de la conflictividad, así como la reivindicación del ‘viejo orden’ –contraponiendo a menudo una imagen idealizada del ‘buen patrón’ frente a la del ‘mal patrón’ (el ‘modernizante’)–, y otra la efervescencia organizativa contra la misma existencia de las haciendas que se generalizó en el callejón interandino ecuatoriano ya puesto en marcha el proceso reformista. En este punto, retomo las preguntas que formulé anteriormente: ¿Cómo fue posible semejante cataclismo en tan corto periodo? ¿Qué papel jugó en ese tránsito la incompatibilidad de las normas de la vieja economía moral con las del avance de un marco relacional que cuestionaba la lógica de los sistemas tradicionales? ¿Cuáles fueron las claves que facilitaron que se articularan espacios sociopolíticos sobre los

⁸ Véase, para el caso ecuatoriano, Korovkin (2002, 118-120), Lyons (2006, 125-144) o Thurner (2000). Para Bolivia, resulta muy esclarecedor el trabajo de Langer (1985) sobre Chuquisaca. Asimismo, para el Perú son ineludibles las referencias a Martínez Alier (1977), Smith (1989) o Gascón (2017), entre otros.

que construir un andamiaje organizativo capaz de poner en jaque la continuidad del régimen terrateniente?

Entender cómo se gestó un sector de intelectuales orgánicos en el mundo indígena es fundamental, pues permitió transformar a los sectores precaristas de las haciendas en un sujeto colectivo con capacidad para elevar sus demandas (por definición locales) a la esfera pública, e impulsar al incipiente movimiento indígena hacia la primera plana de la política nacional. De acuerdo con Gramsci (2006), esos intelectuales son agentes de cambio y de generación de discursos en la medida en que tienen ligazones estructurales (orgánicas) con un sector social determinado (Rappaport 2005, 10-11). En el tránsito de un grupo 'en sí' a un grupo 'para sí', es cuando este alumbra a sus propios intelectuales orgánicos, motores de la conciencia de los colectivos sociales y ejes para vertebrar discursos contrahegemónicos.⁹ Su papel en los procesos de cambio social es central, ya que dan coherencia y sentido a las demandas particulares y fragmentarias de los grupos subalternos a quienes están ligados.

En las dinámicas abiertas en los Andes ecuatorianos por las luchas agrarias, una de las claves del punto y final del régimen gamonal fue la formación de una élite intelectual indígena capaz de establecer vínculos entre comunidades, asociaciones y cooperativas de productores, de consolidar las bases del entramado organizativo dentro y fuera de las haciendas, y de construir alianzas con otros sectores posicionados en contra de las prerrogativas de los terratenientes. Desde la perspectiva del devenir posterior del movimiento indígena, esta es una cuestión capital, pues, para que emerjan y se politicen los movimientos étnicos, tienen que existir redes transcomunitarias que permitan ir más allá de las identidades locales y construir imaginarios de un 'nosotros' colectivo indígena (Yashar 2005). No fue automático ni necesariamente rápido que se asentara y se difundiera un discurso contrahegemónico entre precaristas y comuneros.

⁹ La distinción entre 'en sí' y 'para sí' es un ítem clásico del marxismo. Arranca de las reflexiones de Marx cuando distinguía entre la existencia objetivable de la clase ('clase en sí') y la conciencia de su posición y su situación histórica ('clase para sí') (Marx 1974, 257). En el caso que nos ocupa, eludo hablar del mundo indígena en términos de 'clase', dada su enorme heterogeneidad interna. Me limito a calificarlo de 'grupo' o 'sector' social en tanto constituye un bloque importante de la sociedad andina históricamente racializado como inferior, y que ha sido capaz de armar un andamiaje organizativo con capacidad de articular, en determinados momentos, su acción colectiva, a pesar de las contradicciones de clase existentes en su seno.

Tal discurso se fundamentó, en última instancia, en la constatación empírica de la ruptura del juego de responsabilidades y obligaciones que los patrones detentaban en el viejo sistema de dominación.

La disolución de la hacienda en Toacazo

El punto de partida es la estructura agraria de Toacazo en torno a 1960, pocos años antes de la llegada de la primera reforma agraria. Se trata del capítulo final de una larga historia que se inició con la composición de haciendas entre los siglos XVII y XVIII. En 1696 hizo allí acto de presencia la Compañía de Jesús, cuyos dominios se extendieron a lo largo de una porción muy elevada del territorio que hoy conforma esta parroquia. Esa gran hacienda, de nombre Cotopilaló, fue a parar, tras la expulsión de los jesuitas (1767), a manos de la Junta de Temporalidades de la Real Audiencia de Quito. Esta institución la arrendó hasta que, en 1834, recién constituida la República, fue subastada a retazos y adquirida por los arrendatarios que la gestionaban. A ese primer desmembramiento le siguieron otros, generación tras generación, hasta llegar a los últimos jirones de aquel gran fundo –las haciendas existentes mediado el siglo XX–, cuyos propietarios tuvieron que afrontar el proceso reformista.

Hasta los inicios de los sesenta, la historia de la población indígena de Toacazo estaba totalmente ligada al régimen de hacienda: solo existía una de las comunidades actuales. Los grandes páramos que se extendían por las tierras altas de la parroquia eran propiedad de un puñado de terratenientes que ejercían los mecanismos de dominación propios de la época. Sin ser tan vastas como en otras zonas de la Sierra central, esas haciendas eran de extensión variable: oscilaban entre las 150 y las 3200 hectáreas. Por lo general, su rentabilidad era escasa en términos económicos, no así el rol simbólico y la concentración de poder que llegaron a acumular sus titulares o sus arrendatarios. Más allá del cultivo de cereal, papas, cebada, y de la extracción de rentas a los precaristas, las posibilidades de llevar adelante un proceso de modernización convencional eran exiguas en unos contextos tan marginales desde la óptica del capitalismo desarrollista de entonces.

En la antesala de la reforma agraria

Toacazo constituye un ente parroquial ubicado sobre un gradiente de pisos ecológicos de elevada altitud: el pueblo, en la parte más baja, está a 3170 metros sobre el nivel del mar, mientras que las haciendas analizadas ocupaban las zonas altas, de los 3300 a los 4200 metros de altitud. Ello no impidió que a partir de los años cincuenta se asistiera a los primeros intentos de asalariar las relaciones de producción y de aplicar nuevas tecnologías (mecanización y uso de fertilizantes químicos), aunque de manera limitada a las partes más aptas de las grandes fincas. Para calibrar mejor su naturaleza, vale la pena recordar la tipología elaborada por Rafael Baraona (CIDA 1965) sobre la variabilidad del latifundio norandino de aquel entonces:

- a. El ‘sistema tradicional *infra* o *infra* tradicional’ (haciendas asediadas por las comunidades externas aledañas), en donde la capacidad del terrateniente se reducía a recaudar renta, no desarrollando prácticamente actividades empresariales, y la fuerza de trabajo por cuenta de la empresa se limitaba a mantener un sistema administrativo destinado a la recaudación.
- b. Las ‘haciendas tradicionales en desintegración’ (asedio interno), modelo en que la empresa patronal era casi inoperante por la presión interna que ejercían los huasipungueros y otros precaristas del fundo. Este tipo, muy común entre las heredades pertenecientes a instituciones civiles o eclesiásticas, generaba un aumento de la población de las haciendas, ya fuera ‘por crecimiento vegetativo, como por encontrarse en condiciones propicias para albergar campesinos desarraigados’.
- c. Las ‘haciendas modernas emergentes’, aquellas en las que la empresa patronal tenía mayor grado de desarrollo: su relación con las comunidades minifundistas del exterior se limitaba a que estas constituían una fuente de mano de obra estacional, las relaciones salariales eran las dominantes, la renta en trabajo estaba en extinción y la gestión empresarial era central.
- d. Las ‘haciendas tradicionales corrientes’, en las que se constataba la coexistencia de varias situaciones simultáneas: partes asediadas por huasipungueros, sectores cercados por comunidades externas (pero

dependientes) a la hacienda y, al tiempo, impulso a un proceso más o menos importante de modernización llevado directamente por el propietario en las zonas más aptas de la finca. Este modelo podía inducir el desarrollo unilateral en paralelo de cualquiera de esos escenarios. Tal sistema presentaba, como es lógico, el mayor número de ejemplos (CIDA 1965, 56-58).

Si se aplica la clasificación de Baraona a la casuística de Toacazo (tabla 7.1), no existía en la zona ninguna hacienda ‘moderna emergente’ (tipo C), lo cual es lógico de acuerdo con los desafíos que imponía la altitud. Todas las grandes propiedades entraban en alguna de las categorías que englobaban a los fundos ‘tradicionales’ (a excepción del tipo A, por la práctica inexistencia de comunas libres): básicamente las que se hallaban

Tabla 7.1. Tipología de las haciendas de Toacazo en 1960

Nombre de la hacienda	Superficie (ha)	Altitud máxima (M) y mínima (m)	Tipología Baraona
Razuyacu- Cotopilaló	3 211	M: 3 800 m: 3 335	B/D
San Carlos	735	M: 3 600 m: 3 500	D
San Bartolo	512	M: 3 762 m: 3 405	D
Yanahurco Chico	229	M: 3 700 m: 3 461	B
Yanahurco Grande	2 300	M: 4 200 m: 3 700	B
Quillusillín	412	M: 3 725 m: 3 275	B
La Moya-San Francisco-La Providencia	1 132	M: 4 000 m: 2 983	D
Chisulchi	350	M: 3 950 m: 3 300	B
Chizaló	150	M: 3 600 m: 3 000	D

Fuente: Martínez Valle (1984); Unocanc (1999).

Nota: Los datos corresponden a estimaciones que he hecho sobre el terreno y a las fichas de la Dirección Nacional de Avalúos y Catastros.

ya en vías de disolución a causa del asedio interno (tipo B), y las que respondían a una multiplicidad de situaciones (tipo D), incluyendo los intentos del propietario por consolidar un enclave capitalizado rentable y viable. De entre estas últimas, algunas sobrevivieron retaceadas, mientras que la mayoría cedió ante la presión campesina y desaparecieron como haciendas (tabla 7.2).

La Ley de Reforma Agraria de 1964 se centró en eliminar la forma huasipungo de trabajo y, secundariamente, en afectar predios propiedad del Estado y de la Iglesia. En Toacazo, como en el conjunto de la Sierra, esa transmisión de huasipungos se saldó con un balance modesto: salvo dos excepciones, los lotes afectados no llegaban al 15 % de la superficie de los latifundios. Los datos (tabla 7.2) indican, además, que la diferencia de tamaño entre las parcelas otorgadas era notable (entre 4 y casi 11 hectáreas), lo cual induce a pensar que la reforma sancionó una situación de acceso desigual a la tierra, que arrancaba de la posición relativa que cada unidad mantenía dentro de las haciendas. Lejos de aliviar la presión sobre el sistema, esta entrega limitada reavivó el combate por lo que quedaba –que era mucho– de las grandes

Tabla 7.2. Entrega de lotes en 1965 y destino final de las haciendas de Toacazo

Nombre de la hacienda	Precaristas asentados	Hectáreas entregadas	% total hacienda	Lote medio (ha)	Final del proceso
Razuyacu-Cotopilaló	57	470,5	14,65	8,2	Razuyacu se reconvirtió Cotopilaló se redistribuyó
San Carlos	10	106,2	14,4	10,6	Redistribuida (1984)
San Bartolo	14	59,5	11,5	4,2	Redistribuida (1983)
Yanahurco Chico	6	15,0	6,5	2,5	Redistribuida (1986)
Yanahurco Grande					Redistribuida (1980)
Quillusillín	13	141,8	34,4	10,9	Vendida al campesinado
La Moya-San Francisco	24	162,2	14,3	6,7	Vendida al campesinado
Chisulchi	9	36,0	10,3	4,0	Vendida al campesinado
Chizaló	7	38,6	25,7	5,5	Modernizadas 50 ha y vendido el resto

Nota: Los datos que contiene la tabla pertenecen a los expedientes de las haciendas mencionadas y que estaban en los archivos no publicados del Ierac.

heredades. En síntesis, a la crisis terminal del régimen de hacienda le siguieron dos etapas que se imbricaron sin solución de continuidad: la abolición del huasipungo (ley de 1964) y el asalto ulterior, amparado en la ley de 1973, a las grandes propiedades resistentes. Un proceso complejo que en Toacazo se vehiculó por medio de una red de organizaciones de base indígena-campesinas posteriormente federadas en la Unocanc.

Las mayores haciendas de Toacazo pertenecían a instituciones que, como la Universidad Central del Ecuador (Yanahurco Grande) o la Arquidiócesis de Quito (Razuyacu-Cotopilaló), ejercían como terratenientes absentistas preocupados únicamente por obtener renta. Dejaban la explotación de los predios y de las familias precaristas en manos de arrendatarios de procedencia pueblerina, que ejercían como verdaderos gamonales. Eran, además, las haciendas que albergaban la mayor población huasipunguera de la zona, por lo que tuvieron que enfrentar una situación de asedio interno que las condujo al colapso una vez hechas efectivas, por insuficientes, las primeras entregas de huasipungos. En los demás casos, y a pesar de que la presión demográfica era mucho más liviana, la lucha del campesinado, apoyada por plataformas políticamente reconocidas como la FEI y mediada por el Ierac, logró terminar con el monopolio oligárquico de los señores de la tierra, aunque en un lapso a veces dilatado por décadas.

Vías de lucha y de disolución hacendaria

Yanahurco Grande constituye un ejemplo representativo de la situación de las haciendas ‘tradicionales’ asediadas por su propia población residente (categoría B de Baraona). Ese gran fundo (2300 hectáreas), el más alto de la zona (entre los 3700 y los 4200 metros de altitud) y el que contaba con mayor número de huasipungueros,¹⁰ pasó a manos de la Universidad Central del Ecuador en virtud de las últimas voluntades (1930) de su anterior propietario, un filántropo (Alejandro Gallo) que

¹⁰ Sabemos que en 1969 fueron censadas allí 403 personas, 174 ‘cónyuges’ y 229 ‘hijos’ (87 unidades familiares), que la entrega de lotes alcanzó a 131 campesinos al final de la reforma agraria (1979) y que los testimonios orales coinciden en afirmar que en la época de la universidad (antes de 1969) había 34 titulares. Eso sugiere que terminaron beneficiándose del reparto los antiguos

legó a la institución un conjunto numeroso de haciendas. Dado el absentismo recurrente de la universidad, el arrendatario de turno desempeñaba las funciones de patrón, y ejercía su poder a través de las figuras del mayordomo y el mayoral. Los mayordomos eran mestizos pueblerinos que organizaban las tareas y mandaban al mayoral –siempre indígena, un huasipunguero con estatus– incluso para aplicar castigos físicos al resto de la peonada. Los mayordomos eran también quienes, a instancias del arrendatario, coordinaban la rotación de la mano de obra. Una de las características de la administración de Yanahurco, en la medida en que formaba parte de un complejo de varios latifundios, es que el campesinado circulaba por las diferentes estancias desempeñando labores en función de las necesidades estacionales de las tareas a ejecutar.

Con el traspaso de esas propiedades a la institución académica y el inicio de su política de arriendo, las relaciones entre indígenas y patrones cambiaron de manera significativa. El dominio que ejercían los nuevos arrendatarios fue tremendamente despótico, pues no pagaban sueldos, cobraban por derechos de pastoreo y agua, y no cumplían con los deberes propios de este sistema. En esta etapa “ya no se celebraban fiestas, elementos emblemáticos de la redistribución y cultura tradicional gamonal”, a la vez que “se acabaron otras formas de redistribución tales como facilitar comida para las faenas de la cosecha” (Kaltmeier 2008, 23). Este fin de las formas de redistribución asimétrica vino acom-



Figura 7.2. Panorámica de Yanahurco Grande, prototipo de las exhaciendas tradicionales. Víctor Bretón, 2019.

huasipungueros más los sucesivos ‘arrimados’ (nombre con el que se conoce en la zona a la cohorte de hijos del huasipunguero titular).

pañado, además, de maltratos físicos y abusos de todo tipo sobre la población precarista.¹¹ La tensión llegó a su cénit a finales de 1969, cuando los campesinos ocuparon las dependencias de la hacienda, ahorcaron a un perro en la puerta del camino que daba acceso a la propiedad e impidieron, durante años, que el arrendatario pudiera sacar ningún provecho. Eso forzó una redistribución que, no obstante, tardaría aún más de una década en hacerse efectiva.

Ello no hubiera sido posible, sin embargo, sin las alianzas externas que los yanahurquinos fueron trabando, en especial con activistas de izquierda que indujeron nuevas estrategias de lucha. Dado el punto de partida, que no era otro que el de una población dispersa de campesinos –mayoritariamente quichuahablantes monolingües– alejada de los centros urbanos, la posibilidad de articular una táctica concertada de enfrentamiento con la estructura de poder de la hacienda vino de la confluencia de dos factores. El primero fue la presencia en la zona desde antiguo de cuadros de la FEI y el segundo, la rotación de la fuerza de trabajo por todo el complejo latifundista heredado de Gallo Almeida. Eso facilitaba la comunicación, el intercambio de impresiones e incluso, a veces, la sincronización de las actuaciones de la gente campesina. Para concretar esto, se desplegaron dos tipos de maniobras simultáneas. De un lado, la ocupación efectiva de Yanahurco, tras el episodio simbólico del ahorcamiento del perro, que dejó la hacienda bajo el control de los precaristas. De otro, mantener una vía legalista que buscaba, amparándose en el apoyo del aparato de la FEI, demandar que se cumpliera la legislación vigente (las disposiciones de reforma agraria). Así se explica el celo en seguir los pasos preceptivos para conseguir el reconocimiento jurídico de la comuna, que se hizo efectivo en 1970.

¹¹ En Yanahurco son numerosas las referencias a los maltratos. Resultan especialmente duras las descripciones de la impunidad de los mayordomos en lo que a las agresiones sexuales se refiere. De ahí la distinción que los relatos orales establecen entre el tiempo de la Universidad Central, época de incumplimientos y vejaciones, y la etapa precedente de Gallo Almeida, revestida de los atributos del ‘buen padre’ que asumía las obligaciones de la economía moral hacendataria. Es obvio que, dada la fecha de su muerte (1930), las descripciones reportadas tres cuartos de siglo después son recreaciones cinceladas por el paso del tiempo. Recreaciones idealizadas que contraponen la imagen del terrateniente cumplidor, generoso con socorros y suplidos, al recuerdo de los soberbios arrendatarios y de los rácanos administradores que le sucedieron.

Desde los años setenta, otro insumo importante fueron los alfabetizadores del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).¹² En Toacazo había un grupo de unos 15 militantes jóvenes que trabajaron, también en Yanahurco, enseñando a leer y escribir en las comunidades. La gente, al parecer, estaba deseosa de aprender y ellos aprovechaban para hacer labores de ideologización y concienciación política. Operaron en la clandestinidad en los últimos años de la dictadura y, con la llegada de la democracia (1979), salieron a la luz pública. Con el paso de los años, en medio de la eclosión de agencias de desarrollo privadas que promovían proyectos de todo tipo, la presencia de ese grupo fue perdiendo fuerza hasta diluirse. En cualquier caso, en contextos como el de Yanahurco, su quehacer empujó y reforzó la movilización política que las comunidades emprendieron en la fase final del proceso reformista.

A pesar del asesoramiento y las sinergias creadas entre los comuneros, los activistas de la FEI y los alfabetizadores, el litigio por la reversión de Yanahurco no se resolvió hasta 1980. En marzo de ese año se adjudicó a la comuna un lote de terreno de 1513 hectáreas. La idea original era sentar las bases para un manejo de corte empresarial-comunitario potencialmente viable a medio plazo. Por lo demás, la estructura del reparto del resto de la finca continuó sancionando la diferenciación interna preexistente (tabla 7.3). Más de un tercio de los exhuasipungueros (el 34,3 %) recibió unidades inferiores a una hectárea (el 8,2 % de la tierra entregada); el 58 % fue dotado con lotes entre 1 y 5 ha (con el 49,7 % de la superficie), y solo el 7,63 % accedió a piezas de mayor extensión (el 42,10 % del total). Tras la legalización, la gran parcela de 1513 hectáreas entregada en concepto de tierras comunales fue repartida y usufructuada individualmente por los campesinos. Así dieron salida al problema de los arrimados de segunda generación que veían imposibilitado hasta entonces acceder un pedazo de tierra.

El caso de la hacienda Yanahurco ilustra algunos de los tópicos recurrentes en los demás procesos de asedio y liquidación del régimen de

¹² El MIR, nacido en Chile, llegó a Ecuador bajo la influencia de los exiliados chilenos tras el golpe de Estado de Pinochet (1973), aunque era totalmente autónomo y adaptado a la realidad ecuatoriana. En el medio rural, su estrategia fue la alfabetización basada en la metodología emancipadora de Paulo Freire.

hacienda. El peso de la presión interna del campesinado dependiente de los fundos; la articulación de un discurso de una cierta ‘nostalgia’ por los ‘buenos’ patrones de antaño (opuestos, en esas narrativas, a los arrendatarios que no respetaban los principios de la economía moral hacendaria), y la impronta de abogados y militantes de las plataformas de izquierda salpican las historias de cada una de las haciendas en su fase terminal. Hubo casos, como el del fundo San Carlos, en los que el detonante del conflicto fue la intención del propietario de introducir cultivos comerciales (en esta ocasión piretro), mecanización y una lógica salarial en las relaciones de producción. Este elemento también fue determinante en la vecina hacienda San Bartolo. En ambos ejemplos, nuevamente agentes de la FEI hicieron de puente entre unos y otros dirigentes. Además, asesoraron sobre la mejor forma de ganar el pulso contra los propietarios: manejar la doble vía de la huelga de brazos caídos o sabotear las labores de cosecha y, a la vez,

Tabla 7.3. Reparto desigual de parcelas en dos haciendas de Toacazo, 1965 y 1980

Hacienda Razuyacu-Cotopilaló (1965): entrega de huasipungos (ha)	Lotes	%	Hectáreas	%
De 0 a 2	10	17,54	6,64	1,41
De 2 a 5	8	14,04	25,38	5,39
De 5 a 10	18	31,58	136,26	28,97
De 10 a 15	12	21,05	148,75	31,62
De 15 a 20	9	15,79	153,43	32,61
Total	57	100,00	470,46	100,00

Hacienda Yanahurco Grande (1980): redistribución final de parcelas (ha)	Lotes	%	Hectáreas	%
De 0 a 1	45	34,35	28,87	8,23
De 1 a 2	36	27,49	52,76	15,05
De 2 a 5	40	30,53	121,40	34,62
De 5 a 10	7	5,34	49,44	14,10
Más de 10	3	2,29	98,21	28,00
Total	131	100,00	350,68	100,00

Nota: Los datos que contiene la tabla provienen de los expedientes de las haciendas mencionadas; reposaban en los archivos inéditos del Ierac.

constituirse en organización con personería jurídica (cooperativa en San Carlos y sindicato en San Bartolo) para convertirse en sujetos de derecho frente al Estado y forzar la intervención del Ierac, tras una primera entrega de huasipungos insuficiente y desigual.

Entre las calificadas por Baraona como ‘haciendas tradicionales corrientes’, la Iglesia jugó en Toacazo un papel clave en su transformación. Tras siglos de desempeñar un rol preponderante para mantener el régimen gamonal, recordemos cómo los nuevos aires de cambio que tomaron cuerpo en la teología de la liberación prendieron en un sector importante de la jerarquía católica. Cuando se aplicó la Ley de Reforma Agraria de 1964, y como venía siendo habitual, se entregaron los huasipungos en Razuyacu-Cotopilaló (3211 hectáreas propiedad de la Arquidiócesis de Quito, un híbrido entre las categorías B y D de Baraona), y se respetó la diferenciación interna previa (tabla 7.3). A partir de unas disparidades en extensiones (y calidades) muy importantes (frente a 10 lotes menores de dos hectáreas, otros nueve entre 15 y 20), la Curia y el Ierac sancionaron esa distribución asimétrica. Lejos de llevar a cabo un reparto igualitario, además, el proceso de reforma agraria frenó las posibilidades de que los miembros jóvenes de la comunidad accedieran a nuevas tierras. De todas maneras, nos encontramos ante el volumen de adjudicaciones más importante de Toacazo, pues, de los 148 huasipungos cedidos en las haciendas de la parroquia en 1965 (tabla 7.2), 57 (el 38,5 %) correspondían a las posesiones de la Iglesia.

Ya liquidados los huasipungos, la Arquidiócesis de Quito dividió la propiedad en dos haciendas: Cotopilaló y Razuyacu (1546 y 1665 hectáreas, respectivamente). La primera fue transferida a la Diócesis de Ambato y la segunda, a la de Latacunga. Tras la partición, en agosto de 1966, el obispo de Ambato autorizó que los 29 exhuasipungueros de Cotopilaló continuaran pastoreando en los páramos de la hacienda –sobre una extensión de 580 hectáreas–, siempre y cuando prestaran los servicios que requiriera la administración del fundo, los cuales serían remunerados. Lo importante del gesto estriba en que, asumiendo relaciones de producción de carácter salarial, se condicionaba el acceso a los pisos ecológicos más altos (un recurso esencial para las economías campesinas) a cumplir las antiguas tareas que desde siempre devengaron los huasipungueros. Se trató de acomodar así a las nuevas circunstancias la

interdependencia funcional entre las unidades familiares secularmente vinculadas a la hacienda y la gestión patronal de esta, lo cual auguraba un escenario proclive a favorecer las condiciones de producción y reproducción de los antiguos precaristas.¹³

La Diócesis de Ambato entregó Cotopilaló a la administración de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)¹⁴ el 14 de julio de 1971. De la mano de CESA, 1304 hectáreas pasaron a formar parte de una nueva cooperativa (también de nombre Cotopilaló) que debería conducir a la exhacienda hacia un modelo de desarrollo rural eficiente y concebido con criterios de equidad social (una vía campesina, en suma). Se integraron a la cooperativa los exhuasipungueros, y un selecto grupo de aparceros que llevaban allí desde los tiempos en que la hacienda pertenecía a la Arquidiócesis de Quito: en total hasta 67 fundadores. Los arrimados fueron menos favorecidos que los exhuasipungueros ya que accedieron a lotes individuales de un tamaño promedio de 3,3 hectáreas. El trabajo comunal servía para pagar el terreno a una tasa anual de interés del 5 %. Como el precio de la tierra se descontaba de aquel, había quienes podían cancelar con mayor rapidez, incluso utilizando los excedentes de mano de obra de unidades con poca tierra. Es así como se fueron desarrollando, tras la fachada de cooperativa, importantes tendencias hacia el incremento de la desigualdad y la estratificación socioeconómica del campesinado.

Ese proceso acarreó importantes consecuencias. Por un lado, una presión creciente sobre la tierra por parte de la siguiente generación, la gente joven arrimada de Cotopilaló que necesitaba buscar terrenos sobre los que establecerse. Por otro, la tendencia de los socios más acomodados hacia la compra de lotes fuera de la comunidad, con lo cual ampliaron las extensiones de sus antiguos huasipungos y generaron un núcleo de unidades con posibilidades de vincularse exitosamente a los mercados regionales. Tras haber saldado sus deudas con CESA, quienes conformaban la cooperativa se repartieron las tierras laborables en lotes

¹³ El obispo de Latacunga, más conservador que el de Ambato, vendió Razuyacu a un antiguo mayordomo y arrendatario de la hacienda, personaje que acabó por convertirse en el último terrateniente de la parroquia y con quien las comunidades de Toacazo librarían un combate tenaz hasta mediados de los ochenta. Véase Martínez Valle (1984, 143-149) y Bretón (2012, 234-240).

¹⁴ Una de las grandes ONG nacidas al calor de la teología de la liberación.

iguales (de unas 14 hectáreas de extensión por cooperativista). Esos lotes terminaron siendo escriturados individualmente, y quedó como cooperativa solo una pequeña parcela junto a la vieja casa de hacienda y los amplios páramos de cerca de 600 hectáreas.

Desde la perspectiva del fin de siglo, en las áreas de influencia de la cooperativa resultó una estructura agraria muy diferente a la del resto del territorio de Toacazo. Como veremos en el próximo capítulo, nos encontramos ante unidades campesinas con dotaciones de tierras generosas que se habían beneficiado de un importante número de intervenciones en desarrollo. Islas de prosperidad relativa inmersas, sin embargo, en un mar de minifundios, de sobrexplotación de las tierras y de crisis recurrente de reproducción de las economías domésticas. Para conformar ese paisaje desigual, jugó un papel muy importante la inelasticidad en el número de socios (salvo excepciones por viudedad, siempre hombres) en la cooperativa, que era tremendamente rígido (entre 64 y 70). Se impedía partir los lotes y se garantizaba la estabilidad de unas unidades económicamente viables a costa de obstaculizar el acceso a la tierra de las subsiguientes cohortes generacionales. Ahí residía el carácter estratégico de las cooperativas, además de restringir la toma de decisiones a los únicos comuneros residentes con voz y voto en las asambleas: los titulares. Estos últimos, aunque no eran mayoría en términos de la población asentada, pudieron dominar sus organizaciones de base y controlar los hilos de poder de la naciente Unocanc.

CESA construyó junto a la cooperativa un nuevo centro poblado (Planchaloma) y se quedó en la zona casi veinte años (de 1972 a 1991), inyectando insumos de todo tipo (desde mecanización e introducción de semillas mejoradas de papas hasta capacitación). Las condiciones en que CESA podía operar (tierras planas y generosos lotes por campesino) animó a la agencia a experimentar allí una suerte de modelo *farmer* de desarrollo rural. También coadyuvó a formar y consolidar la Unocanc como instancia representativa de todos los grupos indígenas y campesinos que se estaban sacudiendo del yugo de las haciendas. El efecto de lo que estaba sucediendo en Planchaloma, además, atrajo a muchas otras instituciones de cooperación. Todas las ONG que han trabajado en la zona a partir de la reforma agraria concentraron sus inversiones en esta parte del territorio, entre los pisos ecológicos

más bajos situados alrededor del pueblo de Toacazo y las haciendas de mayor altitud. Los efectos de este estado de cosas sobre las estructuras productivas aceleraron los procesos de diferenciación campesina entre las unidades productivas de esa área y las más altas. Las consecuencias, a nivel político, se plasmaron en el afianzamiento de las grandes familias, todas ellas oriundas de lo que fue la hacienda Cotopilaló, que han manejado los hilos de la OSG y, a modo de ícono, en el impacto mediático que tuvo la fulgurante carrera política de Leonidas Iza, hijo de un socio fundador de la cooperativa Cotopilaló y que presidió la Conaie entre 2000 y 2004.¹⁵

Punto y seguido

He querido mostrar en este capítulo de qué manera la reforma agraria sancionó y aceleró unos procesos de diferenciación interna del campesinado quichua que venían de muy atrás, por estar arraigados en las jerarquías internas de las haciendas. En la forma que en cada caso adoptó la liquidación del régimen terrateniente, se encuentran algunas claves explicativas para entender la heterogeneidad de ese mundo subalterno y racializado, así como las peculiaridades de las organizaciones que, nacidas al calor de la lucha por la tierra, acabarán configurando, desde los ochenta, la espina dorsal del movimiento indígena ecuatoriano. Creo que este es un hallazgo destacable, pues, salvo en casos excepcionales, poco se escribe sobre las inequidades y los juegos de poder al íterin de las plataformas étnicas. Otro elemento que hay que subrayar es la vinculación entre la conformación de una élite dirigente indígena y la cuestión agraria en un escenario de enfrentamiento por acceder a la tierra y derribar un sistema de dominación transecular. El resquebrajamiento de ese orden —un régimen de gobierno de poblaciones— fue posible en un contexto en el que el desarrollo del capitalismo periférico indujo a los

¹⁵ Su primo, Segundo Leonidas Iza, en su calidad de presidente del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), fue uno de los jóvenes dirigentes (nació en 1982) con mayor protagonismo en las protestas y manifestaciones de octubre de 2019. El 27 de junio de 2021 accedió a la presidencia de la Conaie, durante la celebración de su VII Congreso Nacional. El suyo es un ejemplo más de una saga familiar, hasta hoy, de dos generaciones de líderes y lideresas cuyo ascenso se inició con el punto de quiebre del régimen de hacienda.

señores de la tierra a adaptarse al momento y vulnerar los fundamentos de la economía moral hacendaria que sustentaba su propia preeminencia como clase.

Sea por parte de algunos propietarios audaces, sea por la de sus arrendatarios o la de los aparceros y subarrendatarios, de los sesenta en adelante se constatan tentativas de ir cambiando las reglas del juego que regían las relaciones entre patronos y precaristas, siempre insertas en un espacio de negociación, en tanto circunscritas a una forma hegemónica de ejercicio del poder. La introducción de maquinaria y de abonos químicos, y muy especialmente el interés por ir asalariando determinadas prestaciones de servicios en las haciendas, señalan una tendencia hacia romper los vínculos orgánicos entre las economías huasipungueras y la gestión patronal del centro de la hacienda. Esto último es interesante porque también permite detectar, en un primer momento del proceso reformista, la intención del campesinado de restaurar el principio nuclear que sustentaba el entramado de la economía moral hacendaria: acceder a los recursos internos del latifundio a cambio de prestaciones de trabajo. Los ejemplos que he examinado muestran que, dado que la primera entrega de huasipungos fue insuficiente desde el punto de vista de garantizar las condiciones de reproducción de las economías campesinas internas, al generar una población excedente *in situ*, era menester refuncionalizar y adaptar esta al modelo de gestión de cada hacienda. Eso podía lograrse reeditando el pacto de recursos por trabajo, o simplemente reduciéndolos a la condición de mano de obra excedentaria cercana y maleable.

En su lucha, el campesinado indígena desplegó diferentes tácticas. En una primera etapa se concentró en la entrega en propiedad de los huasipungos. Tengo la sensación de que, en los imaginarios de muchos precaristas, ello no debía impedir continuar manteniendo, una vez consolidado *de iure* su acceso a la tierra, un tipo de relación estructuralmente similar a la que hasta entonces amparaba su derecho a usufructuar otros recursos estratégicos de la hacienda. Una vez transferidos los huasipungos, la negativa de algunos propietarios a prolongar *sine die* ese estado de cosas, la ruptura del viejo orden del dar y tomar 'de siempre', la introducción de prácticas y formas de hacer 'modernas', así como la influencia de los discursos de la FEI, fueron forjando

Tabla 7.4. Origen hacendatario de las principales organizaciones de base de la Unocanc

Haciendas	Organizaciones de base	Mecanismo de acceso a la tierra
Cotopilaló	- Cooperativa Cotopilaló - Cooperativa Vicente León - Planchaloma - San Ignacio - Wintza	- Entrega de huasipungos - Intervención de CESA
Razuyacu	- Razuyacu Chiguanito - Samana - Cooperativa Corazón - Cooperativa Santa Fe Ilinizas	- Entrega de huasipungos y compra - Compra - Compra - Compra
San Carlos	- Cooperativa San Carlos	- Entrega de huasipungos - Afectación Ierac
San Bartolo	- San Bartolo	- Entrega de huasipungos - Afectación del Ierac
Chisulchi	- Chisulchi Grande - Chisulchi Chico	- Entrega de huasipungos - Compra
Yanahurco Grande	- Yanahurco Grande	- Entrega de huasipungos - Intervención del Ierac
La Moya-San Francisco	- San Francisco - Moya Grande - Moya San Agustín	- Entrega de huasipungos / compra - Entrega de huasipungos / compra - Entrega de huasipungos / compra
Quillusillín	- Quillusillín	- Entrega de huasipungos - Compra
Yanahurco Chico	- Yanahurquito Chico - Yanahurquito San Antonio	- Entrega de huasipungos - Compra

Nota: Los datos que contiene la tabla provienen de los expedientes de las haciendas mencionadas; reposan en los archivos inéditos del Ierac. A su vez, se complementan con observación directa en el campo.

una nueva generación de líderes campesinos que voltearon la mirada más allá de la parroquia e imaginaron lo que durante siglos había sido inimaginable: un mundo sin haciendas ni patrones. Ahí comenzó una segunda fase, más larga y con ritmos diferentes según el caso, en la que se buscaba la reversión total de los predios a favor de los exprecaristas. Ahí empezaron también a cristalizarse, en cada hacienda, las primeras organizaciones de base surgidas de las cenizas del latifundismo. La contrastación de este proceso (tabla 7.4) es muy explícita en las figuras 7.3 y 7.4.

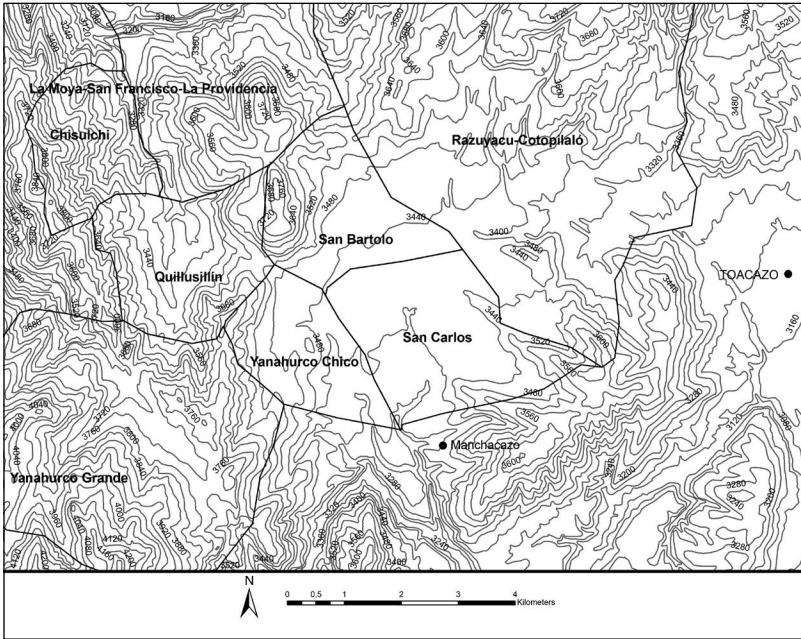


Figura 7.3. Límites aproximados de las grandes haciendas de Toacazo en 1960. Datos del Instituto Cartográfico Militar y georreferencias obtenidas sobre el terreno.

La sombra de la FEI en las tierras altas de Toacazo es muy alargada. Está presente en la articulación de comunidades y sindicatos, así como en su intermediación ante el Ierac para aplicar las leyes de reforma agraria. Y está presente, sobre todo, en las cartas y los oficios de los abogados, en las notas de prensa, y en las oficinas de Quito y Latacunga donde se recibía a aquellos líderes campesinos que salieron en busca de apoyo. Está, en suma, prestando voz a los sin voz, ejerciendo un sofisticado ejercicio de ventriloquia política y brindando plataformas de representación a los, hasta entonces, excluidos de la esfera pública. La influencia de la FEI (y también la de los alfabetizadores del MIR) se hizo patente al superponer dos estrategias paralelas de lucha: por la vía legal, buscando todos los resquicios de la legislación vigente en pos de revertir las haciendas, y al obstaculizar de manera sistemática cuantas labores fuera posible, a fin de forzar a que el propietario liquidara totalmente las tierras.

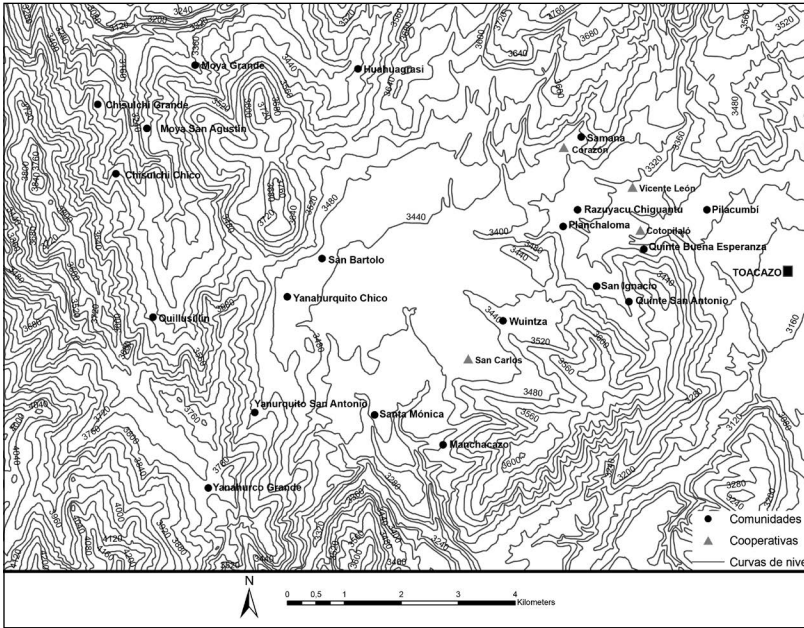


Figura 7.4. Organizaciones de base en las tierras altas de Toacazo en 2000. Datos del Instituto Cartográfico Militar y georreferencias obtenidas sobre el terreno.

Puede deducirse, por una parte, que el papel del Ierac en Toacazo se limitó al de ser una instancia de mediación que sancionaba la aplicación final de la ley. Lo hacía en una situación de relativa debilidad ante la resistencia de los terratenientes y, sin duda, espoleado por el agudizamiento de la cuestión agraria y la presión de las formaciones de izquierda que estaban tras una parte importante de la constitución de organizaciones de primer grado en el medio rural andino. Por otra parte, la reforma agraria no fue nada igualitaria, pues respetó la diferenciación interna preexistente entre el campesinado vinculado a las haciendas. Aquellas unidades que tuvieron la fortuna de caer dentro de las tierras en manos de CESA, por ejemplo, terminaron al final del proceso con mucha más tierra y de mejor calidad que la inmensa mayoría de los exprecaristas. Qué diferente era esa situación de la de las comunas ‘de arriba’ (como Yanahurco), con sus minifundios en pendiente y una presión demográfica en aumento por el empuje de unos arrimados a quienes el Estado,

primero, y el mercado, después, limitó la posibilidad de acceder a un terreno fuera del reducido patrimonio familiar.

Parece claro que el proceso de reforma agraria no supo ni pudo zanjar el problema de la tierra para las generaciones subsiguientes. Desde el primer momento, el campesinado era consciente de que esto constituía un problema al que habría que dar respuesta. En unos casos, sobre todo en las comunidades de mayor altitud, la única posibilidad fue pulverizar los ya de por sí exigüos lotes (vía fragmentación de la herencia), asaltar de manera indiscriminada los páramos (con su consiguiente degradación) o expulsar fuerza de trabajo por medio de la migración estacional a los centros urbanos. En otros, básicamente alrededor del centro neurálgico de Cotopilaló, se urdieron tácticas de expansión familiar por medio de la adquisición de tierras en las haciendas que se iban desmembrando, a menudo con la colaboración de las agencias de desarrollo; eso coadyuvaba a una mayor divergencia entre las áreas que conformaron el territorio de la Unocanc. En esta segunda línea, las cooperativas jugaron un papel clave: no como enclaves de una forma colectiva de manejo de las tierras, como CESA imaginó, sino como una estrategia de blindaje de la propiedad individual. Fue una forma de evitar que se fragmentara el patrimonio, de que se consolidara una élite campesina próspera y se facilitaran procesos de acumulación que permitiesen a las nuevas generaciones expandirse a lo largo de las tierras más fértiles del territorio que iba siendo liberado de las haciendas en descomposición.

Una última nota, para terminar este episodio. El fin de las haciendas vino acompañado de la eclosión de comunas, cooperativas y sindicatos campesinos. Hay que entender la consolidación de esa red organizativa como un recurso estratégico de la población, hasta entonces sometida a las haciendas, para obtener el reconocimiento del Estado, acceder a la intervención de los fundos por parte del Ierac y ser beneficiaria de diferentes servicios públicos (educación, atención sanitaria o tendido eléctrico). Todo ello se gestó en nombre de un discurso campesinista vinculado a las plataformas políticas de izquierda que, solo después de mediada la década de los ochenta y una vez en marcha la organización de segundo grado que las aglutinaba, viró hacia un tono decididamente identitario.

Capítulo 8

Organización indígena y agencias de desarrollo en Toacazo

Vinieron con toda la buena intención, pero no pudieron leer la lectura socio-cultural, socio-económica, socio-lingüística de la zona. Eso es lo que falló y creo que hasta ahora fallan algunos proyectos en este sentido.

—Cecilia Velásquez, lideresa indígena de proyección nacional procedente de la Unocanc

Es sorprendente cómo, a partir de los años del cambio de siglo, numerosos analistas de la cuestión agraria ‘descubrieron’ que se había conformado lo que se denominó una ‘nueva ruralidad’ en América Latina. El acoso al que se sometía a la pequeña producción familiar; el *boom* de la integración vertical y el *agrobusiness*; la feminización de determinados nichos del mercado laboral; el peso de la migración transnacional en las estrategias para reproducir las unidades campesinas; la difuminación de las fronteras entre lo ‘rural’ y lo ‘urbano’, así como formas novedosas de articular la protesta parecían elementos sólidos como para argumentar que se constituyera un ámbito cualitativamente diferente a lo conocido en etapas anteriores (Kay 2009). Enseguida aparecieron voces críticas que cuestionaban hasta qué punto era tan ‘nueva’ la ‘nueva’ ruralidad (Gómez 2001; Teubal 2001; De Grammont 2004). Pese a los esfuerzos por construir un paradigma interpretativo *ad hoc* (Llambí y Pérez 2007), algunas evidencias sugieren que los ‘síntomas’ de esa nueva ruralidad profundizaban tendencias que venían de muy atrás y que derivaban de la lógica del desarrollo del capitalismo avanzado en las formaciones sociales de América Latina.

Desde la perspectiva de las pequeñas unidades domésticas, parece existir un consenso en que la dinámica del capitalismo neoliberal en los países

Este capítulo está basado en el artículo “Tempest in the Andes? Part 2: Peasant Organization and Development Agencies in Cotopaxi (Ecuador)” publicado en 2015 en el *Journal of Agrarian Change* 15 (2).

de la región ha profundizado su mercantilización y su dependencia del mercado. Esto ha agudizado la descampesinización o la semiproletarización de su fuerza de trabajo, y ha garantizado que permanezcan, a nivel global y nacional, elevados ratios de mano de obra de reserva (Kay 2000; Kiely 2009). Esa agricultura familiar ha evolucionado de manera desigual al acelerarse sus dinámicas de diferenciación interna (Akram-Lodhi, Kay y Borrás 2009) y han surgido maneras distintas de vehicular la acción colectiva, enlazando organizaciones de corte identitario de naturaleza regional-nacional con plataformas transnacionales de enorme repercusión mediática (Borrás, Edelman y Kay 2008). El campesinado contemporáneo no puede ser asimilado (ni en términos teóricos ni desde el análisis de sus prácticas) al campesinado precapitalista ni a quienes fueron objeto de reflexión en los tiempos del debate clásico sobre la cuestión agraria (McMichael 2008). Las demandas de acceso a la tierra en los albores del presente siglo, aunque importantes, no tenían la significación sistémica de aquella época (Bernstein 2004, 2006), mientras que, paradójicamente, un porcentaje importante de la población rural mundial quedaba cada vez más excluida del acceso a los recursos necesarios para garantizar unos niveles de vida sostenibles (Rigg 2006).

Analizaré aquí, retomando mi hilo argumental y anclado aún a las tierras altas de Toacazo, algunos de esos procesos a escala local. En particular, examinaré la incidencia de la intervención de las agencias de desarrollo privadas para acelerar los procesos de diferenciación campesina. Además, trataré acerca de cómo eso consolidó élites indígenas de gran proyección, y la relación de todo ello –la ‘nueva’ cuestión agraria en los tiempos del neoliberalismo– con el fortalecimiento de plataformas organizativas étnico-identitarias. En una coyuntura histórica en la que, tras la reforma agraria, el proyectismo copaba espacios y se convertía en el eje motor de la maquinaria desarrollista en los Andes, las OSG desempeñaron un rol clave como interlocutoras de las ONG y las demás instituciones portadoras de proyectos. Asimismo, las ONG fueron artífices de los procesos constitutivos de OSG, como muestran los siguientes testimonios:

Ciertamente, la organización nació por sus propias necesidades; no obstante, después vinieron instituciones que les apoyaron, como CESA y otras, pero eso no era suficiente: había algunos técnicos

–ingenieros, todo eso–, técnicos externos, porque entonces no teníamos los nuestros propios; ciertamente ayudaban, y hay algunos también que posiblemente aprendieron acá –los agrónomos, los veterinarios, todo eso. Hoy en día nos sentimos fortalecidos porque [gracias a esos procesos] ya tenemos nuestros propios compañeros, aquí mismo, compañeros de la zona, son forestales, son técnicos, son agrónomos, son veterinarios [...]. Entonces logramos consolidar entre nosotros y pienso que no estamos esperando recursos humanos, recursos económicos, tanto de afuera.¹

En palabras de Remigio Sillo, quien también se desempeñó como presidente de la Unocanc,

lo que han hecho las ONG es ayudarnos a fortalecer nuestras organizaciones para que tengamos conciencia de nuestros derechos y de ese modo podamos exigir a los gobiernos seccionales y nacionales a que cumplan con sus obligaciones. Con nuestra lucha tenemos electrificación, carreteras, agua, escuelas y colegios (Viera 2009, 10).

La Unocanc es hija del proyectismo. Aunque enraizada en las luchas por la tierra, la afluencia de proyectos y agencias de desarrollo la cohesionó a partir de los años ochenta. Asimismo, los cambios en la intensidad de la presencia de esas agencias determinaron sus ciclos, expansivos o críticos, en función de la disponibilidad de recursos de la cooperación. En este capítulo examino la historia de la Unocanc, desde su nacimiento como OSG hasta la culminación del espacio cronológico y coyuntural que abarca mi estudio, ya en la primera década del siglo XXI. Tras un acápite en el cual presento las características del territorio y las comunidades que integraban la organización, destaco la importancia de las alianzas externas en el proceso organizativo. Señalo, además, la contradicción constatable entre la trayectoria de la Unocanc como plataforma defensora de los intereses del campesinado indígena local y la real pluralidad de situaciones socioeconómicas que persistían entre sus bases. En la tercera sección centro la atención en

¹ Entrevista a José Chacha. Presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (Unocanc), en Planchaloma el 5 de agosto de 2003.

los más de 20 años de intervención de CESA sobre el terreno y vislumbro las sinergias desatadas a partir de una peculiar relación ONG-OSG. Esta relación no estuvo exenta de controversias y fue el fundamento de una de las plataformas de segundo grado más renombradas del callejón interandino ecuatoriano.

La organización indígena-campesina en Toacazo

La Unocanc tiene su área de acción en la parroquia de Toacazo, en donde estaban ubicados los 26 organismos de base (comunidades y cooperativas) y los 18 grupos de mujeres que la integraban a finales del siglo xx. La parroquia tenía entonces una población de 6970 habitantes (censo de 2001) y una superficie aproximada de 27 200 hectáreas, de las cuales solo 8468 eran aprovechables para la actividad agraria. Las comunidades y cooperativas filiales de la Unocanc están asentadas entre los 3000 y los 4000 metros de altitud (figura 7.2). En este caso, además, la microverticalidad andina adquiere unos matices muy peculiares y ha cumplido un papel clave en la historia de los procesos organizativos de la zona. En la parte baja de la parroquia –cuyas tierras son las más fértiles y las más aptas para los usos agropecuarios–, está el pueblo de Toacazo, a una altitud de 3170 metros. El territorio que domina la organización comienza por encima de ese nivel, donde el valle se eleva y se abre en unas vastas llanuras situadas entre los 3350 y los 3500 metros. Solo el sector noroccidental de esta área, en las pendientes que trepan hacia el nevado Iliniza Sur (5263 metros), disponía de riego y de un notable potencial agrícola.

Poco antes del ensanchamiento del valle se halla el centro del poder indígena local: el poblado de Planchaloma, creado por el aparato del desarrollo a finales de los años setenta, y núcleo administrativo y de servicios de la Unocanc. Esta zona, a la que aludiré en adelante como la media, ofrece en sus partes más altas un aspecto muy similar al paisaje de la puna de los Andes centrales: extensiones de pajonales con rebaños de borregos y algún camélido, en aquellas partes amplias y secas en que no se han desarrollado los cultivos de papas, habas, cebolla y cebada. Las comunidades de mayor altitud están más allá de estas planicies. Con unos pequeños centros ubicados en la línea de los 3600 metros, extienden sus sembríos

y sus chozas hasta el filo de la sierra, al borde de los 4000 metros. Se trata de un entorno ecológicamente degradado por la sobreexplotación, con problemas de erosión, escasez de agua y con unas economías campesinas frágiles e inviables en términos mercantiles.

Semejante pluralidad de escenarios se tradujo en diferentes tipos de unidades familiares. Junto a explotaciones capitalizadas e insertas en los mercados regionales –en la zona media–, encontramos otras de subsistencia en las partes altas cuya reproducción depende de la migración temporal a las ciudades de Latacunga, Quito o Guayaquil. Entre estos dos extremos, coexistía una gran variabilidad en términos de acceso a los recursos, condiciones de vida y estrategias desplegadas por las familias comuneras. En la parte media, alrededor del poblado de Planchaloma, se ubicaban los sectores con condiciones favorables: caminos en buen estado, más y mejor tierra, acceso al agua de riego, así como proximidad a la feria semanal de Saquisilí, una de las más relevantes de la Sierra central del Ecuador.

En 1978 se creó Mushuc Patria (Patria Nueva), el embrión de la actual organización campesina. En el capítulo anterior señalé cómo las comunidades y cooperativas que surgieron de las antiguas haciendas eclesiásticas (Cotopilaló) constituyeron el núcleo de la Unocanc, así denominada a partir de su reconocimiento legal en 1984. Una vez legalizada, esta OSG representó la estrategia más eficaz de las economías campesinas de las tierras altas de Toacazo para captar recursos de las agencias de desarrollo. Lucha por la tierra y proyectos fueron los dos ítems que impulsaron la espiral ascendente de la OSG, determinaron su hegemonía en la parroquia y consolidaron unas dirigencias que adquirieron, con el paso de los años, gran protagonismo.

En la trayectoria de la organización, a lo largo de los últimos 20 años del siglo pasado, es perceptible cómo se transitó de un discurso clasista-campesinista, propio del tiempo de la disputa por la tierra, a otro etnicista e identitario, en consonancia con la evolución del movimiento indígena. Ello vino de la mano del incremento en la recepción y gestión de proyectos de desarrollo y de un acceso sin precedentes a los poderes locales (Junta Parroquial).² Mientras todo

² Tradicional espacio de ejercicio del poder blanco-mestizo, la Junta Parroquial de Toacazo se democratizó a partir de 2000. En las elecciones de ese año, la Unocanc obtuvo su control absoluto.

eso acontecía, la Unocanc se destacaba como una OSG con capacidad de liderazgo provincial. Si a finales de los ochenta era definida como “la vanguardia campesina de la provincia” (Tobar y Moncayo 1987, 131), la participación destacada de sus comunas y cooperativas filiales en los levantamientos y movilizaciones que convocó la Conaie durante los noventa proyectaron la imagen de una federación homogénea y cohesionada.

Con el paso del tiempo, se extendió dentro de la OSG una sensación de distanciamiento entre los discursos y las prácticas de algunos dirigentes, así como de alejamiento entre estos y las expectativas y necesidades de sus bases (Hernández Basante 2002, 48). Este fenómeno se relacionaba con la llegada de proyectos procedentes del aparato del desarrollo. Estos se concentraron durante 25 años espacial y socialmente alrededor del poblado de Planchaloma. Allí se efectuaban las contabilidades de los proyectos y se celebraban las reuniones con las comunidades para distribuir los ‘beneficios’ de las intervenciones. Las dirigencias de la Unocanc se ubicaban en posiciones privilegiadas debido a que manejaban una cantidad de recursos mucho mayor de la que controlan usualmente las familias de la zona. Además, hijos e hijas de esos dirigentes lograron acceder a niveles superiores de escolaridad y capacitación que quienes vivían en las partes más altas del territorio, y estaban en mejores condiciones para interactuar después con las agencias de desarrollo. Las comunidades alejadas del centro, por el contrario, permanecieron menos vinculadas a aquellas y sus líderes apenas alcanzaron puestos relevantes en la OSG.

De lo hasta ahora expuesto extraigo algunas conclusiones provisionales. Primero, se puede establecer una relación directa entre la afluencia espacialmente concentrada de recursos del aparato del desarrollo y la consolidación de unas élites dirigentes, oriundas de esas comunidades y cooperativas agraciadas. Estas se constituyeron en los grandes grupos familiares de control de la OSG y en los mediadores entre las agencias foráneas y el conjunto de las organizaciones de base filiales. Segundo, aunque parezca contradictorio, los vínculos entre unas comunidades (las

Esa hegemonía se mantuvo en 2004 y se perdió en 2009, cuando la presidencia fue a parar a manos de Alianza País, el partido de Correa.

de arriba) respecto al rol mediador de las dirigencias de la Unocanc, de quienes dependerán para acceder a los proyectos, fortaleció la capacidad de estas últimas para aglutinar la acción colectiva. Eso implicó, en tercer lugar, un engarce entre las etapas de mayor fortalecimiento de la OSG y su capacidad para captar donantes, al incrementarse su rol interlocutor, su poder y su prestigio frente a sus bases.

Luces y sombras del fortalecimiento organizativo

Llama la atención la recurrencia de apellidos y personalidades al frente de la Unocanc.³ Se trata de la generación nacida en la década de los sesenta, de hijos e hijas de quienes afrontaron la etapa final del régimen de hacienda. Una vez que se obtuvo la propiedad de los lotes de huasipungo y se constituyeron las primeras cooperativas, un sector de la juventud de entonces (proveniente de la cooperativa y exhacienda Cotopilaló) pudo empezar a cosechar las regalías que las agencias de desarrollo sembraban en el escenario posreformista de transformación de la sociedad rural andina. Esa generación fue la principal beneficiaria del aluvión de proyectos que proliferó desde finales de los años setenta. Estos fueron un insumo clave que permitió que se constituyera una nueva red de intelectuales orgánicos, muy distinta en su perfil y su discurso a la de los primeros líderes que capitanearon la lucha contra los terratenientes, y sumamente eficiente en un contexto dominado por la necesidad de mediar con los agentes de desarrollo. En la etapa formativa de esa intelectualidad indígena de segunda generación, la impronta de la izquierda fue fundamental para crear un espacio de reflexión y autoconstrucción de un proyecto de (re)afirmación identitaria (Viera 2009, 38).

En el capítulo 7 analicé el papel de los alfabetizadores del MIR para apoyar al campesinado en su lucha por la tierra. Es una constante de los testimonios de quienes vivieron aquella época reconocer la labor de

³ Desde los tiempos de Mushuc Patria y durante tres décadas (1980-2010), la presidencia y la vicepresidencia estuvieron en manos de personas de la zona media. Alrededor de Planchaloma y de las comunidades y cooperativas más próximas, se consolidaron las grandes familias que siempre controlaron el poder en la Unocanc.

ese grupo de activistas, en el sentido de que constituyeron el *alma mater* de Mushuc Patria. La nueva generación que emergía de los núcleos centrales de las tierras altas se formó en ese ambiente militante, tuvo la oportunidad de establecer redes y de apostar al fortalecimiento organizativo como instrumento para reivindicar un espacio propio de representación. Junto a quienes alfabetizaban, otro insumo notable en esa etapa fue la radio, concretamente el arranque, en 1981, de los Comités de Cabinas de Grabación, dentro de las Escuelas Radiofónicas Populares (Erpes). Bajo los auspicios del Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (Ciespal),⁴ Radio Latacunga (propiedad de la Diócesis) cedió el espacio radiofónico para organizar una trama provincial de reporteros locales y emitir, de manera descentralizada, programas orientados a la población indígena y campesina. Por allí pasaron como reporteros algunos jóvenes ya concienciados durante la alfabetización, que aprendieron a expresarse en público. De este modo, se consolidó un espacio de encuentro que facilitó, a su vez, la articulación de un discurso identitario y reivindicativo supralocal. Los testimonios orales subrayan la importancia que tuvo, con posterioridad, el desembarco en Toacazo de una pléyade de ONG en el apuntalamiento de esos jóvenes ‘capacitados’. Este condujo a un relevo generacional en las dirigencias y a que se alejaran de lo que habían sido los parámetros ideológicos de la izquierda hasta entonces. Ello se tradujo en su adaptación continua a los rumbos cambiantes –entre tecnocráticos al principio y filoidentitarios después– por los que discurriría el mundo del desarrollo rural en los Andes.

En la tabla 8.1 muestro el elenco de instituciones que pasaron por Toacazo durante las últimas décadas del siglo xx y los primeros años del xxi. Hay una de carácter público (en el primer periodo);⁵ algunas articuladas a determinadas instancias del Estado (central o periférico, mediante el Gobierno provincial), aunque dependientes en su ejecución

⁴ Ciespal es un organismo internacional nacido en la Décima Conferencia General de la Unesco (París, 1959), con la finalidad de promocionar el derecho a la comunicación para contribuir a democratizar las sociedades latinoamericanas.

⁵ El DRI Toacazo-Tanicuchí-Pastocalle, de la Secretaría de Desarrollo Rural (Sedri). Véase Sedri (1983).

de organismos supranacionales,⁶ y una gran mayoría privadas (ONG), financiadas por sus contrapartes europeas o norteamericanas.⁷ Una lectura atenta de la cronología sugiere que hubo una primera etapa de gran concentración, durante los años ochenta y principios de los noventa; un quinquenio de escasez en la afluencia de proyectos, y un progresivo renacimiento en la llegada de donantes y entidades colaboradoras a partir de 1998. Esos vaivenes en los flujos provenientes de la cooperación marcaron las fases expansivas y de crisis de la Unocanc como organización. En la primera fase se vivió un tiempo de intervenciones simultáneas que parecían cimentar la capacidad interlocutora de la OSG. Al finalizar algunos de los proyectos más emblemáticos (el de CESA, sobre todo), las agencias prácticamente abandonaron Toacazo, entre 1992 y 1994, y la organización entró en una crisis aguda que llegó a amenazar su propia existencia. La ausencia de ONG en un escenario de retirada del Estado hizo que las comunidades de base se replegaran sobre sí mismas, ante la incapacidad de la OSG de atraer nuevos aliados (y, con ellos, más recursos).

No deja de sorprender que ello aconteciera en medio de un contexto general de emergencia y consolidación del movimiento indígena en el ámbito nacional, entre los grandes levantamientos de 1990 y 1994, y tras haber sido capaces, en el caso de la Unocanc, de congregar a sus organizaciones filiales en favor de la agenda reivindicativa enarbolada por la Conaie. Más allá de eso, la crisis organizativa del tramo central de la década de los noventa fue motivada por el propio aparato del desarrollo, en la medida en que había establecido un tipo de relaciones de dependencia muy intenso con la OSG. Es una muestra fehaciente de la fragilidad real del andamiaje organizativo indígena de entonces en autonomía y sostenibilidad al margen del mundo de la cooperación. Posteriormente, y en paralelo al retorno de las ONG a Toacazo, la marea ascendente del movimiento indígena se tradujo en un incremento del peso de la Unocanc en la vida política de la parroquia, que

⁶ Unicef (Probona, Programa Andino de Servicios Básico contra la Pobreza), Ciespal, el Banco Mundial (Prodepine), o la Unión Europea (Prodeco).

⁷ CESA, FEPP, Centro de Educación y Promoción Popular (CEPP), Centro Internacional de Cooperación para el Desarrollo Agrícola (Cicda), Federación Ecuémica para el Desarrollo Integral, la Capacitación y la Educación (Fedice), Tierra de Hombres e Intermón Oxfam.

Tabla 8.1. Agencias de desarrollo presentes en el territorio de la Unocanc, 1980-2005

Instituciones	Actividades
CESA (1972-1992)	Asistencia técnica, capacitación, transferencia tecnológica, caminos, agua entubada, casas comunales, aulas...
DRI TTP (1982-1987)	Transferencia de tecnología y capacitación. Mejora de la comercialización. Inversión en salud rural.
Ciespal (1981-1990)	Sistemas de comunicación campesina: cabinas radiofónicas.
Crochevia - CEPP (1987-1991)	Capacitación, rescate de tecnología tradicional, talleres de metal-mecánica y carpintería, granja agrícola, trabajo con mujeres.
Swissaid (primera mitad década 1990)	Trabajo con los grupos de mujeres en cría de animales menores (borregos, pollos y cuyes).
FEPP (1988, 1990-1995)	Crédito rotativo para comprar tierras.
Unicef-Proandes (1988-2002)	Educación básica, agua y saneamiento, salud y nutrición.
Probona (1998-2005)	Forestación, manejo de páramos y bosques nativos, desarrollo ganadero, fincas integrales.
Heifer (1998-década del 2000)	Manejo de páramos, sostenibilidad del bosque nativo y cría de alpacas.
Cicda (finales años 1990-2003)	Apoyos metodológicos y capacitación, desarrollo de los sistemas de producción.
Prodepine (1998-2004)	Inversión en agua potable y de riego. Aulas escolares. Granja agrícola sostenible.
Fedice (1998-2005)	Cría de cerdos, cuyes y borregos. Cultivo de cebollas orgánicas. Fomento de cajas de crédito comunales.
Tierra de Hombres (década del 2000)	Soberanía alimentaria, derechos colectivos, derechos de la mujer y la niñez.
Fundación Futuro (2000-2003)	Proyecto Prosamusa (Promoción de la Salud a través de la Música).
Club Rotario (2000-2003)	Colaboración con la Fundación Futuro en la donación de equipo médico, medicinas e instrumentos musicales.
Intermón Oxfam (1999-2005)	Fortalecimiento agropecuario, sociopolítico y organizativo de las familias, comunidades y organizaciones de mujeres.
Prodeco (2004-2008)	Pequeñas intervenciones en comunidades (aulas escolares, agua entubada, etc.).

Nota: Los contenidos de la tabla corresponden a datos que recogí durante el trabajo de campo.

se concretó en el control que la organización llegó a ejercer sobre la Junta Parroquial.

El éxito de la Unocanc de puertas afuera contrastaba con la situación de las economías campesinas de sus comunas y cooperativas filiales: la migración creciente reflejaba cómo numerosas familias se habían empobrecido ante la combinación del deterioro ecológico de los suelos (sobre todo en las partes más altas y con mayores pendientes) y de su inserción en los circuitos mercantiles en condiciones desventajosas. Tomando como base los datos del Plan de Desarrollo Local (1999) elaborado por los propios técnicos de la Unocanc, se podían distinguir seis grandes tipos de situaciones en las unidades de producción de la zona.

Al analizar el contenido de la tabla 8.2, se constata la presencia de un núcleo de explotaciones plenamente mercantilizadas, adaptadas aparentemente con éxito al paquete tecnológico de la revolución verde, mecanizadas y cuyos propietarios prestaban servicios de tractoreo a otras comunidades (tipo 1). Se trataba de las cooperativas que procedían de las exhaciendas eclesiásticas (Cotopilaló) y de los enclaves conformados por una segunda generación de arrimados oriundos de allí.

Tabla 8.2. Tipología de unidades campesinas en la zona Unocanc en 2000

Tipo	Asentamientos	Producción	Observaciones
1 (zona media) -150 familias -10-15 ha/familia	Cotopilaló Vicente León San Francisco	Superficies de tierra plana, buena parte de ella con riego. Actividad orientada al mercado: papa y zanahoria, vacas de leche (4-5). Cada familia tenía en promedio 10 ovinos mejorados, chanchos (4), gallinas (6), cuyes (20).	Cada organización tenía un tractor agrícola, amén de los campesinos particulares que poseían el suyo. Prestaban servicios como tractoristas a las comunidades altas.
2 (zona media-alta) -60 familias -13 ha/familia	San Carlos	Tierras planas, arenosas y con poco riego. Siembra de cebada y cebolla y pastoreo de borregos. Animales: 25 borregos, vacas (1), cuyes (15), gallinas (4).	Migra principalmente la gente joven para dedicarse a pequeños negocios de productos 'chatarra' en la ciudad de Quito y como lustrabotas.

Tabla 8.2. (Continuación)

Tipo	Asentamientos	Producción	Observaciones
3 (zona media/ media-alta) –250 familias –3 ha/familia	Razuyacu Chiguantu Corazón de Jesús San Ignacio Wintza Planchaloma	Suelos buenos. Cultivos de papa, haba, melloco, zanahoria, cebolla de rama orientados al mercado. Animales: 2 vacas de leche (venta), 5 borregos, 15 cuyes, 3 chanchos, 5 conejos y 4 gallinas.	Migración inferior al 10 % de la población; sin embargo, la población joven se empleaba en las floricultoras de los alrededores del área.
4 (zona media/ media-alta) –150 familias –10-15 ha/familia	San Bartolo Moya Grande Moya San Agustín	Producción principal: papa para el mercado, mellocos y habas. Animales: 3 vacas de leche, 20 borregos, 10 cuyes, 5 chanchos, 3 gallinas, para ahorro y autoconsumo.	Los ingresos provenían de la actividad agropecuaria.
5 (zona media/ media-alta) –160 familias –10-13 ha/familia	Manchacazo Quillusillín Chisulchi Grande Chisulchi Chico Yanahurquito	Sembraban con menor intensidad papas, mellocos, cebadas y chochos. Pocos animales domésticos: toretes (2), borregos (10), gallinas (3), cuyes (8).	Ingresos agropecuarios insuficientes para las economías domésticas. Migración intensa a Latacunga, Saquisilí y Quito (cargadores, venta informal).
6 (zona media) –110 familias –Menos de 1 ha/familia	Quinte B. Esperanza Quinte San Antonio	Cultivos de cebolla y zanahoria (venta), papa y maíz (autoconsumo). Animales menores: cuyes (10), gallinas (4), borregos (2), bovinos (1), chanchos (1).	Ingresos agrícolas insuficientes. Migración masculina del orden del 60 % a Quito, Ambato y Latacunga (construcción y jardinería).

Fuente: Unocanc (1999, 37).

Nota: Los contenidos de la tabla se han complementado con datos que he recogido en el trabajo de campo.

Eran explotaciones dotadas con buenas tierras, con acceso al regadío y con extensiones generosas (entre 10 y 15 hectáreas por familia, aunque algunas llegaron a acumular hasta 40).

A medida que vamos descendiendo en los renglones de la tabla, nos enfrentamos a situaciones menos ventajosas. Alrededor del epicentro de Planchaloma, a caballo de la zona media y la media-alta (entre los 3350 y los 3500 metros de altitud), los tipos 2 y 3 se correspondían con unidades orientadas a producir para el mercado y acceder a la

mecanización (abundaban los tractores en propiedad). Pese a la diferencia en las extensiones de los lotes familiares y la calidad de estos, se trataba de sendas áreas vecinas (exhaciendas Razuyacu, Cotopilaló y San Carlos), históricamente beneficiarias de la mayor parte de las intervenciones de las ONG y conformadoras de un primer cinturón alrededor del núcleo de Cotopilaló.

El tipo 4 se encontraba en una situación relativamente favorable, ya que la mayoría de los ingresos familiares provenía de las actividades agropecuarias en los lotes propios: tierras de calidad mediocre, de extensión razonablemente amplia (10-15 hectáreas) y que aún permitían reproducir unas economías domésticas altamente intensivas en el uso de fuerza de trabajo familiar. Los tipos 5 y 6 presentaban los peores escenarios: ingresos agropecuarios insuficientes, incidencia notoria de la migración temporal, problemas de erosión y deterioro de los suelos (comunidades altas), además de un gran minifundismo. Estos constituían los círculos más periféricos del territorio de la Unocanc. En aquellos entornos, en el mejor de los casos, la acción mediadora de la dirigencia central no pudo conseguir para ellos más que intervenciones paliativas o asistenciales de parte de las agencias de desarrollo.

La orientación de CESA en las tierras altas de Toacazo

Me centraré en este apartado en la incidencia durante más de dos décadas de una gran ONG (CESA), cuya interacción con la Unocanc y sus organizaciones filiales potenció y aceleró el proceso de diferenciación campesina. Se trata de una experiencia emblemática del desarrollo rural en los Andes entre los años setenta y noventa del siglo pasado. Permite ilustrar algunos de los aspectos sociales y políticos, además de económicos, que a menudo aparecen opacados en los balances de este tipo de intervenciones.

La Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas es una de las ONG más importantes y con más tradición en Ecuador. Desde 1967, año en que nació, continúa hasta hoy impulsando proyectos de desarrollo en el medio rural. CESA defendía la tesis de que la sociedad ecuatoriana se caracterizaba por la secular marginación de los pequeños campesinos

para tomar decisiones políticas y económicas. En consecuencia, concentró sus actividades en esos sectores excluidos. Fomentó su proceso organizativo, su capacitación y la prestación de todo tipo de servicios agrícolas (en un sentido técnico dependiente de la revolución verde) para integrarlos socialmente en condiciones de equidad. El primer trabajo de CESA fue el Proyecto Piloto de Reforma Agraria en Tierras de la Iglesia, una iniciativa plausible en la medida en que las diócesis afines aportaron extensiones considerables para materializarla (CESA 1974, 6). Las cosas no resultaron siempre fáciles, pues se trataba de negociar “palmo a palmo con cada obispo por cada predio y eso significó obviamente obispos que tenían la plena predisposición para apoyar al programa” frente a otros que “prefirieron inclusive vender a personas particulares y no participar en el proyecto de reforma agraria” (CESA 1992, 14).

Luego de que las haciendas eclesiásticas se disolvieron y se repartieron, CESA entró en el paradigma DRI. No se trataría tanto de perseguir solo la ‘incorporación’ del campesinado a la sociedad mayor en la que se insertaba, como “de dotarle de elementos suficientes para consolidar su poder de expresión y negociación propiciando sus posibilidades de cambio” (CESA 1992, 23). Dentro de esta etapa es remarcable el Programa de Fondo Conjunto entre CESA y el Banco Nacional de Fomento (1977), cuyo objeto era estimular las actividades agropecuarias de los pequeños productores al concederles préstamos, no a los campesinos individualmente considerados, sino a la organización como sujeto. Más adelante, conforme avanzaba la década de los ochenta, mientras se constreñían los recursos que el Estado había invertido en el sector rural y comenzaban a emerger, con fuerza, las reivindicaciones de carácter étnico, CESA insistió en la línea de fortalecimiento organizativo e incorporó los elementos identitarios para reforzar y adecuar aquel a los tiempos que corrían. La evolución de CESA entre su fundación y el año 2000 refleja bien la de otras ONG emblemáticas del área andina, desde unas posturas rupturistas (o cuando menos críticas) para con el *statu quo* dominante y excluyente de la época, hacia otras asépticas en relación con los parámetros neoliberales de los ochenta y noventa. Pasó de apoyar la reforma agraria y el acceso del campesinado a la propiedad de la tierra, a priorizar, desde la década de los ochenta, las actividades de desarrollo convencionales: apoyo técnico, mercantilización, capacitación o mejoras productivas.

CESA llegó a Toacazo de la mano de la cesión de la hacienda Cotopilaló, en 1971, con la intención de materializar una reforma agraria de carácter integral que, a pequeña escala, demostrara la viabilidad de una vía campesina de desarrollo capitalista. Se trató de una intervención dilatada en el tiempo (se prolongó hasta 1992) que combinó el apoyo a la OSG y a las cooperativas establecidas con la capacitación, la generalización de la revolución verde, la inversión en infraestructuras y el crédito. Para ello, siguió un plan estructurado en fases y financiado por agencias europeas. Primero redistribuyó la antigua hacienda de la Diócesis y puso en marcha la cooperativa Cotopilaló (1971-1981) y después impulsó las sucesivas etapas del Proyecto TTP (1981-1992).⁸ El TTP 1 (1981-1984) se centró en construir y mejorar infraestructuras básicas (tomas de agua, casas comunales y caminos). Con el TTP 2 (1984-1987) incidió en incrementar la productividad agropecuaria al instalar parcelas experimentales. En el TTP III (1988-1991) trató de profundizar la autonomía de la Unocanc, a fin de prepararla para que pudiera gestionar sus propias iniciativas tras la salida de CESA. Como no se alcanzaron los objetivos previstos, el acompañamiento se amplió hasta 1992, a modo de etapa final (Ege 1992).

El proyecto se orientó desde el principio hacia fomentar cultivos comerciales entre las unidades campesinas (papas, cebada, maíz y habas, en función de las características de los lotes y los diferentes pisos ecológicos). Inició también una ambiciosa política de inversiones que incluía obras de irrigación, caminos, construcciones (casa comunal, centro de acopio, consolidación del poblado de Planchaloma), crédito agrícola y ganadero, maquinaria (tractores) y capacitación (agrotécnica, económico-contable y socioorganizativa). Los únicos que se beneficiaron realmente de los primeros años de intervención fueron los socios de las cooperativas surgidas de la exhacienda Cotopilaló: ellos y sus hijos e hijas recibieron los insumos, conformaron el núcleo de Planchaloma y controlaron la organización en ciernes en aquel tiempo (Mushuc Patria).

En las fases 1 y 2 del TTP (1981-1987) se propusieron extender la iniciativa a las “otras comunidades y grupos campesinos”, así como

⁸ El proyecto recibió ese nombre (TTP) por pretender abarcar un territorio a caballo de las parroquias de Toacazo, Tanicuchí y Pastocalle (CESA 1978). En la práctica, se circunscribió exclusivamente a las tierras altas de Toacazo.

“fortalecer el espíritu solidario y comunitario” y “abrir un trabajo de investigación en aspectos de comercialización” que facilitara buscar alternativas a la posición subordinada de los pequeños productores indígenas en los mercados locales y regionales (Moncayo 1987, 11-12). Este último era un tema capital, pues era una práctica habitual que, al concurrir a las ferias semanales, los intermediarios mestizos de los pueblos despojaban a los indígenas de sus excedentes a cambio de un precio arbitrario. Ese fue uno de los cuellos de botella del proyecto TTP, mientras que la búsqueda de mecanismos alternativos de comercialización fue una constante de todas las evaluaciones y las declaraciones de principios de las sucesivas fases de implementación (Jordán 1985). Con el paso de los años, si bien algo cambió la relación entre los productores de arriba y los mercados pueblerinos, la mayor parte del mercadeo siguió en manos de intermediarios mestizos. La razón de que fuera tan difícil trascender ese estado de cosas es que las estructuras de comercialización estaban integradas por redes familiares y de compadrazgos de larga duración, con reglas del juego consolidadas por generaciones en los mercados locales y, por ende, casi imposibles de romper.

Dadas las limitaciones en ese ámbito, el rubro en el que más impactó el TTP fue el de las obras, básicamente en la casa comunal de Planchaloma y la construcción de sistemas de riego para las agrupaciones de la zona media. A través del proyecto se aplicaron fórmulas de transferencia tecnológica (parcelas experimentales) y se puso a disposición del campesinado de esa área dos tractores que, a juicio de la evaluación, ofrecían resultados ambivalentes, pues invitaban “al deterioro de los recursos naturales, al facilitar la erosión eólica en detrimento de la calidad de los suelos” (Moncayo 1987, 18-19). Con todo, se incrementaron los niveles de ingresos de los miembros de las cooperativas de la zona media, lo que sugería que profundizar un modelo *farmer* en esa parte del territorio era una buena estrategia para consolidar un enclave de prosperidad relativa alrededor de Planchaloma. A partir de ese punto, se planificó la última fase del proyecto que incidió en capacitar, abordar de nuevo las posibles soluciones a las dificultades de comercialización, culminar el esfuerzo inversor en caminos y obras de infraestructura, y generar apoyos orientados a elevar la productividad y las retribuciones del conjunto de las comunidades (Ege 1992, 3).

Vale la pena reflexionar sobre la naturaleza de la intervención de CESA en Toacazo. Parece claro que esta mudó desde un proyecto transformador (vinculado con la reforma agraria y la consolidación del tejido organizativo) a otro tecnocrático centrado en difundir la revolución verde y articular el campesinado local a los mercados. La primera fase estaría representada en la labor en la zona entre 1977 y 1984, y la segunda por las últimas etapas del proyecto, aunque ya en sus diseños programáticos estuviera implícita la idea de una *vía farmer*, ni homogénea ni incluyente, de todos los sectores teóricamente beneficiarios de este. La intención de CESA en los primeros años fue tratar de viabilizar la cooperativa Cotopilaló para que los campesinos pudieran amortizar la deuda que contrajeron tras comprar la hacienda. Para tal fin, apostaba por mantener la unidad de explotación so pretexto de garantizar que se obtuvieran economías de escala. En esta experiencia se fundamenta la instrumentalización de la forma de cooperativa como estrategia para consolidar una pequeña red de explotaciones familiares independientes, con facilidades para acceder al crédito y blindadas estatutariamente de una eventual fragmentación de sus lotes. A ese modelo responden, además de Cotopilaló, las cooperativas Vicente León y San Carlos (figura 7.2). La lógica subyacente tiene que ver con las tendencias que se constatan en el área andina hacia individualizar las decisiones de las unidades campesinas, en estrecha relación con su grado de vinculación mercantil y la presión sobre la tierra, en un escenario en el que esta deviene en un recurso cada vez más escaso (Cotlear 1988; Martínez Valle 2002a).

En CESA fueron conscientes de que existían unas circunstancias excepcionales en las unidades productivas de la exhacienda Cotopilaló, mucho mejores que las de sus vecinos, lo cual posibilitaba experimentar una *vía campesina* de modernización capitalista de acuerdo con los preceptos de la revolución verde. Si en un informe de 1981 se señalaba que la cooperativa Cotopilaló “es la que mejor funciona y tal vez donde se encuentran los campesinos más privilegiados de la parroquia” (CESA y Unocanc 1987, 139), en el momento de la salida de CESA, en 1992, se afirmaba taxativamente que

aunque la reforma agraria ejecutada por CESA tuvo un relativo grado de éxito, actualmente se puede constatar una marcada diferenciación

económica entre los socios de las cooperativas [...] y los comuneros de las restantes comunidades que conforman el área [media]. Diferenciación que tiene como causa fundamental el acceso diferencial a la tierra y, como causas secundarias, el acceso a los servicios prestados por CESA, la cercanía al mercado regional de Saquisilí y la presencia de otras instituciones de desarrollo. [...] Actualmente, las mencionadas cooperativas están inmersas en un proceso de acumulación de capital que inevitablemente está desembocando en un proceso de transformación de los actores sociales: son pequeños empresarios capitalistas y, a futuro, constituirán una pequeña burguesía rural (CESA 1992, 69).

Esta cita expresa sin ambages la verdadera naturaleza del modelo CESA en Toacazo: constituir una burguesía campesina floreciente, una red de unidades familiares capitalizadas destinada a tirar de las riendas de la organización. El área circundante al poblado de Planchaloma⁹ es, por ello, la zona donde más trabajó la agencia para transferir tecnología y consolidar un modelo de vinculación al mercado que se especializara en producir papas mejoradas y pastizales. Fueron los campesinos de allí, además, los más beneficiados de la línea de crédito que CESA tenía pactada con el Banco de Fomento, que se concretó, por ejemplo, en la entrega de tractores a esas cooperativas subsidiados al 100 %.

Arriba y abajo, liderazgos y recelos

Esa diversidad de situaciones se tradujo en la creación de redes clientelares entre CESA y las familias de la zona media, por un lado, y entre estas y las comunidades altas, por el otro. Ello implicó que la intervención posterior de otras ONG se superpusiera sobre el núcleo pionero del trabajo de CESA, pues allí siempre se concentró el poder local y se entretrejía la interlocución con los agentes externos. Los líderes de la Unocanc, mediadores frente al aparato del desarrollo, procedían de las comunidades y cooperativas más relacionadas con el centro de Planchaloma, o estaban “vinculados por relaciones de parentesco con alguna de las familias de estas cooperativas y comunidades”, y contaban con un nivel de instrucción “relativamente alto

⁹ Correspondiente a los tipos de unidades campesinas 1, 2 y 3 señaladas en la tabla 8.2.

en relación a la zona” (Eguiguren 1995, 83-85). Quiero incidir en estas reflexiones porque para acelerar los procesos de diferenciación entre las unidades productivas, además de la transferencia tecnológica, el acceso diferencial a la formación jugó un papel fundamental. Debido a que las agencias de cooperación intervinieron e invirtieron en talleres y seminarios, se fueron conformando diferentes tipos de campesinos, en función de su relación con (y de su acceso a) el ‘saber’ de las capacitaciones. Tal tipología se correspondía con la estructura interna de la OSG, siempre bajo control de sectores beneficiarios de programas formativos, que les ubicaban en una posición privilegiada para interlocutar con otras instituciones de desarrollo y recibir más formación. Se trataba de una suerte de espiral virtuosa que ligaba la concentración del saber (el manejo del ‘lenguaje’ de las agencias de desarrollo) con la concentración del poder y la diferenciación interna del campesinado local (Ramírez 1995).

La articulación exitosa de semejante modelo desigual de desarrollo rural se plasma espacialmente en la figura 8.1. Es destacable cómo esas

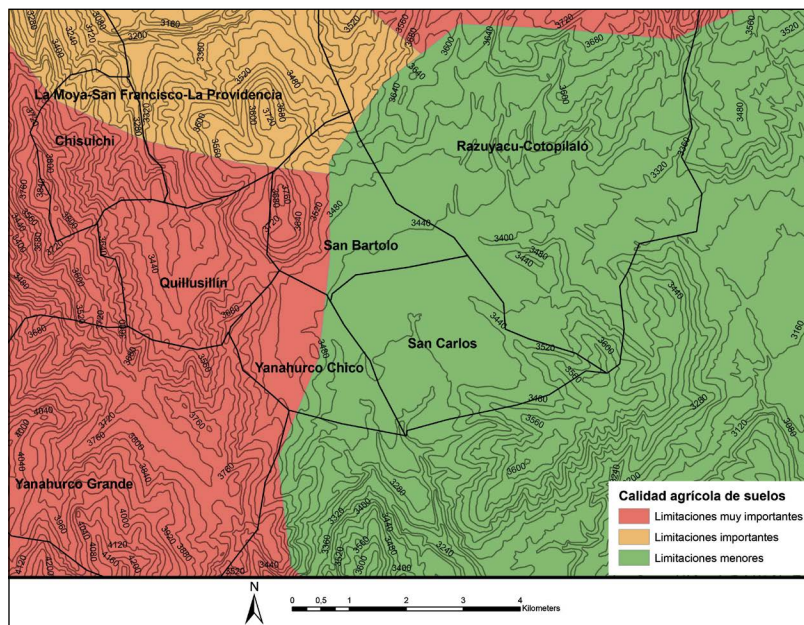


Figura 8.1. Calidad agrícola de los suelos de las tierras altas de Toacazo tomando como base la ubicación aproximada de las antiguas haciendas. Elaborado a partir de los datos del Instituto Cartográfico Militar.

redes privilegiadas de unidades familiares capitalizadas se constituyeron, básicamente, sobre las tierras de las antiguas haciendas que concentraban mayor porcentaje de suelos planos y con menores limitaciones para las actividades agropecuarias (Razuyacu-Cotopilaló y San Carlos). El mapa deja entrever, por el contrario, la situación de las comunidades de los anillos periféricos de la Unocanc.¹⁰ Estas se encontraban ubicadas a mayor altitud y con tierras de cultivo de escasa vocación agrícola, con pendientes muy pronunciadas (de más del 25 %) y sometidas a unos procesos avanzados de degradación de los suelos. Mientras que entre comuneros de esas zonas se reprochaba a CESA que su labor se limitara a abrir caminos y roturar los páramos, la mecanización floreció en las cooperativas vecinas a Planchaloma. Esa situación profundizó las relaciones de subalternidad entre unos (los de arriba) que pasaron a depender de otros (los de la zona media) para cubrir las necesidades de tractoreo que se establecieron en la lógica de la revolución verde, aun en condiciones desventajosas y marginales.

La disparidad de situaciones a lo largo del territorio es evidente y adquiere tintes dramáticos en algunas comunidades de la zona alta. Allí, a los problemas derivados de la erosión eólica –severamente acelerada desde el inicio de la roturación de los páramos en los años ochenta– hay que añadir el agotamiento de los acuíferos por sobreuso, el alejamiento de las principales vías de comunicación y la imposibilidad de insertarse como productores viables en los mercados locales. Por otra parte, conviene recordar que la relación de esas comunidades con las agencias de desarrollo siempre estuvo mediada por la dirigencia de la Unocanc, es decir, por quienes han controlado los hilos del poder desde la zona media. Este hecho fue consolidando una serie de filias y fobias entre arriba y abajo, entre quienes mantuvieron unas relaciones clientelares con la organización y quienes perpetuaban un estado de cosas tenso y de conflicto latente, con puntuales estallidos en función de las circunstancias. De ahí que la fortaleza de la Unocanc como plataforma con alto poder de convocatoria dependiera siempre del monopolio de la representatividad de sus comunas y cooperativas filiales ante el entramado institucional del desarrollo. En la medida en que los

¹⁰ Los incluidos en los tipos 4, 5 y 6 de la tabla 8.2.

respectivos gobiernos de turno fueran jugando la carta de establecer relaciones directas con determinadas organizaciones de base, o que fortalecer las juntas parroquiales consolidara su papel como instancias de representación y mediación ante el Estado y los agentes externos, el rol de la Unocanc como referente ineludible (y único) de las tierras altas de Toacazo se irá eclipsando.¹¹

Fin de la microverticalidad y asalto al páramo

En el capítulo 7 insistí en la idea de que, con frecuencia, las etapas iniciales de la lucha por la tierra vinieron espoleadas por la respuesta del campesinado a los intentos de los patrones por imponer un nuevo tipo de relaciones de producción que vulneraban las reglas consuetudinarias en que se sustentaba la economía moral hacendaria. Hubo que esperar hasta la década de los setenta para que, de la mano de CESA, comenzara a penetrar con fuerza en las economías campesinas el paquete tecnológico de la revolución verde, que partió de Cotopilaló y se difundió por todas las comunidades y cooperativas de las tierras altas de Toacazo. Debido a esa difusión desaparecieron paulatinamente la rotación, la asociación de cultivos y la calendarización de las labores agrícolas en función de las fases lunares. Se las sustituyó por tecnología mecánica para preparar los suelos, se utilizaron de manera masiva fertilizantes, fungicidas e insecticidas, y surgió una especialización productiva (CESA 1989, 63-64). Este cambio trascendental implicó el fin de lo que quedaba —y aún era importante en el tiempo de las haciendas— de la lógica de la microverticalidad, la pérdida de biodiversidad en las explotaciones y la expansión de la frontera agrícola hacia arriba (fruto de la presión de los arrimados sobre la tierra), en detrimento de los páramos y bosques nativos.

¹¹ Un ejemplo fehaciente de esto se dio en 2003, a raíz de la ruptura del movimiento indígena con el gobierno de Gutiérrez. En Toacazo, tras quebrarse la alianza en agosto, un sector de las comunas más altas se pronunció a favor de Gutiérrez y, por ello, opuesto a la Unocanc, alineada con la postura oficial de la Conaie. Ello respondía a que afloraron conflictos y agravios que hundían sus raíces muy atrás en el tiempo. El Gobierno nacional maniobró con inteligencia, y nombró teniente político de Toacazo a un representante de una comuna de altitud (Quillusillín); así contribuyó a fragmentar el poder de la Unocanc, bajo cuyo control todavía estaba la Junta Parroquial.



Figura 8.2. Perspectiva del territorio de la Uñocanc desde la zona más alta. Al fondo a la izquierda se entrevé el macizo de los Ilinizas y, a sus pies, se despliegan las llanuras de la zona media. Son perceptibles los efectos de la sobrexplotación. Víctor Bretón, 2010.

La lógica de complementar la producción del máximo número de pisos ecológicos ha persistido en esta zona de los Andes equinocciales desde antes del Incario y se mantuvo en la etapa colonial, durante los siglos en que las autoridades étnicas locales (caciques y curacas) lograron impedir que se establecieran de forma masiva las haciendas, al menos hasta los primeros años del siglo XVIII (Quishpe Bolaños 1999). Después, como en otras regiones del callejón interandino, es plausible pensar que la población campesina replicó, a pequeña escala, superpuesta y subordinada al dominio hacendatario, esa lógica de la microverticalidad a lo largo de los siglos de poder de los terratenientes. La viabilidad de los asentamientos permanentes en las partes más altas, en la cresta de la cordillera Occidental, se puede entender si se piensa en un tiempo en el que la exigua densidad de población y la complementariedad de los productos que subían y bajaban por ambos lados de las montañas —desde el subtropical hasta los valles interandinos—, sólidamente anclados en redes de parentesco y compadrazgo, facilitaban que esas unidades de producción se reprodujeran. Con la modernización que indujo CESA y cuando se convirtió a las explotaciones de la zona media en *farmers* especializados en producir papas y leche para el mercado, se rompió esa lógica de complementariedad ecológica. En la medida, además, en que las zonas más altas aparecían como antieconómicas y no rentables desde esos parámetros modernizadores, y dada la falta de expectativas de las siguientes generaciones en el acceso

a mejores tierras, el asalto a los páramos, el avance de la desertización y el empobrecimiento creciente de esas comunidades conformaron el cuadro más frecuente y dramático de las últimas décadas.

El páramo, un ecosistema sumamente frágil, provee de agua a los agroecosistemas ubicados en los pisos más bajos de las respectivas microcuencas.¹² En su estudio sobre las transformaciones ecológicas en Toacazo desde la reforma agraria hasta finales de la primera década del siglo XXI, Fernando Barragán y Felipe Valdez (2008) señalan cómo, de una zona alta “cubierta en su totalidad por una vegetación característica de páramo”, sin asentamientos humanos definitivos y con suelos de pastoreo extensivo esporádico, se llegó a un punto en el que el páramo propiamente dicho quedó restringido por encima de los 4000 metros de altitud, lo cual incidió muy negativamente en el estado de los acuíferos (Barragán y Valdez 2008, 122, 130). Se deben buscar las razones de ese proceso en la vía de modernización agrícola que se ensayó tras el reparto agrario y que se fundamentaba en la expansión de las roturaciones para ganar superficie de cultivo. Tal deterioro ha empeorado las condiciones de producción y reproducción de las comunas más periféricas y subalternas, las de arriba.

Consideraciones finales

¿Qué enseñanzas podemos extraer de un estudio de caso como el de Toacazo? Creo que el aporte más importante es documentar detalladamente los procesos de diferenciación campesina en los Andes ecuatorianos. Estos, que se originaron en las jerarquías del mundo de las haciendas, impactaron en un reparto agrario que sancionó ese punto de partida desigual (años sesenta y setenta) y se agravaron (en los ochenta

¹² El páramo tropical de montaña se desarrolla por encima del área del bosque y llega hasta las nieves perpetuas; en el caso ecuatoriano, entre los 3500 metros de altitud y los límites marcados por la roca y el hielo, de 4500 metros para arriba. Ha sido reconocido por sus importantes funciones ecológicas y por los servicios ambientales que brinda: regula el ciclo hidrológico, almacena carbono atmosférico y es un corredor biológico para diversas especies de flora y fauna, entre otros. Sus suelos forman asociaciones complejas entre materia orgánica, minerales y agua propiciadas por su capilaridad, lo que determina una alta cantidad de materia orgánica por la baja tasa de descomposición debido a las bajas temperaturas (Arellano y Chamorro 2007).

y noventa) por la actuación de las agencias de desarrollo (ONG) que siguieron favoreciendo a los campesinos indígenas con mayor potencial económico. Todo ello facilitó que se acumularan recursos y formación en manos de esa élite beneficiaria, lo cual garantizó que el poder se concentrara en la OSG resultante. Se trata de un descubrimiento relevante que evidencia la naturaleza heterogénea y estratificada –con intereses contrapuestos en su seno– de las plataformas étnicas contemporáneas, aspecto poco resaltado en la literatura disponible.¹³ Constituye, además, un elemento clave para entender las estrategias de cooptación a que los gobiernos de turno sometieron al movimiento indígena, en todos sus niveles organizativos, así como la crisis de representatividad por la que transitó ese movimiento durante los años de la Revolución Ciudadana.

Las tierras altas de Toacazo son un laboratorio que, en perspectiva histórica y desde la riqueza de un estudio a ras de suelo, arroja una luz sobre las interconexiones entre el surgimiento y los vaivenes de las plataformas de acción colectiva étnico-identitarias, y las raíces agraristas de donde emergieron. Muestra de qué manera la proliferación de ONG sobre las áreas indígenas coadyuvó a aparcar la cuestión agraria clásica y marcó el paso de unas dirigencias forjadas en la lucha contra los terratenientes, a otras etnificadas y gestoras de proyectos. Ese paso se dio dentro de la nueva cuestión agraria perfilada en el transcurso de la globalización neoliberal y que ha dado un cariz distinto a las demandas campesinas sobre la tierra (Bernstein 2002, 2004). Elementos comunes en esta transición de las organizaciones campesinas se han manifestado en contextos tan aparentemente lejanos como Brasil, Chiapas o Bolivia (Vergara-Camus 2009; Webber 2011). En todas partes, sin embargo, es innegable que se agrandó la brecha entre incluidos y excluidos del modelo hegemónico.

¹³ La relación entre los recursos de la cooperación al desarrollo y la fragmentación de las organizaciones campesinas ha sido apuntada para otros escenarios latinoamericanos como los de América Central (Edelman 2008). En el caso ecuatoriano, Rudy Collredo-Masfeld (1999, 2009) ha abordado el tema en Otavalo (Imbabura) y en Tigua (Cotopaxi). Este autor señala que se han incrementado las disparidades internas entre las familias indígenas de la mano de su acceso diferencial a los mercados y las regalías del desarrollo, aspecto muy bien analizado por Laura Soto (2017) para la casuística de los pintores de Tigua. En estos ejemplos se constata de qué manera los procesos que han causado ese crecimiento de las disparidades económicas en las comunidades han permitido construir un repertorio común de formas expresivas indígenas que se contraponen al mundo no indígena y han facilitado, a veces, cohesionar la acción colectiva de cara al exterior, particularmente en Otavalo.

Durante los años ochenta y noventa, la Unocanc se constituyó como una organización estratégicamente eficiente desde el punto de vista de los intereses colectivos de las comunas y cooperativas locales. Por un lado, facilitó la acción coordinada de los campesinos para combatir contra las rémoras del régimen de hacienda; por el otro, fue capaz de atraer cuantiosos recursos del aparato del desarrollo hasta convertirse en una contraparte emblemática para un número importante de agencias de cooperación. La Unocanc devino, así, en una instancia de representación de los sectores históricamente subordinados, racializados y privados de voz propia. Unos sectores que, ante la crisis del viejo sistema de administración de poblaciones del orden terrateniente, construyeron nuevas formas de interlocución, en un momento en el que, por la reforma agraria y la ruptura de las formas ventrílocuas de intermediación, parecían activarse, definitivamente, los mecanismos de la movilidad social (Guerrero 2001, 222).

La organización se afianzó también con elementos como su capacidad de movilizar las bases y la destacada proyección provincial y nacional de algunos de sus líderes y lideresas. Las dirigencias de mayor nivel procedían de familias originarias del corazón de la zona indígena. Alrededor de ese núcleo, y como consecuencia de la concentración espacial de intervenciones externas, surgió una segunda generación de intelectuales orgánicos con un discurso reivindicativo crecientemente etnicista, bien diestra en sus capacidades de mediación con las instituciones de desarrollo y adaptada a los vientos proyectistas del neoliberalismo de los decenios finales del siglo xx. En ese medio cuajaron los grupos familiares que controlaron los hilos del poder de la Unocanc, representativos de un enclave de economías campesinas capitalizadas, beneficiarias de la transferencia del paquete tecnológico de la revolución verde y escaparate de un modelo *farmer* inducido por las agencias de cooperación desde los setenta. Los procesos de diferenciación interna se aceleraron y profundizaron durante el periodo finisecular.

Otra cara de la moneda constituyen los círculos periféricos del territorio: los correspondientes a las comunidades más altas en situación de vulnerabilidad por las gradientes, la erosión y su falta de acceso a recursos básicos como el agua. Esa situación de divergencia interna, producto de la inserción diferencial de las economías campesinas a la lógica de la

modernización capitalista, se correspondía con la subordinación de esos círculos periféricos al centro neurálgico del poder indígena; de los de arriba, si se prefiere de manera esquemática, en relación con los de más abajo, de quienes dependían para acceder a los proyectos de desarrollo. Esa circunstancia fortaleció a la Unocanc, pues monopolizaba la intercesión con los agentes externos ya que cualquier demanda de las organizaciones filiales tenía que contar con su aval. La consolidó como la única instancia de mediación ante el aparato del desarrollo y el Estado.

Otro asunto interesante es cómo evolucionaron los temas que priorizaron las agencias de cooperación a lo largo de este periodo. De un énfasis monotemático en la revolución verde y sus corolarios, poco a poco e insistentemente, pasó, a partir de la segunda mitad de los noventa, a unos discursos que incidían en la necesidad de fomentar aspectos como el capital social o el desarrollo con identidad. Desde luego que ello no era más que plasmar en el ámbito local las modas por las que atravesó el mundo del desarrollo rural. Ese cambio marcó la etnificación del discurso de la Unocanc y, en general, de la propia Conaie. Concretó sobre el terreno el paso de la 'modernización conservadora y excluyente', propia del tiempo de las reformas agrarias y el desarrollismo convencional (Chonchol 1996), a la 'nueva ruralidad' fragmentadora de los enfoques, descampesinista y revestida de una aureola discursiva de alternatividad, más retórica que real, en tanto se ancló en los parámetros del multiculturalismo neoliberal. En relación con este cambio en los discursos, me parece subrayable el ascenso de la segunda generación de técnicos e intelectuales indígenas. Se trata de la generación post reforma agraria, cuya conformación facilitaron los insumos de capacitación. Esos insumos, de paso, fueron correa de transmisión de valores capitalocéntricos por excelencia: el universo de las necesidades ilimitadas y el de una diferenciación interna creciente (en términos de poder) vinculada al acceso diferenciado de las personas y las familias a la formación.

La trayectoria de CESA en Toacazo ejemplifica la complejidad de la microhistoria del desarrollo rural en los Andes entre las décadas de los setenta y los noventa. De una forma de entender el rol de la institución próxima a los planteamientos de la izquierda transformadora (años setenta), a una tecnocracia al servicio de adaptar algunas (y remarco lo de algunas) economías campesinas a los requisitos del mercado neoliberal

(de los ochenta en adelante). Los veinte años de presencia de CESA como la principal institución de soporte de la Unocanc fueron cruciales para cimentar un estado de opinión generalizado –una suerte de sentido común– alrededor del consenso de que el reparto agrario era cosa del pasado. Así, la única alternativa posible pasaba por garantizar la afluencia de más ONG y financieras que, mediante nuevos proyectos, permitieran insertar las economías domésticas locales en los vaivenes de una economía cada vez más globalizada. Y eso pese a que el modelo de CESA, en el fondo, no dejaba de ser una versión étnica de la vía *farmer* dibujada en su día desde la economía y la sociología del desarrollo: la traducción a una realidad andina de la apuesta por las capacidades del campesinado tildado de tradicional para ‘dar el salto’ y protagonizar un cambio cualitativo hacia la modernidad convencionalmente entendida.

La experiencia de las tierras altas de Toacazo alerta también sobre los aspectos más nebulosos del mundo del desarrollo rural. La incidencia de una determinada intervención sobre la realidad nunca es unívoca ni las personas receptoras son figuras de barro que se moldean en función de la orientación de la agencia de turno. Más allá de analizar cómo se crean verdades sobre la realidad y cómo a partir de estas se legitiman actuaciones concretas, se explican fracasos y se define la identidad de los beneficiarios (Escobar 1998), a través de los proyectos asoma “un específico entramado de prácticas sociales (un campo) construido con base en discriminaciones de clase, de etnia y de género”. En este –siguiendo a Bourdieu (1989)–, entra en juego un conjunto de capitales (económico, social, simbólico) y se recrean *habitus* específicos (Hurtado 2006, 19-20).

Arce y Long (2000) denominan ‘contra-trabajo’ (*counterwork*) a esas transformaciones que los grupos sociales llevan a cabo en cualquier intervención de desarrollo al reposicionarla en su universo social y cultural y darle un sentido propio. Ese ‘contra-trabajo’ implica combinar elementos de varios contextos y tradiciones en maneras que transforman la intervención de modo a veces muy significativo. Eso implica que, si tomamos el ámbito de un proyecto como un campo de juego donde cada participante lo hace desde su experiencia histórica acumulada (su ‘cultura’ o, si se prefiere, sus *habitus*), el producto final resultará del complejo haz de fuerzas sociales que intervienen en ese proceso dialéctico.

No se pueden explicar, si no, los vericuetos de la historia reciente de las sociedades indígena-campesinas andinas. Esos vericuetos pasaron por enfrentarse con los terratenientes, construir discursos contrahegemónicos y, apenas veinte años después, gestionar proyectos de desarrollo inequitativos, sancionadores de procesos de diferenciación y de estructuras de poder, pero amparados bajo los cantos de sirena de narrativas esencialistas de corte étnico-identitario.

Capítulo 9

La etnitización de la cuestión agraria en Chimborazo

La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos. Este régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el gamonalismo. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio. El término ‘gamonalismo’ no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias.

—José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*

Estas afirmaciones de Mariátegui en su ensayo *El problema del indio*, referidas al Perú y con el lenguaje propio de su época, se ajustan a la realidad de la provincia de Chimborazo hasta avanzada la segunda mitad del siglo pasado. Muestro en este capítulo cómo la crisis del gamonalismo constituyó allí el punto de arranque de una gran transformación social, y el fondo sobre el que la identidad étnica adquirió la dimensión de una

Este capítulo es una versión más sintética del artículo “Del crepúsculo del gamonalismo a la etnitización de la cuestión agraria en Chimborazo (Ecuador)”, publicado en 2020 en la revista *Latin American Research Review* 55 (2).

poderosa herramienta de los grupos subalternos sometidos a los terratenientes para reivindicar el acceso a recursos (y derechos). En primer lugar, reviso las peculiaridades estructurales de ese sistema de dominación y señalo las especificidades de Chimborazo como espacio histórico y etnográfico. Luego examino las formas y el alcance de la insurgencia indígena-campesina hasta la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964. Por último, establezco los vínculos entre el proceso reformista, el fortalecimiento organizativo campesino y la etnitización de sus demandas como recurso que estructura su relación con el Estado y las agencias de desarrollo, ya finalizando el siglo xx. Mi intención es reflexionar sobre algunos aspectos de la politización de la etnicidad desde un espacio –Chimborazo– que interpela en relación con otros fenómenos de la región Andina.

Durante el ciclo histórico de desarrollo y declive del gamonalismo –que no fue estático– se perciben las pulsiones entre las lógicas divergentes (cuando no opuestas) del Estado, los grupos dominantes y la capacidad (y ejercicio) de agencia de los sectores subalternos.¹ Si bien el peso de la hacienda y las élites terratenientes ratificaba esa administración privada de la población indígena-campesina, se fue conformando, como consecuencia del proceso de afianzamiento del Estado liberal, un sistema híbrido con rasgos públicos por la vigencia de poderes fundamentados en la legislación estatal. Esto fue muy notorio con las atribuciones que asumían las autoridades locales, municipales y provinciales, así como con la construcción de un aparato estadístico en manos del poder central (Prieto 2015b; Goetschel 2017). Conforme avanzaba el siglo xx (Ibarra 2015), el Estado tendía a ensanchar su intervención administrativa –mediante el crecimiento de su aparato burocrático–, por medio de una legislación que estatalizaba a las poblaciones indígenas (Ley de Comunas, Código del Trabajo, reforma agraria) o iniciativas delegativas como los proyectos

¹ José María Caballero (1980, 1981) señaló, para Perú, la naturaleza del gamonalismo como categoría histórica enmarcada en un periodo específico –con su cénit entre el último tercio del siglo xix y las décadas centrales del xx–, en proceso de reconfiguración permanente y dependiente, en última instancia, de la incapacidad del Estado para ocupar todos los intersticios de la sociedad rural. Ello no es óbice para subrayar algunas características del fenómeno, ilustrar su validez conceptual para el conjunto de los países andinos en perspectiva comparativa, y complementar lo que se explicó de manera genérica sobre el régimen de hacienda en el capítulo 7.

indigenistas auspiciados desde instituciones internacionales, tipo Misión Andina. Esto erosionó la ventriloquía política y generó una colisión con los poderes locales-particulares. Visto en perspectiva, se trata de una modalidad privada de administración de poblaciones con crecientes ribetes de ser subsumida en un sistema público de pretensión integracionista. Ese estado de cosas quebró con la oleada reformista que puso fin al régimen de hacienda, posibilitó la movilidad social y estimuló, ya en la década de los noventa e inicios de los dos mil, las políticas de reconocimiento. En este capítulo analizaré los cambios en la acción política indígena-campesina a tenor de la crisis del régimen gamonal, epicentro del sistema privado de administración de poblaciones republicano clásico, mirando la casuística chimboracense desde una perspectiva cronológica amplia.

Un entorno ecológico, histórico y social muy peculiar

En términos ecológicos, históricos y sociales, Chimborazo constituye un medio peculiar en el corazón de los Andes ecuatorianos. Peculiar porque, por diferentes razones, proyecta reverberaciones frente a las casuísticas de los Andes centrales. En primer lugar, se trata de un espacio diverso, con particularidades ecológicas propias de los Andes septentrionales (de páramo, en lenguaje coloquial) mezcladas con pisos de puna, como en Perú y Bolivia.² Esto resultó en grandes haciendas de características similares a sus homónimas meridionales que enfrentaron desafíos parecidos en la coyuntura del asedio campesino durante los años sesenta y setenta del siglo pasado. La topografía irregular de esos latifundios, unos terrenos arenosos proclives a la erosión y la abundancia de páramos hacían complicado prescindir de contingentes elevados de mano de obra procedentes de formas serviles de vinculación con los predios y dificultaban la mecanización a gran escala. El relieve escabroso de la provincia, acentuado por cuatro grandes macizos por encima

² La voz 'puna' alude a una región altiplánica o meseta de alta montaña, propia de la zona central andina. Constituye un bioma neotropical de tipo herbazal de montaña (tundra altoandina) entre las latitudes 8°S-30°S, aproximadamente, que cubre territorios del norte de Argentina, el occidente de Bolivia, el norte de Chile y el centro-sur del Perú.



Figura 9.1. El Chimborazo visto desde los páramos de una hacienda de altura, entre 1868-1878. Cortesía del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Nota: En los archivos del INPC está catalogada con el código 5142 y puede encontrarse en: <http://fotografiapatrimonial.gob.ec/web/es/galeria/element/5142>

de los 5000 metros de altitud en las cordilleras Oriental y Occidental de los Andes (Tungurahua y El Altar, en la Oriental, y Carihuairazo y Chimborazo, en la Occidental), siempre supuso un apremio muy severo a la actividad agrícola, aun contando con suelos “de origen volcánico relativamente reciente, con buena permeabilidad y fertilidad natural” (Haney y Haney 1990, 154). Este es un punto clave para comprender la lógica de la producción-reproducción de la unidad hacendaria, y cómo se articuló con las economías campesinas que albergaba y de cuya extracción de renta en trabajo dependía, a menudo *malgré lui*.

Como consecuencia de lo anterior, en Chimborazo se desarrolló el gamonalismo republicano con unas características muy similares a las que Mariátegui describió para los Andes peruanos. Contaba, en vísperas de la reforma agraria, con la mayor concentración de la propiedad de toda la Sierra ecuatoriana. Hasta 1960, la Iglesia, el Estado y 20 familias prominentes controlaban más del 80 % de las tierras cultivables de la provincia (Sylva 1986, 59). Esos latifundios constituían el prototipo de las haciendas tradicionales, por monopolizar gigantescas superficies subutilizadas, disponer de mano de obra indígena abundante y organizarse alrededor de una estructura interna de poder altamente jerárquica.³ Todo ello a pesar de que, gracias al ferrocarril, su vinculación mercantil

³ De acuerdo con la tipología de Baraona en el informe CIDA (véase “En la antesala de la reforma agraria”, capítulo 7).

con la Costa agroexportadora les permitió un dilatado periodo de bonanza. En este periodo no se generó nada parecido a una modernización convencional, sino que se incrementó el control monopólico de la tierra y se extendieron las relaciones de producción no salariales.

Me interesa remarcar que el régimen gamonal fue, en Chimborazo, consubstancial al sistema privado de administración de poblaciones republicano y convirtió al latifundio en su elemento nodal en el medio rural. Esto se gestó desde el paso, en la segunda mitad del XVIII, de una economía obrajera en crisis a una estructura en la que las haciendas se expandieron sobre tierras y obrajes comunitarios (Coronel 2015). El inicio del ciclo del gamonalismo en Chimborazo implicó la división entre indios de comunidad o libres, con sus territorios cercenados y abocados a establecer relaciones precarias con los gamonales, e indios de hacienda que, en caso de grandes estancias con numerosa población asentada, constituyeron comunidades internas *de facto*. Con sus particularidades, el ejercicio del poder en los ámbitos de la cotidianidad pueblerina se canalizó mediante un entramado heteróclito de poderes locales articulados alrededor de la hacienda, como era habitual a lo largo de la región Andina. En el caso que nos ocupa, se trata del territorio del callejón interandino ecuatoriano con el volumen más importante de población autodefinida como indígena (Chisaguano 2006). Llegó a contar, al final del periodo analizado, con el mayor número de organizaciones étnico-campesinas de base y de segundo grado (Zamosc 1995).

Insurgencia y lucha por la tierra hasta la reforma agraria

Ya desde el periodo colonial tardío, el régimen gamonal se consolidó en Chimborazo junto a una sucesión de sublevaciones indígenas de diferente intensidad, en consonancia con la coyuntura convulsa por la que atravesaba el mundo tardo-virreinal. No entraré en detalles, pero sí señalaré algunos elementos recurrentes que la historiografía disponible apunta en dichas sublevaciones (Moreno 2014; Salgado 2011). Por un lado, al estar motivadas por un notable incremento de la presión sobre las heterogéneas sociedades indígenas, prendía la mecha de la insurgencia, bien por aumentar la base tributaria, por lesionar las prerrogativas

de las autoridades étnicas o por el rumor de nuevas cargas fiscales. Se registraba, por otro lado, una violencia desmedida y ritualizada (descuartizamientos, extracción de ojos de las víctimas, cadáveres arrojados a los perros), además de represiones expeditivas y frecuentemente arbitrarias. De hecho, queda pendiente una investigación sobre cómo evolucionaron esas formas de protesta y sus estallidos violentos, tanto en términos simbólicos (alusiones al retorno de un rey-indio, desmembramiento de representantes de la sociedad opresora, etc.), como en el de las estrategias cotidianas de mejor acceso a recursos. Llama la atención, en cualquier caso, la continuidad de esos repertorios hasta, al menos, la década de 1870, cuando la mayor rebelión del siglo XIX sacudió la provincia de Chimborazo, con unas maneras de ejercicio de la fuerza y unas narrativas muy similares a las de tiempos coloniales.

Luego de que se aboliera el tributo en 1857 –y ese es el fondo del asunto–, los gobiernos republicanos consideraron los derechos consuetudinarios sobre la tierra de las comunidades indígenas como un obstáculo al progreso, y ejecutaron, en consecuencia, políticas que erosionaron sus bases socioeconómicas y las relegaron a zonas marginales. Los vectores contextuales de la gran revuelta de Fernando Daquilema en diciembre de 1871 fueron la creciente privatización de comunales; el incremento de la explotación de la mano de obra campesina para construir obras públicas –principalmente una ambiciosa red vial, bajo el periodo garciano (1860-1875)–; la paulatina articulación del mercado nacional (y su corolario: la inexorable mercantilización de las economías regionales); la aquiescencia para con la permanencia de diezmos y primicias abusivos, así como el fortalecimiento del aparato estatal (Ibarra 2018). La revuelta eclosionó luego de que se difundiera el rumor de que se reestructuraría el impuesto de la aduana (¡un gravamen colonial!); el asesinato brutal de un diezmero local; la entronización de Daquilema como indio-rey; la movilización de miles de indígenas, y el desbordamiento de la violencia en los pueblos de Yaruquíes, Cajabamba y Punín, en el corazón de Chimborazo. El levantamiento, que puso en jaque al Gobierno central, fue reprimido en unos diez días y se ejecutó a los dirigentes (a Daquilema en abril de 1872). En la memoria colectiva quedó grabado el recuerdo de la que fue, sin duda, la insurrección indígena más violenta del periodo republicano en Ecuador. Me detengo en estos sucesos del siglo XIX porque siguen unos

parámetros similares a los del ciclo colonial dieciochesco.⁴ Un entramado de comunidades libres –y este no es un detalle menor– asimilaron el diezmo a la aduana colonial, y sintieron cómo el desarrollo del aparato estatal y la mercantilización de sus economías domésticas amenazaban su sobrevivencia. Además de oponerse a impuestos o a trabajos obligados, la revuelta traslucía el expolio territorial que sufrían las comunidades libres en favor de su encuadramiento hacendatario. Esos procesos, que se agudizaron durante las primeras décadas del siglo xx, modelaron en Chimborazo el ambiente en que se desarrolló la etapa final del régimen gamonal.

En la tabla 9.1, elaborada a partir del trabajo pionero de Oswaldo Albornoz (1971), presento una mirada del contexto tenso que se vivía entre el fin de Daquilema y la primera Ley de Reforma Agraria (1964). Albornoz contabiliza 52 conflictos en la Sierra ecuatoriana en ese periodo; los 14 de Chimborazo representan casi el 27 % del total. Sin embargo, hay que subrayar que no están todos de los que a fecha de hoy tenemos constancia. Francisco Gangotena, por ejemplo, habla de un enfrentamiento en la hacienda Galte (Guamote), en 1928, entre 1000 indígenas armados con palos y azadas y un grupo de mestizos capitaneados por el patrón. Se saldó con dos fallecidos (1974, 20-22). Hernán Ibarra menciona una rebelión sofocada con gran represión – más de sesenta muertos– entre 1928 y 1929, “cuando los indígenas se opusieron a los trabajos de realización de la carta topográfica nacional” sobre el territorio de la gran revuelta de 1871 (Ibarra 2015, 214-215). Mercedes Prieto (2015b) alude a un levantamiento mientras se efectuaba el censo de población años después, en 1950, con varios decesos en Licto y Columbe, que motivó la presencia, en Riobamba, del presidente Galo Plaza. Además de la presión terrateniente, estas insurrecciones eran consecuencia del reclutamiento para obras públicas y del énfasis para incorporar las tierras indígenas al sistema catastral.

⁴ “Después de que hubiesen matado a Rivera [el diezmero] a garrotazos, varios indígenas se comieron parte de su cuerpo, lengua y ojos, y otros recorrieron los anejos cercanos llevando los cuartos ensangrentados para enseñarlos como demostración de triunfo”. De igual manera, en el pueblo de Punín, “los indios descuartizaron a sus víctimas”, al tiempo que algunos “desprendieron el cráneo de los muertos y bebieron chicha en ellos” (López-Ocón 1986, 130). Estas muestras de violencia extrema se asemejan a las que Charles Walker (2017) y Sinclair Thomson (2006) describieron en sus respectivos estudios sobre las grandes revueltas de Tupac Amaru y Tupac Katari.

**Tabla 9.1. Referencias de Alborno (1971)
a insurrecciones indígenas en Chimborazo, 1871-1964**

Año	Lugar	Referencia
1883	Cajabamba	Alude a un levantamiento motivado por una requisita de bestias. Murieron varias personas, entre indígenas y las fuerzas policiales (1971, 44-45).
1884	Licto, Punín y Pungalá	Sublevación contra el cobro del diezmo. El gobernador de Chimborazo –un terrateniente– comunicó que “envió una pequeña fuerza a Licto, y en las calles de esa población tuvo lugar un combate en que los indios fueron dispersados, dejando unos pocos muertos y otros heridos” (1971, 46).
1893	Guano	Se refiere a una sublevación de más de 3000 indígenas contra los impuestos y el maltrato de las autoridades. Indica que “murieron muchos indios y varios militares” (1971, 48).
1921	Guano, Guamote y Columbe	Señala escuetamente que “se sublevaron los indios en diferentes partes de la provincia. Fueron muertos muchos indios”. Después, el Decreto del 21 de octubre de 1921 indultaba “a los indígenas de Guano, Cubijíes, Guamote y Columbe, procesados por el delito de alteración del orden público” (cit. en 1971, 57).
1929	Columbe y Colta	Moisés Sáenz, en <i>Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional</i> (1933), anota: Los empleados de una hacienda de Columbe [...] incendiaron unas casas de los indios. Los naturales agarraron a los responsables del atropello y amarrados los trajeron ante las autoridades de Riobamba; no obtuvieron justicia, y regresando a su pueblo se levantaron, es decir, se alzaron, adoptando una actitud amenazante. Los indios de Colta, región cercana, se unieron a los de Columbe; la revuelta tomaba proporciones, aunque no hubo acometida por parte de los indígenas. El gobierno mandó tropas, que con ametralladoras barrieron materialmente a los indios. Se hace subir el número de muertos hasta 3000, algunas personas me aseguran que esta cifra está muy exagerada, pero de todos modos el hecho del levantamiento y la represión brutal es innegable (cit. en 1971, 66).
1932	Palmira	<i>El Comercio</i> (10 de noviembre de 1932): Noticias recibidas por el Gobierno hacen saber que los indígenas de las comunidades de Palmira en la provincia de Chimborazo, se han levantado en actitud amenazante, con el objeto de impedir que continúen los trabajos de desviación de la línea férrea [...], pues creen que van a ser perjudicados en sus intereses (cit. en 1971, 68-69).
1935	Licto, Galte y Pull	<i>El Comercio</i> (27 de febrero de 1935): Los peones de la hacienda Licto del señor Nicolás Vélez Merino se han levantado alegando no haber sido oídos sus reclamos y han secuestrado a los empleados de aquella finca a quienes han llevado a las alturas para tomar posiciones [...]. Y otro buen número de peones se han posesionado en las dependencias de la hacienda. Un pelotón de policía ha sido enviado inmediatamente y al enfrentarse con los indios sublevados se ha producido una refriega (cit. en 1971, 71). Este es el año del levantamiento de Ambrosio Lasso en la hacienda Pull (también propiedad de Vélez), que se convirtió en uno de los íconos de las luchas indígena-campesinas del siglo xx.

Tabla 9.1. (Continuación)

Año	Lugar	Referencia
1938	Pull	Alude a una sublevación sangrienta en Pull, sin detalles (1971, 73-74). Poco antes, Joaquín Gallegos Lara anotaba en <i>Biografía del pueblo indio</i> (1936): En Pull se ha apaleado y encarcelado sin motivo a hombres, ancianos y niños. Se ha arrancado hasta la ropa a los indios. Los incendios de las chozas son cosa común –no hay que olvidar que el incendio de la choza de Ambrosio Lasso fue el preliminar de las represalias indias de Pull. El látigo y el cepo no dejan de funcionar (cit. en 1971, 72).
1945	Sanguisel	Menciona la “masacre de Sanguisel” de 1945 como “una de las más cobardes e infames que pesa en la conciencia de los gamonales”. No se establecieron responsabilidades y se pusieron todas las trabas para que el Tribunal de Garantías Constitucionales pudiera dilucidar lo acontecido (1971, 75).
1953	Galte	En la hacienda Galte se constituyó un sindicato (1952) mediante el cual los precaristas protestaron por el impago de los salarios durante cuatro años y contra la violencia que se ejercía. Iniciaron una huelga y suspendieron las labores agrícolas. La represión del patrón con la fuerza pública fue tremenda: apresaron a trabajadores (incluso con mujeres e hijos) y destruyeron huasipungos. Durante los ocho meses de encarcelamiento de los dirigentes, el grueso de la peonada mantuvo la huelga hasta que el patrón aceptó sus reivindicaciones: liberar a los prisioneros, reconstruir las chozas, elevar y pagar salarios, proporcionar herramientas de trabajo y respetar el sindicato (1971, 77).
1954	Pungalá	El teniente político y la policía “atacan a los indígenas de la comuna San Antonio de Minas, obedeciendo consignas de los hacendados vecinos” que quieren apoderarse de las tierras comunales. “Muchos indios son heridos y otros tantos apresados, sufriendo estos últimos una serie de vejámenes y torturas” (1971, 81-82).
1960	Guamote	En la hacienda El Molino estalló una huelga por impago de los salarios: El terrateniente trata de romper el paro de los indígenas por todos los medios a su alcance, inclusive buscando rompe-huelgas en los campos vecinos, intento que es impedido por la fuerza. Ante este fracaso, con la complicidad de las autoridades, recurre al apresamiento de los cabecillas (1971, 84). Los indígenas, “en defensa de sus dirigentes, se levantan y ponen en libertad a los detenidos, hiriendo con piedras y garrotes a algunos de los policías” (1971, 84).
1961	Columbe	En la hacienda Columbe Grande, los terratenientes adujeron “que se prepara una sublevación comunista” ante el impago de salarios y logran que las autoridades del Chimborazo envíen fuertes destacamentos de fuerza armada que se dedican a provocar a los indígenas, [quienes] en número de 2000 según datos de prensa, no hacen otra cosa que defenderse y repeler con lo que pueden el injustificado ataque (1971, 85). De los choques resultaron algunos policías heridos, dos indígenas muertos, muchos lesionados y 63 apresados (1971, 85). El asunto obligó a viajar a Riobamba al presidente Velasco Ibarra (López 2015).
1962	Varios	Levantamientos dispersos contra el Censo Agropecuario de 1962 (1971, 87).

Fuente: Albornoz (1971).

Mención especial merece el liderazgo de Ambrosio Lasso, un huasipunguero nacido en 1902 y forjado desde la década de 1920 en las luchas locales en las haciendas Galte y Pull (dos latifundios de altitud vecinos cercanos a Guamote). Lasso fue de los primeros dirigentes campesinos del siglo xx en proyectar su problemática a la escena nacional. En 1944 participó en la fundación de la FEI, cuya intervención en Chimborazo facilitó que surgieran organizaciones de base y difundió las ideas de la izquierda sobre los derechos a la posesión de la tierra y a una justa remuneración.⁵ Impulsó dirigencias alejadas de los viejos sistemas de representación; eso determinó que se formaran sindicatos, tanto en las comunidades libres como, clandestinamente, en las sometidas a las haciendas.

El fin del régimen gamonal

En su trabajo sobre el sector latifundista chimboracense entre 1940 y 1980, Paola Sylva (1986) diferenciaba, siguiendo y adaptando la clasificación general de Rafael Baraona, tres escenarios con base en su ligazón con relaciones de producción precarias y el afianzamiento desigual de vías modernizadoras convencionales:

- a. La facción rentista arrendaba sus fundos a terceros y se resistió a todo cambio. Hegemónica hasta la década de los sesenta, entró en proceso de disolución cuando se aplicó la Ley de Reforma Agraria de 1964. Se oponía a liquidar los huasipungos y se aferraba a haciendas en las que la desintegración de la autoridad patronal era evidente dada la magnitud del asedio interno de los precaristas asentados.
- b. La facción monopólica llegó a ser dominante en los años sesenta. Su peculiaridad radicaba en una estrategia de doble vía: capitalizaba las zonas ‘modernizables’ (mecanización, semillas mejoradas, ganado de

⁵ Lasso tomó conciencia de clase durante su encarcelamiento en un penal de Galápagos, en el que coincidió con dirigentes comunistas (Tuaza 2006, 66). No fue el único líder indígena que participó en la gestación de la FEI, pues también se destacaron Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, de la Sierra norte.

raza, fertilizantes químicos) y mantenía discrecionalmente relaciones de producción precarias en el resto. Comenzó a desintegrarse porque, pese a todo, no dejaba de tratarse de haciendas con partes asediadas por huasipungueros y con sectores cercados por comunidades externas supeditadas al latifundio.

- c. En el sector capitalizado la empresa patronal tenía mayor grado de desarrollo: su relación con las comunidades externas se limitaba a su condición de fuente de mano de obra estacional, en la cual predominaban las relaciones salariales. Prevalció fugazmente desde la segunda mitad de los setenta: salvo excepciones, no resistió al empuje de las organizaciones indígena-campesinas finiseculares.

Es oportuno voltear la mirada para aprehender cómo se gestó ese cuadro y cómo los constreñimientos ecológicos de las propiedades y la presión de la población indígena erosionaron los fundamentos del régimen de hacienda. Hay que pensar que la revitalización del mercado interno que supuso la apertura del ferrocarril Quito-Guayaquil en 1908 (Clark 2004), que atravesaba la cordillera Occidental por Alausí, al sur provincial, incidió notablemente sobre las estructuras agrarias locales, sobre todo tras el inicio del *boom* bananero a finales de los cuarenta. En esa coyuntura, la dinámica de la economía costeña, al inducir a los terratenientes a proveer al mercado interno de bienes salariales, desequilibró las dos lógicas interdependientes que afianzaban el sistema. Por el lado campesino —las unidades de producción internas a las haciendas y las comunidades libres a ellas articuladas—, se trataba de garantizar el espacio de reproducción (material, social y simbólica) de la familia ampliada. De ahí que su estrategia consistiera en presionar y asediar las tierras hacendales. Por el lado de los patrones, se buscaba obtener el máximo beneficio con niveles mínimos de inversión. Eso no se debía a una suerte de *ethos* retardatario, sino a que su lógica maximizadora se fundamentaba más en incorporar tierra y en cobrar rentas en trabajo que en incrementar la productividad (difícil, dado el medio ecológico) con base en la innovación tecnológica. De ahí la coerción sobre comunas libres y precaristas internos para incrementar el control territorial y una renta en trabajo reductible en beneficio capitalista puro y duro.

Frente a ello, el campesinado indígena disponía de dos instrumentos legales en sus estrategias de resiliencia: la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937) y el Código del Trabajo (1938), aprobados en una coyuntura en que el Estado trató de dar salida legal al enconamiento de los conflictos rurales. La primera, que garantizaba que las tierras de comunidad no podían embargarse, tuvo gran impacto para proteger *de iure* a las comunidades externas que, aunque articuladas a las haciendas, afrontaron mejor la tendencia a verse expoliadas por la voracidad terrateniente. El Código del Trabajo devino una herramienta de lucha del campesinado precarista, al reconocerlo como sujeto de derechos tales como la percepción de un salario y la limitación de las tareas a devengar, entre otros. Los abogados y activistas de la FEI tomaron esos preceptos como bandera de su combate contra el gamonalismo. Desarrollaron una labor encomiable al configurar liderazgos campesinos, y asesorar y elevar sus demandas desde el ámbito hacendatario-local, al escenario público del aparato de justicia, así como de los medios de comunicación regionales y nacionales.

La reivindicación del pago de salarios aprobada en el Código aglutinó la acción colectiva contra el poder gamonal. En un medio con tendencia a limitar la entrega de nuevos lotes, y debido a que la reproducción campesina dependía del acceso a los recursos de la hacienda, con la reivindicación salarial se buscaba que, gracias a esos emolumentos, se ampliara el espacio usufructuado en aquella y se erosionara su control monopólico.⁶ De ahí las maniobras dilatorias de los terratenientes y que la aplicación de la Ley de Reforma Agraria de 1964 no pasara de distribuir extensiones modestas, equivalentes al 1,9 % de la superficie agraria provincial.⁷ Esta primera tanda, con todo, fue importante por las espirales que desencadenó: para unos latifundistas

⁶ Era de 'buen patrón' dotar de parcelas a los hijos del huasipunguero titular luego de que contrajeran matrimonio, lo cual establecía nuevos núcleos domésticos. Con los cambios demográficos del siglo XX (previsible caída en la mortalidad infantil y aumento moderado de la longevidad), la presión de las familias ampliadas huasipungueras llevó a los terratenientes a no otorgar más lotes. De esa manera se rompió uno de los pilares de la economía moral hacendataria.

⁷ Ya con anterioridad, renombrados terratenientes de la Sierra norte se anticiparon y redistribuyeron lotes sin la presión de una reforma agraria que se presentaba inminente. He constatado también esta tendencia en Chimborazo, cuando algunos gamonales, entre 1955 y 1964, vendieron franjas periféricas de sus dominios para aliviar la presión campesina sobre el núcleo productivo de los fundos.

estimuló la capitalización de las mejores partes de sus posesiones (tipos b y c) y para otros supuso el inicio de la desintegración (tipo a). En cualquier caso, no apaciguó los ánimos de la población precarista. Se desató otra oleada de movilizaciones que culminó con la segunda Ley de Reforma Agraria (1973), que amplió la anterior y precipitó el final del gamonalismo.

Ahí fue determinante el giro del aparato eclesiástico que se operó en los sesenta, cuando monseñor Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, decidió vincular su acción pastoral a los intereses del campesinado. Al entregar dos grandes haciendas de la Curia, la Iglesia desbarató la tríada dominante del sistema gamonal.⁸ En un Estado fortalecido por la explotación petrolera y con ese nuevo aliado del campesinado, a los terratenientes se les estrechó el margen de maniobra. Los rentistas (tipo a) no tuvieron opción, y la reforma implicó que desaparecieran. En las grandes propiedades donde se había combinado la especialización con la conservación de superficies en explotación extensiva (tipo b), una parte –la segunda– se fragmentó y se entregó a los exprecaristas; la otra quedó en manos del propietario, quien aceleró su capitalización y eliminó las relaciones de producción precarias. Algunas haciendas intentaron una transición modernizante convencional; sin embargo, obstaculizadas por la resistencia campesina y la movilización política, se vieron “forzadas a una vía campesina hacia la disolución” (Thurner 2000, 348). Donde avanzó la mecanización de los predios rentables, emergió la nueva burguesía agraria (tipo c). Burguesía agraria, conviene anotar, alimentada por agricultores acomodados y comerciantes mayoristas que se beneficiaron de la venta fraccionada de antiguas heredades o de la apertura de zonas de colonización subtropicales hasta entonces inexplotadas.

En cuanto al alcance provincial de la reforma entre 1964 y 1988 (tabla 9.2), se debe destacar que fueron afectadas 124 691 hectáreas (19,3 % de la superficie total), cifra elevada pero matizable, pues los

⁸ El rol de la Diócesis fue clave también al financiar proyectos de desarrollo impulsados por instituciones creadas desde su entorno (tipo FEEP y CESA). Iniciativas como las Escuelas Radiofónicas Populares, que transmitían desde 1962 programas diarios sobre un sinfín de temas en quichua y español, propiciaron una masiva concienciación identitaria de la población subalterna que, poco a poco, se fue imaginando partícipe de un sujeto colectivo subordinado (Vásquez 2015).

Tabla 9.2. Superficie intervenida y adjudicada por el Ierac en Chimborazo, 1964-1988

Cantón	Huasipungo		Diferentes causales		Total adjudicado	
	Hectáreas	%	Hectáreas	%	Hectáreas	%
Riobamba	563,1	5,8	4 877,4	4,2	5 440,5	4,4
Colta	2 370,0	24,5	26 318,4	22,9	28 688,4	23,0
Guamote	4 135,4	42,7	53 802,8	46,8	57 938,2	46,5
Guano	432,4	4,5	482,6	0,4	915,0	0,7
Alausí	1 260,4	13,0	27 936,1	24,3	29 196,5	23,4
Chunchi	923,2	9,5	1 588,9	1,4	2 512,1	2,0
Total	9 684,5	100,0	115 006,2	100,0	124 690,7	100,0

Fuente: CIACH y CESA (1989, 32).

terrenos redistribuidos eran poco aptos para el cultivo, por situarse encima de los 3300 metros y tener escasa vocación agrícola. Los predios que se entregaron eran tan pequeños que el minifundio se convirtió en la constante del paisaje de las tierras altas (Ibarra y Carrasco 1991). Esta circunstancia, unida a que se rompieron los vínculos con las haciendas capitalizadas (los exprecaristas perdieron el acceso a los recursos de numerosos pisos ecológicos), generó una situación difícil en las comunidades. Se intensificaron los flujos migratorios a la Costa en la temporada de zafra, en busca de recursos complementarios para garantizar la subsistencia (Lentz 2000). Simultáneamente, el aumento de la población y los rendimientos decrecientes de la producción familiar determinaron el asedio a las últimas haciendas supervivientes, que acabaron disolviéndose.⁹ Lo mismo ocurrió con una extensión sin precedentes de la frontera agrícola hacia arriba, lo cual desató procesos irreversibles de degradación de los páramos, a imagen y semejanza de lo acontecido en Cotopaxi.

Partiré a continuación de un trabajo etnohistórico sobre cómo se desmoronó el régimen terrateniente en los hatos hacendatarios de Llinllín (en el cantón Colta) y de Totorillas (en Guamote). Presentaré dos ejemplos ilustrativos de las estrategias de los campesinos (tanto internos como externos vinculados a las haciendas) para obtener la reversión total de los fundos tras la entrega de huasipungos emanada de la ley de

⁹ Ese es el cuadro general en que se circunscribió el quiebre de la opción 'comunalista' de la intervención del FEPP en Guamote analizada en el capítulo 4.

1964 y a resultas de las expectativas abiertas por la de 1973. Estas estancias representan la facción monopólica que señalaba Sylva,¹⁰ y en ellas se ensayaron vías de inversión selectiva en bienes de capital en enclaves privilegiados (y de extensión limitada). Por ejemplo, en Llinllín se intentó, *in extremis* (1977) y sin éxito ante la presión campesina, constituir una empresa ganadera capitalizada.

Un recurso eficaz, desde el lado exprocarista, fue la huelga de larga duración, temprana en Totorillas (1967) para forzar al patrón a ir más allá de la entrega de huasipungos marginales,¹¹ y tardía y radical en Llinllín (1979), en pos de la reversión total de las tierras.¹² Ambos eventos tuvieron repercusión nacional. En Llinllín, por tratarse de una acción concertada en una vasta zona de predominio hacendatario; en Totorillas, por la virulencia de la reacción patronal –común a Llinllín– y el apoyo explícito de la estructura eclesial proañista en favor de los derechos de los precaristas. Otra estrategia, fundamental en los dos procesos, fue ocupar los pastos de altitud del patrón con el ganado de los comuneros (con la previsible ‘contaminación’ de sus animales de ‘raza’). En Totorillas esto generó un largo pleito y acciones violentas de la estructura de poder de la hacienda; además, despertó la ira e intensificó las acciones a todos los niveles de los comuneros, que terminaron ganando la partida.

En la memoria oral de los viejos huasipungueros –entonces jóvenes–, son reiteradas las alusiones a episodios de invasión de parcelas hacendales, las encerronas en el páramo a miembros de la jerarquía de los fundos, y el recurso a los tribunales amparados por los abogados de la FEI o el apoyo de la Diócesis de Riobamba. En casos extremos, siempre como reacción a la respuesta patronal, se optó por una violencia moderada. Con todo, son pocos los incidentes –y ello es sorprendente– en que se registraron muertes

¹⁰ Llinllín rondaba las 4500 hectáreas y los 130 lotes huasipungo. Totorillas componía, junto a los otros fundos contiguos, un universo monopólico de unas 16 000 hectáreas que abarcaban varios cientos de precaristas. Detallo los casos con mayor precisión en el capítulo 10, “Un laboratorio social privilegiado”.

¹¹ Auspiciado por la FEI, el paro aglutinó a trabajadores de 12 haciendas y duró tres meses. Luego de que se reconocieran sus derechos, “muchos campesinos lograron arrebatar retazos de tierra, ante la imposibilidad de los terratenientes de cancelar las deudas en dinero en efectivo” (Ferrín 1980, 105).

¹² La huelga duró de octubre de 1979 a febrero de 1980, apoyada por la FEI. Con fuerte represión policial y costo en vidas (fallecieron tres personas por inanición), terminó “ante la decisión de los terratenientes de entregar la hacienda” (Tohaza 1984, 40).

en la fase final del gamonalismo chimboracense. Se destaca el asesinato, en septiembre de 1974, de Lázaro Condo: la Policía abatió a este líder campesino en la toma de un predio del cantón Chunchi, en el límite meridional de la provincia. Con los años, el Movimiento Indígena de Chimborazo convirtió a Condo en un ícono de la lucha por la tierra (Botero 1994).

La etnitización de la cuestión agraria

A trazo grueso, la reforma facilitó asalariar las relaciones de producción, aceleró la inserción del campesinado exprocarista a la lógica mercantil al convertirlo en un *continuum* de propietarios individuales, y estimuló la modernización de los grandes fundos luego de que se distribuyeran las partes menos productivas. Ello pasó por fomentar que se constituyeran unidades familiares autónomas, finiquitar la sujeción de la fuerza de trabajo indígena a las haciendas y articular un mercado de trabajo que incentivara la movilidad poblacional hacia los polos de desarrollo urbano-industrial del país. Como consecuencia del hundimiento del gamonalismo, además, se incrementó la densidad asociativa en el medio rural. Esto impulsó que se constituyeran organizaciones de base y cimentó el movimiento indígena posterior. En siete años (1964-1970), 101 comunidades se inscribieron *ex novo* en Chimborazo, y en los primeros años noventa ya eran 519 comunas, 85 cooperativas de productores y 130 agrupaciones de trabajadores agrícolas (Zamosc 1995, 52).

Era importante iniciar el trámite para obtener personería jurídica como organización, pues convertía a los agregados de familias exprocaristas en potenciales sujetos colectivos de derechos (educativos y sanitarios principalmente) a los ojos del Estado. Los datos censales de 1974, 1982 y 1990 revelan que ese fervor organizativo coincidió con la indigenización de los espacios rurales. Eso ocurrió porque fue creciendo la proporción de población indígena y disminuyendo la blanco-mestiza pueblerina, que migraba con facilidad a la capital provincial, a Quito o a Guayaquil, pues era más dúctil para ubicarse social y económicamente en las ciudades (Carrasco 1993). De esos procesos emergió, como colofón, una nueva generación indígena mediadora, con vista panorámica sobre los problemas locales, regionales y nacionales, cuyo discurso,

aunque campesinista en origen, incorporó cada vez más elementos de carácter étnico.¹³ Esa generación fue posible también gracias a sus vínculos con actores ya añejos, como la Diócesis de Riobamba, que asesoró y colaboró para capacitar a líderes, así como para conformar el Movimiento Indígena de Chimborazo y el Ecuarunari,¹⁴ pilar de la Conaie. Los misioneros protestantes también estimularon –mediante sus iglesias y ONG, y no sin conflictos con las organizaciones católicas– el proceso de afirmación étnica en Chimborazo (Muratorio 1980; Andrade 2004).¹⁵

Luego de dejar atrás la reforma agraria, y como consecuencia de la crisis que sucedió a la bonanza petrolera de los setenta, las rentas de la población indígena-campesina se erosionaron considerablemente. Eso, que se debió, en parte, a los ajustes de alto costo social que se implementaron en el país, intensificó el flujo migratorio a las ciudades –la descampesinización tan aludida en la época (Martínez Valle 1984)– e incrementó el sector informal de las economías periurbanas.¹⁶ Las reivindicaciones de los ochenta-noventa fueron, así, un grito contra la marginación de la población indígena-campesina que mutó su forma y contenido en relación con las décadas precedentes. De un discurso articulado alrededor de la cuestión agraria que demandaba la propiedad de los predios, transitaron a otro que, anclado en la etnicidad, pivotaba en torno a una visión de la comunidad como plataforma identitaria, así como a asumir derechos colectivos relacionados con la ciudadanía, la participación popular y el acceso a servicios como la educación. No quiero decir con ello que las demandas campesinistas se esfumaran de la agenda de la Conaie, pues estuvieron muy presentes, por ejemplo, en los grandes levantamientos indígenas de 1990 y

¹³ Buen ejemplo es Mariano Curicama, hijo de trabajadores del hatu hacendatario Totorillas, que llegó a ser alcalde de Guamote en 1992 y prefecto de Chimborazo en 2005. La suya es una de esas trayectorias que, partiendo del mundo de los precaristas ligados al gamonalismo y como consecuencia de su desmoronamiento, protagonizaron el viraje de las organizaciones de corte clasista a las marcadamente identitarias en el escenario posreformista de los ochenta.

¹⁴ Acrónimo de la organización de los pueblos indígenas serranos, creada en 1972.

¹⁵ De ahí que se constituyera la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (Aiech), antecesora de varias de este signo que han proliferado con los años en la provincia.

¹⁶ En todos esos procesos hay un componente de género que debería ser tomado en consideración, pues hombres y mujeres no vivieron de igual manera la liquidación de las haciendas y las dinámicas migratorias que esta estimuló. El problema es que, como suele ser habitual, los estudios tradicionales han visto estos temas a través de una lente que ha opacado las miradas femeninas.

1994. Sostengo que, desde entonces, se constata una deriva cada vez más etnicista en los discursos, a la par de la orientación proindianista –y también en buena parte como consecuencia de ello– de la cooperación internacional.

Con el paso de los años, particularmente en Chimborazo, el mercado de trabajo precario y la agudización del minifundismo en el medio indígena-campesino determinaron que los proyectos de desarrollo rural continuaran siendo importantes desde la óptica de las organizaciones de base, lo cual generó numerosos desencuentros y frustraciones (Korovkin 1997). A estos proyectos y recursos se accedía más en condición de indígenas que de pequeños productores pauperizados, y se consideraba que la contraparte local tenía que ser, no una comunidad individual, sino una federación de comunidades (OSG). Durante las dos últimas décadas del siglo pasado, esto promovió que se multiplicaran esas estructuras como reacción al desembarco masivo de instituciones de desarrollo, ONG y financieras multilaterales. Su afluencia, en convergencia con la consolidación de liderazgos cada vez más tecnocráticos y de tinte etnopolitista, marcaron los límites, el campo de juego admisible en el marco del Estado neoliberal y sus políticas multiculturales. Chimborazo continuó siendo un laboratorio privilegiado de todos esos procesos. Esa provincia concentró la mayor parte de la cooperación al desarrollo para ámbitos predominantemente indígenas durante los años noventa (Bretón 2001), fue bastión de la protesta étnica en esa época, y en los años inaugurales del siglo XXI presentó un sorprendente cuadro de cansancio organizativo y de aquiescencia con el incipiente régimen de la Revolución Ciudadana (Tuaza 2011).

Reflexión final

De los muchos temas que exploro en este capítulo, quiero llamar la atención sobre algunos que me parecen esenciales, a modo de reflexión final. El primero es el carácter vinculante del gamonalismo con la cuestión indígena, en el sentido de que fue un campo de relaciones de poder garante de la viabilidad del sistema privado de administración de poblaciones-otras desarrollado con la República. Tal sistema, que alcanzó su

esplendor durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, arroja numerosos elementos de contraste con sus homólogos de los Andes centrales. Las luchas indígena-campesinas de Chimborazo deben ser ubicadas en ese régimen de dominación, y en el contexto de la evolución del capitalismo y los perjuicios del avance de la lógica mercantil sobre las economías populares.

Se destaca en ese proceso el parteaguas constatable en las formas de protesta, al menos desde la década de los cuarenta, con la entrada en escena de los militantes de izquierda. De unos repertorios atravesados por *habitus* de raigambre colonial muy claros, se fueron generalizando modos de disputa cualitativamente diferentes: fortalecimiento organizativo, huelgas y ocupación del espacio nacional público-ciudadano de representación. A pesar de que los activistas de la FEI veían, en el fondo, a campesinos 'atrasados' que diluirían su indianidad en nombre de la socialización de los medios de producción, los precaristas se apropiaron de sus discursos para beneficiarse. Eso ocurrió no tanto para enfrentar a un abstracto régimen de dominación como para garantizar el acceso a más tierra, de acuerdo con la lógica de reproducción del parentesco ampliado. Conviene no menospreciar la dificultad previa de imaginar un mundo sin patrones y el salto cualitativo que implicó, gracias en parte a la FEI y a los sacerdotes proañistas, articular una élite de dirigentes que atisbaron esa posibilidad real. Luego de la crisis del gamonalismo y de que se desbaratara el sistema privado de gobierno de poblaciones que apuntalaba, los discursos y las prácticas subalternas giraron hacia la etnitización de sus reivindicaciones. Asimismo, aparecieron plataformas identitarias de alcance regional y nacional, en consonancia con otros países latinoamericanos también caracterizados por la concurrencia de contingentes remarcables de población indígena-campesina.

Vale la pena no perder de vista el valor polisémico en términos procesuales de la reforma agraria. Para el Estado, fue un intento de inducir una vía modernizadora en el medio rural, que socavaba la base de unas economías campesinas ya debilitadas por el avance de la economía de mercado. Estas vieron cómo se intensificaban sus flujos migratorios a las ciudades, aunque sin perder sus vínculos con las comunas de origen. Desde la óptica de esos comuneros en proceso de semiproletarización, sin embargo, la reforma permitió redefinir la 'comunidad' y articular

una red compleja de relaciones sociales que, partiendo del núcleo de las unidades de producción domésticas, atraviesa desde entonces las finas y arbitrarias fronteras entre lo urbano y lo rural (Kingman y Bretón 2016). La politización de la etnicidad se anudó a una narrativa en la que la comunidad jugó un importante rol de adscripción. Eso, a pesar de desenvolverse en un escenario de descomunalización efectiva, entendida como merma de prerrogativas de los cabildos e individualización de la toma de decisiones familiares.

En Chimborazo confluyeron, pues, diferentes elementos que cristalizaron en el movimiento indígena: el apoyo de la Iglesia progresista a las demandas subalternas, la intervención de los activistas de izquierda y el avance de un proyecto de modernización estatal que erosionó –vía reforma agraria– la gestión comunal en aras de la inserción mercantil subordinada de las economías campesinas. Ello operó en un marco de descomposición del régimen gamonal y se fortaleció, después, con la llegada masiva de agencias de desarrollo que acompañaron y consolidaron dirigencias indígena-campesinas con discursos políticos propios crecientemente identitarios. Ese cambio fundamental no parece haber mejorado las condiciones de vida: a la vista están los datos sobre pobreza e indigencia, que sitúan a Chimborazo –año tras año y medición tras medición– entre las provincias más castigadas, tanto en términos absolutos como relativos.

Una última reflexión: la etnificación de las demandas subalternas en Chimborazo puede ser vista, desde otro prisma, como una forma de integración a un escenario de políticas multiculturales de reconocimiento –bajo diferentes signos políticos–, y de crecimiento de los flujos migratorios, en el que aparecía más eficiente que las viejas estrategias campesinistas en el combate por el acceso a recursos y derechos. En el fondo, se trata del anhelo de una inclusión diferenciada en el ámbito de la ciudadanía (Smith 2010) en un contexto ‘rurbanizado’ de alargamiento del espacio social de esa comunidad imaginada. Anhelo que también facilita verse reflejados en los rostros de otros igualmente discriminados en los barrios periurbanos por el mero hecho de ser clasificados veladamente como ‘indios’, y resignifica en odres nuevos las viejas categorías de la discriminación social.

Capítulo 10

A vueltas con la comunidad andina

Los cada vez más largos periodos de ausencia delatan que la comunidad serrana, para muchas familias, ya no constituye el espacio vital de producción, sino más bien un sitio de descanso. [...] Pero continúa ocupando un lugar clave como refugio frente a la inseguridad de los mercados de trabajo y las situaciones de degradación que los migrantes deben enfrentar en los lugares de destino a causa de su condición indígena. Mientras en el mundo ‘otro’ los migrantes casi siempre ocuparán una posición bastante baja, en términos de estatus, pueden revalorizarse en el mundo campesino, desplegando su éxito de migrante ‘rodado’ en consumo demostrativo (ropa urbana, construcción de una casa moderna, etc.). Por eso persiste la vinculación de los migrantes con su lugar de origen aun cuando dejan de tener intereses económicos en él: la comunidad se erige en el referente básico de pertenencia social.

—Carola Lentz, *De regidores y alcaldes a cabildos*

La exploración que he propuesto hasta aquí sobre de qué manera se liquidó el régimen terrateniente y cómo eso condicionó las formas que adoptaron los nuevos liderazgos campesinos e indígenas, así como el conjunto de la conformación del mundo posreformista resultante, implica retomar los viejos debates sobre la comunidad andina.¹ Para ello confronto desde la economía política las visiones esencialistas al uso y, a partir de las especificidades de la Sierra central del Ecuador, apporto argumentos empíricos a una discusión de alcance regional. Esto nos ubica frente a la plasticidad de los procesos de politización y

Este capítulo tiene su origen en el texto “La comunidad andina revisitada: Cuestión agraria y cuestión indígena en Chimborazo” publicado en *Ecuador Debate*, 103 (2018) y, particularmente, en la versión más reducida titulada “Repensando la cuestión agraria e indígena desde los Andes del Ecuador”, aparecida en la *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 105 (2018).

¹ Véase, entre otros muchos, Cotlear (1988), Contreras (1996) y Martínez Valle (2002a).

despolitización de la etnicidad y la consolidación (o reconfiguración) de genuinas estructuras de poder e intermediación en el mundo indígena. Nos ubica, también, ante la activación moderada y selectiva, sobre todo tras la reforma agraria, de los resortes de la movilidad social y frente a la generación de formas inéditas de interlocución con el Estado y, en general, con todas las instancias sociales que se han derivado del avance de la globalización.

En este último capítulo indago, siguiendo la línea argumental del anterior y con la única pretensión de sugerir líneas de investigación futuras, sobre las implicaciones de todo esto. Lo hago a partir de dos casos representativos de grandes haciendas chimboracenses que se caracterizaron, hasta 1980, por explotar al campesinado por medio de un juego de relaciones de producción no salariales. Más allá de los efectos redistributivos de la disolución hacendaria, incido en la formación de intelectuales orgánicos autóctonos (en alianza con actores como la Iglesia de la teología de la liberación o sectores de la izquierda clásica). Ellos se constituyeron en los nuevos intermediarios-mediadores entre las comunidades indígena-campesinas, los poderes públicos y el aparato del desarrollo. Rastreo las razones por las que los cambios macro reconvirtieron a esas élites, después, en dirigencias maleables desde la lógica del neoindigenismo etnófago que ha caracterizado, con matices, la orientación de las políticas dirigidas a esos colectivos a partir de 1990 (Bretón y Martínez Novo 2015).

Un laboratorio social privilegiado

Como señalé, la provincia de Chimborazo constituye un lugar excepcional para aterrizar con estas inquietudes: presencia de enclaves de intersección ecológica entre los Andes septentrionales y los centrales; abrumadora mayoría de población quichua asentada históricamente en el medio rural; gran concentración de la propiedad rústica hasta los prolegómenos de la reforma agraria, y resiliencia de relaciones de producción (aparentemente) no capitalistas. También fue foco de actuación del Partido Comunista, así como epicentro de la teología de la liberación a partir de 1960; una región visitada por investigadores de la cuestión agraria en los años setenta

y ochenta, y en la que se registró una profusión de estudios étnicos a partir de los noventa. Un territorio, además, sobre el que se experimentó todo tipo de propuestas en materia de desarrollo rural: desde el indigenismo y la reforma agraria hasta las de agencias de intervención (básicamente ONG) durante las décadas finales del siglo xx. En ese contexto, mis reflexiones se nutren del humus dejado por la disolución de la hacienda Llinllín (en la cordillera Occidental, cantón Colta) y del complejo hacendatario de Totorillas (en un ramal de la cordillera Oriental, cantón Guamote), expresiones del gamonalismo crepuscular que prevaleció en Chimborazo hasta el último tercio de la pasada centuria.²

Llinllín era una hacienda de cerca de 4500 hectáreas, parte de la vieja heredad Columbe Grande de la familia Dávalos (apellido de raigambre aristocrática en Riobamba), que en la fase terminal del régimen latifundista contaba con unos 130 huasipungueros nominales. Eso implicaba otras tantas familias ampliadas, con sus correspondientes arrimados, lo que indica un cuadro bien agudo de presión campesina sobre los recursos internos de la heredad. Ese conjunto de familias ampliadas asentadas en el fundo constituían, de hecho, una ‘comunidad-huasipungo’ en toda regla,³ que se legalizó cuando desapareció la hacienda.

Llinllín se extendía por un gradiente ubicado entre los 3000 y los 4000 metros de altitud, aproximadamente. Albergaba un conjunto de pisos ecológicos que, aunque con evidentes signos de sobreexplotación en el momento de escribir estas líneas, son bien representativos de las características de las tierras altas húmedas equinocciales. Fue escenario de una dura lucha de los campesinos precaristas contra el patrón, con

² Estas áreas, a las que ya me referí en el capítulo anterior, fueron visitadas en su día por Rosa Ferrín (1980) e Iván Tohaza (1984). Más recientemente, han sido objeto de interés de Luis Alberto Tuaza (2014a), Harry Soria (2014) y Esteban López (2015), en un proyecto de investigación colectivo coordinado por mí.

³ A partir de su experiencia etnográfica en Cayambe, al norte de Quito, Andrés Guerrero (1991a, 113) comentaba cómo la comunidad huasipungo, dentro de la hacienda,

estaba constituida por el entrelazamiento de relaciones, por una parte, de producción y circulación-distribución (bajo la forma concreta de ‘reciprocidad’, ‘cambio’, ‘al partir’) y, por otra, de parentesco sanguíneo y ritual (el compadrazgo). Urdimbre económica duplicada por una tendencia marcada hacia la endogamia de un conjunto de unidades domésticas campesinas-indígenas: los grupos huasipungos poseedores de lotes familiares otorgados consuetudinariamente por el hacendado al ‘titular’, reconocido como jefe de familia, responsable de derecho y obligaciones.

una presencia y una influencia decisiva de activistas de la FEI. Tras una huelga de un año, en 1979, y varios altercados violentos con la fuerza pública, fue finalmente intervenida por el Estado y redistribuida a inicios de los ochenta. De la disolución de Llinllín nació la actual comunidad indígena, cuya división en cuatro asentamientos determinó la ocupación de la antigua hacienda por parte de las familias comuneras allí residentes.

Totorillas era el nombre genérico con el que los campesinos de Guamote aludían a los tres latifundios anexos propiedad de Pablo Thur de Koos. El hato de propiedades, en conjunto, sumaba más de 16 000 hectáreas (cerca de 6000 Pasñag, 5500 Totorillas y unas 5000 Yacupamba). Acogía —el cálculo es mío, con base en los informes del Ierac— a unas 500 familias precaristas, y fue de los últimos grandes emporios terratenientes en desaparecer, ya entrada la década de los ochenta, después de un largo y violento (dada la represión patronal) asedio interno por parte de los campesinos. Totorillas tenía una conformación territorial mucho más compleja que Llinllín. Estaba ubicada, literalmente, a caballo de un ramal de la cordillera Oriental desplazado del eje axial de esta hacia el occidente, entre el río Cebadas (2750 metros de altitud) y el tramo Guamote-Tixán la vía férrea (3000 metros), y atravesaba un extenso filo montañoso que alcanza su cénit en el cerro Yana Rumi (4256 metros). Mostraba un variado elenco de pisos ecológicos yuxtapuestos, menos húmedo en general que el de Llinllín, bastante más degradado por la sobreexplotación y con importantes enclaves de puna en las partes altas colindantes con extensiones todavía importantes de pajonal de páramo equinoccial. A partir de dos comunidades indígenas muy antiguas (de origen colonial), secularmente encapsuladas por las haciendas, el acceso a la tierra se substanció con los años en un proceso de asalto al páramo y fundación de comunas, cada vez más arriba, hasta llegar a las 13 reportadas en 2018 con personalidad jurídica reconocida por el Estado.

Uno de los asentamientos con solera, el de San Felipe de Chismaute, proviene de una antigua reducción de indios que los agustinos establecieron en el siglo XVIII y que permaneció como comunidad libre, aunque encorsetada y vinculada orgánicamente a la hacienda hasta que esta se disolvió. Junto a las comunidades huasipungo de Totorillas, Chismaute se convirtió en uno de los centros de ocupación de las



Figura 10.1. El asalto al páramo, otra de las consecuencias no deseadas de la reforma agraria: vista de la frontera agrícola al filo de los 4000 metros de altitud en la comunidad de Chismaute, en Guamote. Víctor Bretón, 2016.

grandes fincas durante el crepúsculo del gamonalismo. Con el paso de los años, las siguientes generaciones de chismauteños constituyeron núcleos comunales en pisos ecológicos más elevados, para facilitar a las nuevas unidades domésticas el acceso a la tierra necesaria. Estas dependían ya estructuralmente, sin embargo, de los aportes de la migración estacional de sus miembros a Quito o Guayaquil, e incluso de la de larga duración a los Estados Unidos o Europa desde finales de los noventa.

De campesinos, indígenas y comuneros

En el contexto de esas transformaciones estructurales, y con base en la experiencia etnografiada de Chismaute, sugeriré cuatro hipótesis para contribuir con nuevos insumos al debate sobre las sinergias entre la cuestión étnica y la cuestión agraria en clave histórica, y atendiendo a la dimensión de su proyección regional andina.

La lógica capitalista de las haciendas 'tradicionales'

Lejos de los diagnósticos de la época, la realidad de muchas grandes haciendas de las décadas de los cuarenta a los sesenta obedecía a una lógica económica capitalista, por estar articuladas al mercado y gestionadas desde una voluntad explícita de maximizar el beneficio al mínimo

costo posible. En escenarios con las características ecológicas y sociales de Chimborazo, eso llevó a extender el control monopólico de la tierra, así como a generalizar las relaciones de producción de tierra por trabajo. Unas partes de la hacienda (las mejores, las más bajas, planas y con fácil acceso a riego) se cultivaban con miras al mercado. Para explotarla, el propietario introducía maquinaria agrícola y contrataba operarios especializados en manejarla. Dependía, por lo tanto, de su capacidad de capitalizarse para su reproducción como patrón. Otro segmento de los procesos productivos, sin embargo, continuaba fundamentándose en los mecanismos consuetudinarios del huasipungaje y en la tendencia a intensificar la explotación de las unidades campesinas residentes en los fundos. Esas últimas se regían por una racionalidad centrada en el autoconsumo, la minimización del riesgo y formas simples de cooperación y de división del trabajo, así como procesos de cultivo indicadores, en apariencia, de un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas (Gangotena 1974, 70).

De ahí que se tildara al régimen de hacienda de ‘atrasado’ o ‘tradicionalista’, dominado por la mentalidad poco empresarial de los terratenientes. Como apunté al hablar de Toacazo, la situación era más sutil y compleja. Los latifundistas, de acuerdo con Guerrero (1991b, 46), “procedían a una selección de ciertos momentos del proceso de trabajo tradicional que encontraban provechoso innovar (por razones sin duda económicas), introduciendo medios de producción muchas veces bastante complejos y costosos”, a la vez que conservaban “los demás aspectos de la producción sin aportar cambio alguno”. En los casos que analizo, la innovación tecnológica estuvo presente de forma selectiva donde las especificidades propias de cada caso lo permitieron.⁴ Conviene tener presente que esas haciendas se articulaban directamente al mercado de Guayaquil mediante el ferrocarril, como suministradoras de productos básicos (cereales, patatas), desde que se inauguró la línea, a inicios del siglo xx. El incremento de la demanda interna como consecuencia del auge bananero costeño de finales de los cuarenta supuso para ellas un estímulo extraordinario.

⁴ Desde la década de los cuarenta y hasta su disolución, se fueron implantando en Totorillas semillas mejoradas de papa y maíz de altos rendimientos, productos fitosanitarios y un elenco nada

Contra los pronósticos que auguraban que esa articulación habría de generar un proceso de modernización estándar (asalaridar las relaciones de producción y eliminar la renta en trabajo, además de generalizar la mecanización y los productos fitosanitarios), ello aceleró que se despojara a las comunidades libres, se concentrara el monopolio de la propiedad de la tierra y, lo más importante, se perseveraran las relaciones precarias como estrategia terrateniente para maximizar su tasa de beneficio capitalista (subrayo lo de capitalista). Esa fue la respuesta de la élite gamonal (Thur de Koos y Dávalos dan fe de ello) en un contexto físico y social específico que, de paso, puso las bases del colapso del propio régimen de acumulación. Por un lado, porque se tradujo en una sobreexplotación de las tierras más fértiles, muchas de las cuales aparecen hoy desertizadas o sumamente degradadas. Por el otro, porque el aumento de unidades campesinas atrapadas en los fundos y su comportamiento demográfico configuró el cuadro de asedio interno que se constata ya a inicios de los sesenta.⁵ Eso explica la negativa de la última generación de patronos —los que enfrentaron el proceso reformista— a continuar asignando lotes a los hijos de los huasipungueros tras su matrimonio. Así rompieron con los mecanismos cotidianos de dar y tomar de la economía moral hacendaria y enconaron las estrategias campesinas para ocupar más partes productivas de las heredades.

Particularmente ilustrativo es el caso de Thur de Koos, quien, pese a poner en práctica una estrategia convencional, modernizante y selectiva desde fechas tempranas, no pudo frenar el avance de la lucha campesina y la pérdida de control de amplios sectores de sus propiedades, así como la organización y la alianza clandestina de sectores importantes del campesinado interno con las dos comunas libres —una de ellas Chismaute— vinculadas al hatu hacendatario. Entre las estrategias que estas desplegaron en su combate con la hacienda por ampliar los recursos para garantizar su reproducción social, mi trabajo de campo

desdeñable de maquinaria agrícola (tres tractores, dos cosechadoras, una trilladora y dos seleccionadores de semilla) (Ferrín 1980).

⁵ Rafael Baraona identificó en el informe CIDA —justamente a partir del ejemplo de Totorillas— la situación de haciendas sometidas a un asedio interno (cuando la presión demográfica de los campesinos dependientes del fundo incidía sobre el usufructo de mayores recursos de las grandes fincas) o externo (cuando la presión venía de las comunidades formalmente libres pero vinculadas, también de manera precaria, a los latifundios).

y los documentos del Ierac permiten destacar algunas. En primer lugar, ampliaron las áreas de huasipungo, poco a poco, transgrediendo silenciosamente las severas restricciones patronales. Además, ocuparon, cada vez más, las áreas de pasto de los fundos con los borregos de la comunidad (con el desalojo paulatino del ganado del patrón). Robaban las crías recién nacidas que pertenecían al terrateniente y las incorporaban a las propias. Eran reticentes a cumplir de manera adecuada las tareas asignadas por la cadena de mando de la hacienda. Por último, invadían las tierras subutilizadas y las áreas de descanso que permanecían en barbecho. Un escenario, en suma, de conflicto permanente de baja intensidad con el que buscaban que el propietario se hartara –ante su impotencia por evitarlo– y la eventual intervención estatal en aplicación de la legislación reformista.

La importancia del parentesco

Esta última constatación nos sitúa ante lo indispensable que es comprender la lógica del parentesco ampliado para interpretar ese elenco de estrategias de producción-reproducción indígena-campesinas. Un detalle interesante es que, desde sus inicios, el programa de lucha de la FEI recogía reivindicaciones como la de que se cumpliera lo estipulado por el Código del Trabajo: defender la integridad de los huasipungos, rebajar tareas y horas de trabajo para la hacienda, suprimir faenas gratuitas, dotar a los huasipungueros de herramientas, garantizar el buen trato y eliminar los abusos, así como pagar y aumentar los salarios. Llama la atención que no hubiera una reivindicación expresa, como sí la había en el entorno de los intelectuales urbanos del Partido Comunista (Ibarra 2013), sobre abolir el régimen de hacienda *per se*. Esta es una observación importante, pues denota que no existía una oposición frontal y explícita de los líderes comunitarios al gamonalismo como tal; sus reivindicaciones, señala Ferrín (1980, 38), “responden a la necesidad de garantizar los recursos necesarios para su reproducción [como campesinos]”. Por ello, defender el huasipungo “se debe a que el nexo con la tierra le[s] daba, por un lado, un cierto grado de estabilidad y, por otro, [facilitaba] la reproducción del grupo familiar”. El objetivo fundamental era acceder a los recursos de la hacienda necesarios para

asegurar la continuidad de la familia ampliada huasipunguera, lo que se traducía en requerimientos diferentes en los distintos momentos del ciclo doméstico.

Los cuadros que formó la FEI en Chimborazo procedían de ese mundo subalterno hacendatario, por lo que conocían bien la lógica de esas formas de producción familiares ancladas a las haciendas. Eliminar el gamonalismo –con todos sus corolarios de deberes y obligaciones entre patronos y precaristas– y convertir el huasipungo en un lote de plena propiedad en manos de la familia campesina significó perder el acceso a recursos ubicados en otros pisos ecológicos de las heredades. La experiencia de las décadas posreformistas pone de manifiesto el constreñimiento gigantesco que ello implicó desde el punto de vista de la variedad de productos con que podían abastecerse las unidades de producción con base en sus vínculos con la economía hacendataria, y los lazos de parentesco y compadrazgo que se entretajeron con las familias establecidas en enclaves altitudinales complementarios pero diferentes de los grandes fundos (Gangotena 1974). De ahí –ese también es un hallazgo relevante– que las dirigencias indígena-campesinas hubieran instrumentalizado los discursos y reivindicaciones de sus eventuales aliados de izquierda. Lo que para estos pivotaba alrededor de la demanda por el pago de salarios y vacaciones remuneradas, como establecía el Código del Trabajo, desde la perspectiva de las unidades huasipungo se percibía como una oportunidad, no tanto de erosionar o eliminar el oprobioso régimen terrateniente, sino para forzar que se permutaran esos salarios impagos por más tierra de la hacienda para cubrir las necesidades de reproducción de la familia ampliada.

Del lado blanco-mestizo de la frontera étnica, sin embargo, la incompreensión de esas dinámicas era absoluta, y sorprenden las convergencias constatables entre posicionamientos ideológicos y políticos antagónicos. En efecto, si los representantes más audaces de la facción terrateniente modernizante veían a las comunidades indígenas como rezagos de un mundo tradicional que tarde o temprano sería abatido por la capitalización del agro serrano,⁶ los intelectuales y activistas de la izquierda más

⁶ Es el caso de personajes como Galo Plaza Lasso, que redistribuyeron buena parte de sus haciendas antes de que se expidiera la primera Ley de Reforma Agraria, y mantuvieron una aureola de patronos modélicos porque supieron leer el momento (Barsky 1988). Estas actitudes fueron

radical no dejaron de avistar una masa amorfa y analfabeta de sujetos embrutecidos por las condiciones de explotación a las que los sometían los terratenientes. Un estado de cosas, en este segundo caso, que dejaría de existir en nombre de la socialización de la producción y la redención del indígena tras superar el latifundismo.⁷ El asunto tiene más calado del que pudiera parecer a simple vista porque el desmoronamiento del gamonalismo y del latifundismo que lo sustentaba generó una situación histórica abierta, en la que mediante políticas públicas se hubiera podido direccionar el devenir de esas unidades campesinas por andariveles compatibles –ecológica y socialmente– con las peculiaridades de su lógica económica y del medio en el que se asentaban.

Lejos de ello, la incompreensión de la agricultura campesina andina, unida a la consolidación de la revolución verde como paradigma de actuación dominante desde los años sesenta (al menos), determinó un aluvión de intervenciones sustentadas en la quimera de que era posible (y deseable) convertir a los campesinos de los Andes en prósperos *farmers* capitalizados. Han sido ampliamente verificadas, para otras zonas comparables de la Sierra ecuatoriana, las consecuencias que se derivan de aplicar semejante paquete tecnológico a ecosistemas tan frágiles como los andinos, pues precarizan la vida de la mayor parte de la población indígena y aceleran los procesos internos de diferenciación social (Toacazo, sin ir más lejos). Las observaciones sobre el terreno en Chismaute y Llinllín parecen correr por sendas paralelas.

posibles en contextos como la norteña provincia de Imbabura, cuyas particularidades permitieron ensayar una vía de capitalización hacendaria (al especializarse en la producción lechera y derivados, orientada a los emergentes mercados urbanos de elevada elasticidad-renta, por ejemplo) a costa de sacrificar el control monopólico de grandes superficies. Los datos de los registros de la propiedad en Colta y Guamote sugieren que algunos terratenientes chimboracenses (así fue al menos en Llinllín) también trataron de aliviar la presión demográfica de sus propiedades al entregar huasipungos (ya en la segunda mitad de los cincuenta). Las limitaciones ecológicas que el medio imponía para una mecanización masiva, unidas a los niveles alcanzados por los asedios internos y externos a las haciendas, sin embargo, cortocircuitaron esa estrategia patronal. En Chimborazo, la única manera de maximizar el beneficio empresarial era, por contradictorio que parezca, profundizar los esquemas de extracción de renta en trabajo que desequilibraban estructuralmente el conjunto del sistema, sellando su liquidación en el medio plazo.

⁷ Entre un extremo y otro había posicionamientos intermedios, como el de los indigenistas que interpretaban el fenómeno en parámetros similares a los de las áreas de refugio del ya citado Gonzalo Aguirre Beltrán (1967), como Aníbal Buitrón (1965) o, en el caso riobambeño, Hugo Burgos (1970).

La diversificación de las estrategias familiares

Otro tema de enorme interés relacionado con esa lógica de la familia ampliada es el rol cambiante que ha desempeñado la migración estacional de los miembros del grupo doméstico hasta convertir, a partir de un determinado momento, las remesas monetarias en un recurso estructurador económicamente más importante que la tierra. En el caso chimboracense, los terratenientes intensificaron la extracción de una mayor renta en trabajo como respuesta al incremento de la demanda en la Costa y a su vinculación con el mercado nacional. Las plantaciones del Litoral, a diferencia de la Sierra, necesitaban de una fuerza de trabajo estacional que allí escaseaba. En este sentido, el ferrocarril facilitó que se generara un flujo migratorio Sierra-Costa nada desdeñable desde, al menos, la década de los veinte.

Con todo, dado que los huasipungueros estaban ligados a la hacienda y debían devengar trabajo un determinado número de días a la semana, ese vaivén de ida y vuelta fue cubierto con sus hijos, cuyo aporte salarial constituía, de paso, un insumo importante desde la óptica de la reproducción familiar. El rol de esos salarios, sin embargo, se transformó con el transcurso de los años. Carola Lentz (1986), por ejemplo, explica cómo, en una hacienda aledaña a Columbe, hasta el ocaso del régimen gamonal los ingresos monetarios “no permitían por sí un ascenso social, sino que tenían que invertirse en la adquisición de terrenos o convertirse en capital simbólico (fiestas, etc.)”, dado que el eje vital de la estructura social continuaba siendo la tierra (193). Eso cambió cuando se diversificaron las pautas de migración a partir de los setenta, con la crisis de producción-reproducción que la vía de inserción mercantil de las economías campesinas y el avance de la revolución verde generó en esas formas de producción, y con el hecho irrefrenable de que, para las generaciones siguientes, la tierra jugaría un papel menos importante en términos económicos.

Estos procesos condujeron, tras la disolución de las haciendas, a ensanchar las estrategias familiares. Se orientaron en diferentes direcciones, todas ellas complementarias e interconectadas: se maximizó la participación en proyectos de desarrollo de todo género y la manipulación de estos, y se extendieron los límites de la comunidad a escenarios

urbanos, regionales, nacionales e incluso internacionales. Además, se sobreexplotaron los recursos naturales, lo cual se plasmó en la pauperización de los pisos ecológicos más altos y frágiles; evolucionaron las maneras de autorrepresentar y representar la identidad indígena en un contexto de aceleración de los procesos de diferenciación interna y de los imaginarios de ascenso social, y se dio una peculiar relación con la política formal, vía plataformas étnico-identitarias en los ámbitos local, regional y nacional. En Chimborazo, pareciera que esa politización de la etnicidad expresara, hasta hoy, la expansión de una noción de reciprocidad andina a los espacios de las políticas públicas; en cierto sentido, una readaptación de la antigua economía moral hacendaria o lógica de la reciprocidad asimétrica. Es como si los comuneros de Totorillas o Llinllín percibieran su acceso a las regalías del desarrollo no tanto como ciudadanos con derechos insatisfechos, sino como beneficiarios de mercedes que vienen desde arriba, por lo que cabe mostrar agradecimiento y fidelidad al donante-proveedor.⁸

La reconfiguración de las élites indígena-campesinas

Las formas que ha adquirido la transmisión/configuración del poder en ese mundo posreformista han venido condicionadas por cómo se constituyeron las élites campesinas durante el proceso de lucha por la tierra. En aquellos entornos bajo la influencia del Partido Comunista y la FEI, parece constatar que se substituyó a las viejas autoridades comunitarias por liderazgos de nuevo cuño, como consecuencia del discurso clasista en una etapa de crisis de los mecanismos consuetudinarios de la economía moral hacendaria. Así parece haber sido en Columbe (López 2015) y en Llinllín (Tohaza 1984). Ambos eran enclaves cercanos del polo de influencia de Ambrosio Lasso y el Partido Comunista.⁹ Además, este discurso estuvo presente en comunidades libres en donde la profusa intervención de agencias de desarrollo facilitó que se

⁸ Me referí a este tipo de relación clientelar en el capítulo 2 (“La persistencia del neindigenismo”) y mencioné específicamente el caso chismauteño al aludir al apelativo *taita amito* referido al presidente Correa en el capítulo 6 (“Más allá de los discursos”).

⁹ La imagen icónica de Ambrosio Lasso continúa muy presente en las narrativas modélicas de los viejos huasipungueros cuando rememoran el tiempo de la lucha por la reforma agraria.



Figura 10.2. Trabajo comunal en Chismaute: cavando una acequia en el páramo. Víctor Bretón, 2014.

convirtieran en correas de transmisión de ideologías campesinistas que moldearon unos liderazgos escorados, en su día, a los postulados de la izquierda clásica.¹⁰ En las haciendas y comunidades con influencia periférica de la FEI y más directamente relacionadas con el impulso de la teología de la liberación o las iglesias evangélicas –como en el hato de Totorillas, Yacupamba y Pasñag–, sin embargo, se refuncionalizaron las viejas jerarquías y los antiguos linajes de poder del tiempo de la hacienda.

La mirada etnográfica contemporánea evidencia cómo los *habitus* hacendatarios continúan condicionando la forma de ejercer el poder y la autoridad en las comunidades surgidas de las haciendas que, con Totorillas a la cabeza, constituían el emporio del patrón Thur de Koos en Guamote. Tras la desaparición de la hacienda, en efecto, los hijos y nietos de los *kipus*¹¹ manejan los hilos del poder comunitario mediante un complejo repertorio de estrategias y trayectorias diversas. Ellos y ellas intermedian entre la comunidad y el heterogéneo mundo no comunitario. Acumulan importantes *stocks* de capital simbólico y social (en el sentido bourdieusiano), pero deben, pese a todo, consensuar sus pareceres con el resto de las unidades comuneras antes de tomar una decisión.

¹⁰ Desde que Misión Andina intervino en la región, otras 15 instituciones de desarrollo han operado en Llinllín, y 32 más en el área de Totorillas hasta 2020 (anotaciones de campo).

¹¹ Los mayores, también llamados *kipus* o *kipukamayos* (en quichua, cuidadores u organizadores del *kipu*, la contabilidad, es decir, garantes de la organización de las faenas), eran, en Chimborazo, los encargados de ordenar la fuerza de trabajo para que cumpliera con las tareas asignadas en el día a día, así como aplicar la justicia del patrón.

Las reflexiones de Luis Alberto Tuaza (2014a, 2014b) al respecto, que se sustentan en una investigación de largo aliento en la zona, vienen corroboradas por el trabajo etnográfico de Harry Soria (2014) en la antigua comunidad libre de Chismaute. Su estudio pone de manifiesto cómo la mayor influencia sobre las decisiones de la comunidad recae en la figura de un *taita* (padre de familia extensa), hijo de *kipu* originario de Gramapamba (antigua comunidad huasipungo), casado con la hija de otro *kipu* de una exhacienda aledaña. El apellido –el linaje– es determinante en la medida en que se asocia al acceso a un conjunto de parcelas en la antigua hacienda.¹² El apellido, además, alude a una antigua estirpe de *kipukamayos* de hacienda, tanto por parte masculina como femenina, que podría llegar a remontarse a los antiguos alcaldes y regidores herederos de los caciques coloniales. La parentela extensa de nuestro personaje ha ocupado con frecuencia puestos relevantes en el cabildo. En cualquier caso, el *taita*, en tanto catequista, ostenta una suerte de poder omnipresente que lo ubica en un plano muy particular en influencia y proyección pública.¹³

Este es un ejemplo de cómo los hilos del poder comunal, entendido como la ascendencia de un personaje sobre la toma de decisiones del conjunto de la comunidad, se entrecruzan e imbrican en un universo complejo en el que las viejas jerarquías de la hacienda dan organicidad y coherencia al estatus relativo de los linajes. La comunidad, en suma, ya no es una instancia de gestión de recursos estructurantes de las economías domésticas, en un contexto en el que la tierra y el acceso al páramo van perdiendo importancia en relación con los recursos procedentes de otras actividades. Es un ente fundamental de adscripción identitaria –retomo la cita de Carola Lentz que encabeza este capítulo–, de filiación de los grandes grupos de parentesco que la conforman y, sobre todo, es un punto nodal de una amplia red que atraviesa mundos y territorios (físicos, culturales y sociales) y conforma un complejo entramado de vías sociales por las que circulan todo tipo de bienes.

¹² En este caso es una recreación a pequeña escala de una economía de archipiélago compuesta por 10 lotes dispersos, ubicados entre los 2900 y los 4000 metros de altitud, y productores de bienes para el consumo doméstico –variedades de papa, por ejemplo– o para comercializar en la feria semanal de Guamote, o procesados –leche para queso– y luego vendidos.

¹³ Esta familia, que aún reside en Chismaute, es la más pudiente de la zona, propietaria de un pequeño camión y cuya hija es la única persona de la comunidad que ha cursado estudios superiores (datos actualizados en 2019).

Una reflexión final desde el presente etnográfico

La importancia que aquí confiero a la lógica del parentesco ampliado implica referirse a una comunidad indígena alejada de los etnopopulismos y esencialismos de moda.¹⁴ La fuerza de los hechos conduce a entenderla como un conjunto de ramificaciones sociales interconectadas, un tipo de archipiélago espacial vinculado a través de redes de filiaciones. En este sentido, conviene distinguir entre la lógica del Estado y su ley (la Ley de Comunas, por ejemplo) y cómo las familias indígenas la resignifican. La comunidad en los albores del siglo XXI obedece a una red social ampliada que va mucho más allá de los límites de la comuna campesina *strictu sensu* (y trasciende lo rural) y que se extiende por espacios distintos (habitualmente urbanos), distantes y entrecruzados. Esto no es nada nuevo, y conviene dar una mirada atenta de larga duración para captar recurrencias y rupturas en ese abanico de estrategias que se ponen en juego en el día a día. Mis observaciones sobre el cotidiano de las familias comuneras de Chismaute y Llinllín sugieren que el parentesco ampliado constituye una densa red de relaciones sociales, de flujos de intercambios, dones y contradones (económicos, rituales y simbólicos). Estos recorren diferentes escenarios y se cristalizan en terminales que van desde la comuna formal en el páramo hasta el mercado mayorista de San Roque, en Quito, e incluso a enclaves en España, Italia o Estados Unidos. Esta constatación proyecta reverberaciones sobre otros escenarios regionales que han atravesado –en Ecuador, Perú y Bolivia– por procesos estructuralmente similares de inserción de las viejas economías campesinas familiar-comunitarias a la globalización de los mercados nacionales luego de que se liquidó el régimen de hacienda.

También conviene tener presente que, al igual que esas redes se insertan en los espacios ciudadanos –regionales, nacionales e internacionales–, la vida cotidiana en las comunidades se ha visto inundada de referentes urbanos resignificados (Colpari 2011). Los hogares están, en efecto, regulados por las rutinas del trabajo asalariado o de la venta informal, se

¹⁴ Idealizar la comunidad indígena ha sido una constante de las disciplinas que se han aproximado a sus dinámicas. Sería excesivo pretender detallar aquí una historia del esencialismo andino. Sí vale la pena recordar que la última versión de ese tipo de mirada es la alusiva a la existencia de un *ethos* andino-amazónico incontaminado, sintetizado en la figura del *Sumak Kawsay*.

aprovisionan en los mercados locales-regionales y consumen productos de las industrias culturales globales. Todo eso se traduce en unas estéticas particulares que se manifiestan de maneras muy diversas: desde la evolución de las pinturas naïf de Tigua en Cotopaxi (Soto 2017), la tecnocumbia, el tecnohuayno o la música chicha en toda la región Andina (Moncada 2014), hasta la máxima expresión arquitectónica de un gusto genuinamente hibridado como el estilo del aymara Freddy Mamani, en El Alto de La Paz (Andreoli y D'Andrea 2014). A lo largo de la cordillera se perciben manifestaciones locales de estas nuevas maneras de 'estar como' indígena, y deben analizarse en un contexto de significados y significantes glociales (y 'rurbanos') en permanente transformación. Abordar estos temas desde una visión renovada y abierta de la economía política, con perspectiva histórica y alejada de dogmatismos epistemológicos, tiene mucho que aportar en ámbitos como los aquí señalados y que aluden a la plasticidad de las identidades, la relatividad de las resistencias (así como la persistencia de las resiliencias) y la tozuda perseverancia del poder.



Serie *Enigmas*, de Eduardo Kingman Garcés.

Epílogo

Los caminos cruzados del desarrollo, la etnicidad y el poder

Los estudios sobre los sectores populares urbanos en América Latina hacen uso de nociones como marginalidad, dominación, otredad, informalidad, actualizadas por la Sociología norteamericana y europea para el análisis del capitalismo tardío. Esas nociones han sido tomadas de la Sociología producida en los países centrales, sin someterla a un examen crítico, y utilizadas como modelos en el examen de nuestras ciudades. Si bien vivimos un proceso de globalización en el que muchas realidades se repiten, hay que relativizar la utilidad de las nociones producidas en el centro para entender procesos que se producen en contextos como los nuestros. Lo que a nosotros nos interesa, sobre todo, es mostrar cómo los sectores populares urbanos (y particularmente los indígenas) al mismo tiempo que se encuentran sujetos a políticas de administración de poblaciones que afectan sus intereses, desarrollan su propia capacidad de reconstruir la vida y de indignarse, en condiciones adversas. Algo que, por otra parte, se está constituyendo en patrimonio global.

—Eduardo Kingman, *San Roque y los estudios sociales urbanos*

Inicio estas reflexiones finales con estas sabias advertencias de Eduardo Kingman que, aunque circunscritas al ámbito urbano, pueden extrapolarse a los espacios rurales que trato en este libro. Máxime cuando el propio Kingman y quien escribe estas líneas somos defensores acérrimos de demoler las fronteras conceptuales absurdas y difusas que, hoy por hoy, pretenden separar esos contornos porosos y desacreditados, en tanto categorías-estanco, por la fuerza de los procesos sociales de los últimos decenios. La apuesta por miradas substantivas de la realidad, sin apriorismos terminológicos prefabricados y con la voluntad de un manejo utilitario de

los conceptos en tanto herramientas dúctiles con qué interpretar el mundo, ha sido mi guía a lo largo de los años que he dedicado a entender esa indianidad, que –entre terca y evanescente– he observado durante más de dos décadas en los Andes.

Desarrollo, etnicidad y poder forman una tríada que se ha ido constituyendo, al menos desde mediados del siglo pasado, como un potente eje articulador de esas dinámicas sociales en el conjunto de la región Andina. Unas veces la quimera desarrollista –sus promesas inalcanzables, tan deslumbrantes que opacan sus sonoros fracasos–, otras el principio activo (o activable) de la indianidad –en sus acepciones plásticas y mudables, con significados y significantes en tránsito–, casi siempre las disputas con y por el poder en nombre de una u otra (o de ambas) han marcado los límites del campo de disputa de los actores en liza en el contexto de una modernidad subalterna y con crecientes ribetes de inequidad. A esa tríada hay que añadir la dimensión de sexo/género, explícita entre las modas *prêt à porter* del aparato del desarrollo, en el cotidiano subalterno etnitizado –antes racializado– y presente en todos sus niveles (doméstico, comunitario, organizativo). Más allá de las narrativas edulcoradas de una complementariedad igualitaria ancestral, como sugieren las letanías del *Sumak Kawsay* modelico, el patriarcalismo y las estrategias entretejidas desde posiciones doblemente subalternas –en tanto mujeres e indígenas– forman parte también del crisol poroso, heterogéneo y dinámico de la realidad social andina.

En los capítulos de este libro he tratado de explicitar los procesos más generales, desgranar algunos episodios concretos y ejemplificar a ras de suelo, con la intención de contribuir a esa reflexión necesariamente inconclusa a la que he dedicado un cuarto de siglo como investigador de los Andes. En este punto, quiero cerrar el volumen sentando algunas conjeturas, lejos de las conclusiones al uso, con la única idea de seguir estimulando la discusión desde una concepción comprometida de la práctica de las ciencias sociales.

Sombras alargadas de un pasado reverberante

Corría el verano andino de 1999. Fue en Riobamba. Yo trataba de entender las relaciones que se habían establecido entre una ONG de desarrollo –una de las grandes ecuatorianas, financiada mediante convenios con agencias de cooperación europeas– y una OSG campesina que operaba en una parroquia de altitud predominantemente indígena. La relación se articulaba por un proyecto de regadío que, procedente de un antiguo DRI abandonado por el Estado, tenía en la construcción de un canal de riego una de sus actuaciones más ambiciosas. En espera del canal y de la llegada del agua, se había constituido la OSG casi un decenio atrás. Sus dirigentes se reunían con el *staff* técnico de la ONG el último jueves de cada mes, religiosamente año tras año, para valorar el estado de las obras. ¡Una década de reuniones anhelando el arribo del maná que habría de multiplicar las producciones y los rendimientos de las maltrechas economías domésticas! En un complejo mecanismo de mediación-participación, la convergencia entre la idiosincrasia de la agencia, los intereses estratégicos de los donantes foráneos y las propias expectativas de las comunidades beneficiarias, ofrecía –pensé– una situación privilegiada para analizar la intersección sobre el terreno del desarrollo como práctica discursiva y las estrategias de los actores en él implicados. “Tenemos un proyecto tan descentralizado –me comentó entusiasmado el ingeniero responsable de la intervención– que incluso hemos abierto una oficina de la agencia allá arriba, en el centro parroquial, para poder atender y monitorear de cerca los pormenores de las obras”. Me invitó, a modo de introducción en la zona, a asistir con ellos a la siguiente reunión, dos días después, y acepté encantado.

Lo primero que me sorprendió al llegar al pueblo fue descubrir que la sucursal de la institución era una vieja casa de hacienda destartalada que hacía las veces de dependencia de la organización indígena. Un curioso mecanismo de inversión simbólica se había activado. El otrora centro espacial y simbólico del poder patronal –el casco de la hacienda– se había reconvertido en sede del empoderamiento indígena-campesino. Bajo la tutela de una agencia de desarrollo de tinte progresista, todo el personal técnico estaba ubicado del lado de la frontera étnica que históricamente ejerció la dominación sobre esas mismas poblaciones antaño

racializadas como inferiores. Personal serrano –el deje al hablar no en-
gaña– cien por cien masculino, mestizo –salvo el director responsable:
alto, blanco, barbado, con el porte aristocrático de quien procede de
una antigua familia de abolengo terrateniente– y revestido del poder
que otorgaba el manejo del lenguaje experto de un proyecto de esa en-
vergadura, y el prestigio implícito a la condición de ‘ingeniero’ atribuida
al conjunto de la comitiva (incluyendo a quien escribe estas líneas).

La segunda impresión fuerte me vino de la dinámica de la reunión.
Dos técnicos de la ONG llevaban la agenda, señalaban los puntos del
orden del día (en castellano, por supuesto) y ordenaban las intervencio-
nes de las personas concurrentes. Frente a ellos, varias filas de hombres
ataviados con los ponchos y sombreros del lugar, unos 40 en total, amal-
gama de dirigentes de la OSG, responsables de cabildos comunitarios
o futuros usuarios del proyecto de riego. Ellos participaban y pregunta-
ban, en un español muy quichuizado, mostrando interés por los plazos
de ejecución y las fechas previsibles de llegada del líquido a las chacras
familiares. Después de 10 años parecía que el asunto era cosa de pocos
meses, pues debía ejecutarse el último tramo de la financiación a cargo
de la contraparte. Por detrás de los hombres, una veintena de mujeres
permanecía de pie. Todas cardaban lana en sus husos de mano o carga-
ban uno o dos hijos; conversaban en voz muy queda entre ellas, siempre
en quichua, y se mantenían aparentemente ajenas al desempeño de la
sesión a la que asistían como convidadas de piedra.

Súbitamente la discusión se interrumpió. Se escuchó el ruido de un
voluminoso todoterreno que aparcaba. Se abrió la puerta de la sala, en-
tró el ingeniero-jefe, atravesó sin mediar palabra por entre la gente –que
respetuosa y rápidamente se apartó, abriendo un pasillo para facilitar su
paso– y llegó a la presidencia de la reunión. Agarró el micrófono y, sin
apenas saludar ni mostrar interés por el punto en que estaba el encuen-
tro, lanzó una plática de unos 15 minutos sobre el estado de las nego-
ciaciones con los europeos, las dificultades burocrático-administrativas
que quedaban por delante y una retahíla de tecnicismos que nadie en-
tendió. Cuando terminó, simplemente apostilló: “Y ahora, compañeros
y compañeras, pasemos al refrigerio”. Dicho y hecho. Ingresamos en el
antiguo salón-comedor de la hacienda. Pensé, en otro gesto de candidez
por mi parte, que esa sería una buena ocasión para confraternizar con

dirigentes y comuneros de a pie, pero volví a equivocarme. Como en los viejos tiempos del patrón, los clasificados en los imaginarios locales como blanco-mestizos –siete personas– fuimos acomodados alrededor de una mesa mientras las mujeres indígenas nos servían la comida (sopa de arvejas, papas, arroz y cuy) y se retiraban, después, a almorzar con los hombres indígenas, de pie en la gran cocina del caserón. Un manejo del espacio y de las relaciones sociales de sexo, en suma, que reproducía fielmente ‘la costumbre’ y las ‘buenas maneras’ destiladas a lo largo de cientos de años de interacción, transgresión y redefinición de la frontera étnica de la hacienda. El patrón ya no estaba, pero su figura paternal y condescendiente asomaba en el ademán del ingeniero barbado y, a falta de mayordomos de hacienda, la corte de ingenieros subalternos interactuaba, ordenaba el cotidiano y daba coherencia a esos tiempos nuevos pero tan familiares en el fondo. Esta es la cuestión central del episodio, uno de tantos de los que pueblan el día a día de la Sierra central del Ecuador: la presencia, al tiempo difusa y concreta, del mundo de la hacienda, décadas después de su liquidación formal –que no simbólica– y su permanencia en forma de *habitus* resilientes, densos y permeables de interlocución.

Puntos seguidos y puntos de quiebre

Numerosas evidencias etnográficas llaman la atención sobre la recurrencia de esos ríos profundos que impregnan, a través de los siglos, los sentidos relacionales de la indianidad en mundos a la vez tan persistentes y contingentes como los de las tierras altas de los Andes. Con ello no quiero decir que nada haya cambiado a un cierto nivel estructural. Vuelvo a la imagen del palimpsesto que utilicé en el prefacio para insistir en la importancia de la constitución dinámica, superpuesta y anudada de espacios transeculares de relaciones entre dominadores y subalternos. Estas constituyen sentidos comunes en tránsito que condicionan las respuestas a las circunstancias que concurren en el devenir de las sociedades andinas. Lo pude constatar ampliamente en mi experiencia etnográfica en Toacazo.¹ Lo vi en la lógica hacendal del

¹ Véase, sobre todo, las historias relatadas en la segunda y tercera parte de Bretón (2012).

tipo de relación operativa en Guamote –recuérdese la figura del *taita amito* alusiva al presidente de la República en el tiempo de Correa. También está muy presente en los hallazgos recientes, por ejemplo, en los enclaves hipercapitalizados de agricultura de invernadero de la provincia de Cotopaxi.

Ahí se ha etnografiado la transmutación de los viejos vínculos patrón-precarista –anclados en una forma de economía moral con atributos paternalistas– en un tipo de relación salarial clientelar altamente beneficiosa desde el punto de vista de los intereses rentabilistas de las empresas, en detrimento de una eventual plataforma sindical defensora de los derechos laborales de los campesinos semiproletarizados vinculados a ellas (Martínez Valle 2019). De alguna manera, la imagen del patrón de antaño asoma tras la figura del empresario actual. A la vez, entre las comunidades de altitud, el antiguo mayoral de la hacienda se transfigura en el empleador informal contemporáneo, con frecuencia un líder comunitario o de OSG que distribuye discrecionalmente trabajo precario entre las familias, arranca regalías de las empresas para la comunidad (como financiación para microproyectos) y acumula capital simbólico entre los comuneros (Fransoi 2020). Estas nuevas formas de mediación reactualizan figuras intermediarias que bien podríamos rastrear, en sus atributos estructurales, a través de curacas y caciques coloniales, alcaldes y regidores republicanos, *kippukamayos* de hacienda, presidentes de cabildos y directivos de OSG contemporáneas.

Los posicionamientos públicos y la retórica del movimiento indígena en el escenario público nacional –y en sus proyecciones en los *media* globales–, sin embargo, marcan un punto y aparte narrativo en relación con las continuidades aludidas (y también presentes) en el tramo final de la segunda década del siglo XXI. Tomo como muestra el tono de la cita siguiente, correspondiente a una resolución del Consejo Político de la Conaie frente a la crisis sanitaria por la pandemia del COVID-19 en el país. La resolución está enmarcada en un contexto distinto, que se caracteriza, aparentemente, por la asunción de protagonismo del movimiento en tanto portavoz de un descontento popular transversal y alejado de los encorsetamientos étnico-identitarios del tiempo de las políticas (y demandas) del neoindigenismo etnógrafo.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-Conaie reunida en Consejo Político el día martes 21 de abril de 2020, haciendo uso de las plataformas digitales, ante la emergencia sanitaria por Covid-19 que atraviesa el país y el mundo, tras un mes y medio de esta pandemia en Ecuador, en el que el movimiento indígena realiza aportes concretos para la prevención y solución a esta crisis como:

1) Control de los territorios de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades para evitar la propagación de la pandemia en los territorios indígenas mediante el establecimiento de las guardias comunitarias que regulan la circulación y cumplir con las restricciones establecidas a nivel nacional; 2) Conformación de COE [Comités de Operaciones de Emergencias]² comunitarios en las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades para coordinar todas las acciones en territorio desde el movimiento indígena; 3) Realización de la campaña de información y prevención en lenguas originarias y su difusión en medios de comunicación comunitario, público y privado; 4) Generación del protocolo con medidas e indicaciones para el manejo de la pandemia en territorios de los pueblos indígenas que cuenta con la revisión técnica de la Organización Panamericana de la Salud - OPS y Organización Mundial de la Salud - OMS de Ecuador; 5) Fortalecimiento de los canales de comercialización del campo a la ciudad con mecanismos de comercio justo, para enfrentar la especulación de los precios en manos de los intermediarios. Para lo cual en base a la realidad de los productores se debe establecer los precios para los consumidores, en donde los agricultores subsidian entre el 25% al 40% dependiendo los productos; 6) Campaña de solidaridad campo-ciudad para abastecer con productos agrícola a nuestros hermanos del país.

Se trata de un encabezamiento de hondo calado político, opuesto a los ajustes económicos que adoptó el gobierno de Moreno ante el descalabro de la economía nacional agudizado por el virus –remarco lo de ‘agudizado’, pues la marea de fondo viene de muy lejos. Es un momento en que, desde las movilizaciones de octubre de 2019, la Confederación

² Los COE “son instancias interinstitucionales responsables en su territorio de coordinar las acciones tendientes a la reducción de riesgos, y a la respuesta y recuperación en situaciones de emergencia y desastre”. Operan “bajo el principio de descentralización subsidiaria, que implica la responsabilidad directa de las instituciones dentro de su ámbito geográfico”. Este es el sentido que les da, literalmente, el artículo 24 del Reglamento de la Ley de Seguridad Pública y del Estado.

parece abanderar un retorno –no sé hasta qué punto estratégico– de alianza con otros segmentos sociales igualmente perjudicados por las medidas.³ En cierto sentido, una actuación en la esfera pública que ya demostró su eficiencia durante la primera mitad de los años noventa, cuando la Conaie aglutinó en sus demandas las reivindicaciones y sentimientos de un amplio espectro de los sectores populares del país.

Sin embargo, a lo que voy ahora, más allá de estos elementos de coyuntura, es al tono del lenguaje y sus implicaciones. Se habla del manejo de las plataformas digitales, de la necesidad de mantener medidas preventivas en los territorios bajo jurisdicción de sus estructuras filiales –añado: más *de facto* que *de iure*, al menos como organizaciones étnicas–, de solidaridad en el abastecimiento de productos básicos a los mercados ciudadanos, también infiltrados, dicho sea de paso, por todas esas redes transcomunitarias y transgresoras de los límites ficticios entre lo rural-indígena y lo urbano-mestizo a los que he aludido a lo largo del libro. La Conaie de 2020, en efecto, está liderada por unas cohortes generacionales que ya no conocieron el paisaje de la hacienda, aunque procedieran (en ocasiones) de sectores relativamente acomodados que fundamentaron su ascenso sobre las cenizas del gamonalismo. Han crecido en un mundo glocalizado, dominado por una suerte de *continuum* conurbano, en cambio acelerado y también acelerado desdibujamiento de formas de hacer y pensar. Este cambio, finalmente, está alumbrando nuevas maneras de estar como indígena en el incierto futuro que anuncian las recurrentes crisis fragmentarias y regionales que, ya hoy, preludian la gran crisis sistémica en la que estamos instalados.

Encuentros y desencuentros en el camino

Con este libro he querido subrayar que he dedicado parte importante de mi vida como investigador a navegar las aguas convulsas de la modernidad y de su vástago, el desarrollo. He tratado de leer entre líneas, de develar sus códigos ocultos y contrastar, siempre, lo que públicamente se dice que

³ Véase el volumen colectivo coordinado por Franklin Ramírez (2020), así como el trabajo de Ponce et al. (2020).

se quiere lograr, con la manera en que las personas y los colectivos leen, aprehenden, interiorizan e interpretan de él en tanto práctica discursiva, al dotar sus elecciones de estrategias con un profundo sentido práctico. He llevado a cabo ese trabajo sobre el desarrollo y sus quimeras, desde el posicionamiento, claro y explícito, de mi empatía hacia el nebuloso mundo de lo indígena y sus organizaciones. He trascendido el plano estrictamente económico –en un sentido antropológico-substantivista– y he dado a mis investigaciones una significación política. He procurado explicaciones sistémicas de los procesos sociales que involucran a esas personas y esos colectivos, con espíritu crítico, solvencia epistemológica, solidez empírica y la honestidad intelectual de quien advierte los límites (y también el potencial) del conocimiento que emana de nuestras disciplinas como elemento de cambio. La intención no es otra que poner a disposición de los actores sociales –activistas, líderes, lideresas, gestores de ONG alternativas, estudiantes y reformistas– insumos que alimenten un debate ineludible si se trata construir discursos asociados a proyectos de vocación contrahegemónica. Una voluntad, en suma, de romper las barreras entre el mundo académico y el de la praxis de la interacción sobre el escenario de la realidad social.

Tal desafío, desde luego, no es nada fácil, y comporta encuentros, desencuentros, celos y no pocas fricciones. La experiencia me ha enseñado cómo la opción de tomar al desarrollo como objeto etnográfico posiciona a quien investiga frente a unas narrativas modélicas que han devenido parte constitutiva del sentido común de instituciones, colectivos e individuos. Esto, frente a una sofisticada maquinaria institucional (el aparato del desarrollo, público y privado), que hace de esos discursos y sus promesas la razón de su existencia, y frente a las mismas organizaciones de beneficiarios de las intervenciones, las poblaciones ‘desarrollables’, que actúan y planifican sus movimientos atraídas por la que es, sin duda, la mayor metautopía civilizatoria de la modernidad. Dejaré de lado los celos que despiertan la antropología económica y la del desarrollo entre numerosos colegas economistas –una suerte de intromisión en un campo vedado de uso epistémico exclusivo.⁴ Centraré mis reflexiones

⁴ Conviene señalar que el Banco Mundial es consciente de la relevancia del carácter poliédrico y transversal del desarrollo; de ahí la enorme cantidad de antropólogos, sociólogos y otros colegas

finales en cómo algunos actores implicados (ONG, intelectuales étnicos y organizaciones indígenas) percibieron mi trabajo, en la dificultad de calibrar la incidencia potencial de nuestros escritos, así como en la necesidad de estar atentos ante interpretaciones sesgadas o usos inadecuados desde el punto de vista de la acción política.

A menudo encontré una actitud recelosa de muchas ONG que no veían con buenos ojos lo que, a su parecer, podía constituir una fiscalización de su quehacer cotidiano. Encontré también, por el contrario, entidades que me abrieron sus puertas y pusieron a mi disposición sus acervos; cuyos gestores y personal técnico tuvieron la apertura para conversar, formal o informalmente, y mostrarme *in situ* el trabajo desarrollado. Tuve la inmensa fortuna de acceder, así, al archivo de una de las ONG más importantes de las que operaban en aquel momento en el país (año 2000), de estudiar la orientación de sus proyectos, y de analizar su contabilidad y la correspondencia con las contrapartes indígenas con las que interactuaban. Ahí descubrí un universo de buenas intenciones que terminaban por plegarse a la lógica del mercado de la solidaridad. La necesidad de captar recursos para implementar los proyectos llevó a la ONG, cercana entonces a la retórica de la izquierda política, a comprar deuda externa ecuatoriana para reinvertirla en sus intervenciones. Participar de uno de los nudos gordianos de la dependencia para usar ese dinero en mejorar las condiciones de vida de los sectores más pobres de la sociedad rural o desistir: ese fue el dilema. Perverso dilema, pues implicaba sucumbir ante la lógica del neoliberalismo dominante para financiar una suerte de vía campesina de modernización capitalista.

En la interlocución con las organizaciones indígenas, además, constaté un tipo de relación clientelar de mutua dependencia que me pareció inquietante. Por un lado, la llegada de una ONG potente como esa al medio indígena implicaba, a menudo, consolidar una nueva organización y su correspondiente dirigencia –cada vez más tecnocrática y menos política, en el sentido antiguo de la palabra. Eso implicaba fragmentar las plataformas ya existentes y el debilitamiento general del edificio organizativo indígena-campesino. Más organizaciones, más enclenques

afines, amén de economistas, que contrata para cada uno de sus programas de investigación en este tipo de ítems. La citada *Social Capital Initiative* fue paradigmática en eso.

y dependientes de su relación con agencias de cooperación comportaban mayor debilidad del conjunto del tejido asociativo. Por otro lado, la presencia de la contraparte étnica era indispensable para justificar el quehacer y el operativo de la ONG. De esta manera, se establecía un juego perverso, poco edificante, de reciprocidades asimétricas y economías morales –de nuevo, como resignificando el *modus operandi* del tiempo de los patrones– que quedaba lejos de las declaraciones programáticas de unos y de otros, de donantes y receptores. Todo ello funcionaba además de manera naturalizada, pues en muchos sentidos reproducía las viejas maneras de interactuar del mundo blanco-mestizo con el universo indígena quichuahablante.

Escribí mi estudio y lo entregué a los responsables de la ONG que tan bien me habían tratado. Les comenté que era un documento de trabajo, que su voluntad era guiar un debate sobre la labor de la institución y la naturaleza de sus relaciones con las comunidades y sus organizaciones. Además, que ello podría enriquecer, en mi opinión, el horizonte venidero en la medida en que uno de los cuellos de botella de la lógica de la cooperación era la imposibilidad de sistematizar y discutir los resultados por la premura de captar nuevos recursos, inventar para ello nuevos proyectos, o imaginar segundas o terceras partes de los ejecutados. En suma, el reino de la praxis sin teoría. Leyeron mi trabajo, se decepcionaron y cerraron su archivo a cualquier investigador que no fuera alguien contratado por la agencia para llevar a cabo un panegírico de la institución.

No todas las experiencias fueron tan poco estimulantes. En la ONG más grande de las que operó en Toacazo durante décadas, encontré una actitud mucho más dialogante y dispuesta a aprender de la sistematización de su experiencia en el lugar –con sus luces y claroscuros–, para reorientar sus objetivos programáticos y tratar de poner en práctica formas de relacionarse con las comunidades, en la medida de lo posible, horizontales, participativas y constructivas. Con esas personas de mente abierta se articuló un juego de complicidades sinceras entre el investigador y la institución, que continúa hasta hoy. Es una ventana a la esperanza en tanto mi apuesta por alimentar procesos reflexivos constituye la meta que da sentido a poner conocimiento crítico al alcance de los actores que tratan de construir,

desde la micropolítica del día a día, prácticas inclusivas locales insertas en estructuras que no ayudan a lograr avances efectivos en el ejercicio de derechos frente a la inequidad y la exclusión de todo tipo.

Algo parecido aconteció con las dirigencias étnicas. Mi lectura crítica de la deriva etnicista del movimiento indígena despertó simpatías y solidaridades muy fuertes por parte de algunos intelectuales de la Conaie –pocos, esa es la verdad–, que se vieron alimentadas por debates y mesas de discusión.⁵ El posicionamiento más generalizado fue, con todo, el recelo, cuando no el desdén hacia mi trabajo. La razón tiene que ver, en mi opinión, con que el multiculturalismo neoliberal consolidó un mercado restringido y selectivo de trabajo para un grupo no menos selecto de profesionales de la etnicidad encastados en él.

Es muy obvio para cualquier etnógrafo en los Andes el desproporcionado abismo en este aspecto. Por un lado, se encuentran las condiciones de vida de comuneros y comuneras de a pie, en sus *llaktas* de origen, en los escenarios periurbanos de migración estacional, en sus precarias condiciones de trabajo y en los códigos discriminatorios que, reformulados, continúan operando en los ejercicios de poder cotidianos. Por otro, los discursos y el juego diletante de esas dirigencias, cuando no su descarado aposentamiento en la gestión de un folclorismo inocuo y acomodaticio, por ejemplo, en relación con las políticas neoindigenistas ejecutadas bajo los gobiernos de la Revolución Ciudadana. Frente a esa situación, no queda más que ahondar el compromiso ético y profundizar en la búsqueda de puentes de diálogo que faciliten el debate público y sosegado de los límites de los esencialismos adormecedores y cómplices para con el extractivismo. O a lo mejor hay que llegar al consenso de que no hay alternativa real al desarrollismo. La colonización de los imaginarios colectivos llega a un punto en el que nadie quiere apostar en serio por una suerte de decrecimiento convivencial y mucho menos

⁵ Tras mi trabajo sobre Prodepine fui invitado por la presidencia de la Conaie para exponer los resultados de la investigación. Estos se debatieron en una asamblea nacional en la que se discutió la eventual prórroga del proyecto en una segunda fase mejor dotada que la primera. En esa reunión, realizada durante la última semana de junio de 2005, la Conaie resolvió, en una votación muy ajustada, solicitar al ministro de Economía y Finanzas –en aquel momento Rafael Correa– que no acordara con el Banco Mundial semejante prórroga. Fue una decisión importante porque, acaso por vez primera en América Latina, supuso rechazar proyectos de desarrollo a cargo de la deuda externa. El rechazo vino –y ahí está lo más remarcable– desde sus teóricos beneficiarios.

por redistribuir el crecimiento que habría que abordar, no obstante, públicamente y con conciencia clara de las implicaciones anticonsumistas que ello conlleva a escala global.

Mis palabras finales versan sobre la utilización maliciosa de nuestra producción crítica. Constaté con tristeza que muchas de las ideas inducidas desde la realidad etnográfica sobre la funcionalidad de las ONG en relación con el ajuste neoliberal, sobre su papel en la despolitización de las dirigencias étnicas, así como la denuncia de su rol en el entramado de relaciones que profundizaban la subordinación de los llamados sures a los designios hegemónicos de los nortes globales, eran manipuladas torticeramente desde el poder. Fueron utilizadas para justificar, en nombre de un etéreo socialismo del siglo XXI, el fortalecimiento de un aparato estatal crecientemente sordo, con tics autoritarios y voluntad controladora de los espacios que el Estado-mínimo neoliberal, pese a todo, había permitido ocupar a los movimientos sociales. Era –me pareció– un ejercicio de imponer una variante de pensamiento único que quería reproducir los tópicos de los antiguos patrones nacional-desarrollistas de antaño, bajo los odres nuevos de un multiculturalismo epidérmico incapaz de transformar las estructuras profundas de la desigualdad y el menosprecio. Como los liberales del siglo XIX tras la quimera iluminista de su tiempo, los intelectuales orgánicos del momento hicieron gala de un autismo desmedido. Esto les impidió escuchar la polifonía de voces que llamaban la atención –desde las vidas cotidianas en calles, plazas y mercados– sobre la yuxtaposición de otras tantas maneras de vivir la modernidad en libertad. Esas voces reclamaban igualdad de oportunidades y derecho a ser diferentes sin ser subsumidas bajo el peso asfixiante de los metarrelatos nacionales heroicos.

Visto lo visto, se impone alumbrar una alternativa que quiebre el péndulo que ha balanceado las políticas públicas de extremo a extremo, del culto ciego a las virtudes de los mercados globales a la miopía de un aparato estatal ensimismado. Sirvan las experiencias analizadas en este libro para romper una lanza en favor de miradas que abarquen horizontes dilatados, capaces de aglutinar los principios de equidad y justicia social con las legítimas demandas de reconocimiento y respeto a la diversidad. El derecho a la diferencia no debería estar reñido con la igualdad de oportunidades y el acceso a servicios y recursos básicos. Las trampas de la etnofagia invitan, en cualquier caso, a escudriñar con inteligencia y sagacidad otros caminos a explorar.

Referencias

- Acosta, Alberto. 2009. “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate*, 75: 33-48.
- 2011. “Riesgos y amenazas para el Buen Vivir”. *Ecuador Debate*, 84: 51-56.
- 2013. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Akram-Lodhi, A. Haroon, y Cristóbal Kay, eds. 2009. *Peasants and Globalization. Political economy, rural transformation and the agrarian question*. Londres: Routledge.
- Akram-Lodhi, A. Haroon, Cristóbal Kay y Saturnino Borrás. 2009. “The political economy of land and the agrarian question in an era of neoliberal globalization”. En *Peasants and Globalization. Political economy, rural transformation and the agrarian question*, editado por A. Haroon Akram-Lodhi y Cristóbal Kay, 214-238. Londres: Routledge.
- Albó, Xavier. 2002. “Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies”. En *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, editado por Rachel Sieder, 74-102. Londres: Palgrave.

- Albó, Xavier. 2008. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Albornoz, Oswaldo. 1971. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Editorial Claridad.
- Altmann, Philipp. 2013. “El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano”. *Indiana*, 30: 283-299.
doi: 10.18441/ind.v30i0.283-299
- América Indígena. 1990. “El indigenismo: recuento y perspectivas”. *América Indígena* 50 (1): 63-91.
- Andolina, Robert, Nina Laurie y Sarah A. Radcliffe. 2009. *Indigenous Development in the Andes. Culture. Power and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Andreoli, Elisabetta, y Ligia D’Andrea. 2014. *Arquitectura andina de Bolivia. La obra de Freddy Mamani Silvestre*. La Paz: Fundación Cultural Banco Central de Bolivia.
- Aparicio, Marco, ed. 2005. *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*. Girona: Universitat de Girona.
- Arce, Alberto, y Norman Long, eds. 2000. *Anthropology, Development, and Modernities*. Londres: Routledge.
- Arcos, Carlos, y Edison Palomeque. 1997. *El mito al debate. Las ONG en Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Arellano, Marco Antonio, y Galo Jewinson Chamorro. 2007. “Desarrollo sostenible con enfoque territorial del cantón Saquisilí de la Provincia de Cotopaxi”. Tesis de maestría, Universidad Estatal de Bolívar.
- Arellano-López, Sonia, y James Petras. 1994. “La ambigua ayuda de las ONGs en Bolivia”. *Nueva Sociedad*, 131: 72-87.
- Arnold, Denise Y., María Clara Zeballos y Juan Fabbri. 2019. “El ‘Vivir Bien’ (*suma Qamaña / sumaq kawsay*) en Bolivia: un paraíso idealizado no tan andino”. *Etcétera*, 4: 1-29.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/25053>
- Arze, Oscar. 1990. “Del indigenismo a la indianidad: cincuenta años de indigenismo continental”. En *Indianismo e indigenismo en América*, editado por José Alcina Franch, 19-33. Madrid: Alianza Editorial.

- Asensio, Raúl H. 2016. *Los nuevos incas. La economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: IEP.
- Assies, Williem. 2000. "Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America". En *The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, editado por Williem Assies, 3-21. Ámsterdam: Thela Thesis.
- 2007. "Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización". En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, editado por Salvador Martí i Puig, 227-245. Barcelona: Cidob.
- Asturias, Miguel Ángel. 1923. *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Báez, Sara, y Víctor Bretón. 2006. "El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra". *Ecuador Debate*, 69: 19-36.
- Barragán, Fernando, y Felipe Miguel Valdez. 2008. "Dinámicas agrarias y avance de la frontera agraria en el sector de Wintza, parroquia de Toacazo". Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Barroso, Maria. 2009. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Río de Janeiro: E-papers.
- Barsky, Osvaldo. 1988. *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bebbington, Anthony. 1997a. "Reinventing NGOs and Rethinking Alternatives in the Andes". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 554: 17-135.
doi: 10.1177/0002716297554001008
- 1997b. "New states, new NGOs? Crises and Transitions Among Rural Development NGOs in the Andean Region". *World Development* 25 (1): 1755-1765. doi:10.1016/S0305-750X(97)00066-1
- 1999. "Capitals and Capabilities: A Framework for Analyzing Peasant Viability, Rural Livelihoods and Poverty", *World Development* 27 (12): 2021-2044. doi:10.1016/S0305-750X(99)00104-7

- Bebbington, Anthony. 2003. "Capital social e intensificación de las estrategias de vida: organizaciones sociales e islas de sostenibilidad en los Andes rurales". En *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, editado por Raúl Atria, Marcelo Siles, Irma Arriagada, Lindon J. Robinson y Scott Whiteford, 491-506. Santiago de Chile: Cepal.
- 2005. "Donor-NGO Relations and Representations of Livelihood in Nongovernmental Aid Chains". *World Development* 33 (6): 937-50. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2004.09.017>
- 2013. *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*. Lima: IEP / Cepes / Grupo Propuesta Ciudadana.
- Bebbington, Anthony, y Thomas Carroll. 2000. "Induced social capital and federations of the rural poor". Working Paper 19 de la Social Capital Initiative del World Bank.
- Bebbington, Anthony, y Thomas Perreault. 1999. "Social capital, development, and access to resources in Highland Ecuador". *Economic Geography* 79 (4): 395-418. <https://doi.org/10.1111/j.1944-8287.1999.tb00127.x>
- Bebbington, Anthony, Galo Ramón, Hernán Carrasco, Víctor Hugo Torres, Lourdes Peralvo y Jorge Trujillo. 1992. *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Comunidec.
- Bebbington, Anthony, y Graham Thiele. 1993. *Non-Governmental Organizations and the State in Latin America. Rethinking Roles in Sustainable Agricultural Development*. Londres: Routledge.
- Bebbington, Anthony, y Víctor Hugo Torres. 2001. "Vidas rurales y acceso a recursos naturales: el caso de Guamote". En *Capital social en los Andes*, editado por Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres, 69-104. Quito: Comunidec / Abya-Yala.
- Bebbington, Anthony, Scott Guggenheim, Elisabeth Olson y Michael Woolcock. 2004. "Exploring Social Capital Debates at the World Bank". *Journal of Development Studies* 40 (5): 33-64. <https://doi.org/10.1080/0022038042000218134>

- Bebbington, Anthony, Scott Guggenheim, Elisabeth Olson y Michael Woolcock. 2006. *The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*, editado por Anthony Bebbington, Michael Woolcock, Scott Guggenheim y Elisabeth Olson. Bloomfield: Kumarian Press.
- Becker, Marc. 2008. *Indians and Leftist in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- 2015. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Beckhausen, Marcelo. 2014. “Etnocidadania, direitos originários e a inconstitucionalidade do poder tutelar”. En *Tutela. Formação de Estado e tradição de gestão no Brasil*, editado por Antonio Carlos Souza Lima, 112-145. Río de Janeiro: E-papers.
- Bernstein, Henry, y Terence J. Byres. 2001. “From Peasant Studies to Agrarian Change”. *Journal of Agrarian Change* 1 (1): 1-56.
doi: 10.1111/1471-0366.00002
- Bernstein, Henry. 2002. “Land Reform: Taking a Long(er) View”. *Journal of Agrarian Change* 8 (4): 433-463
<https://doi.org/10.1111/1471-0366.00042>
- 2004. “‘Changing Before Our Very Eyes’: Agrarian Questions and the Politics of Land in Capitalism Today”. *Journal of Agrarian Change* 4 (1-2): 190-225.
<https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2004.00078.x>
- 2006. “Is There an Agrarian Question in the 21st Century?”. *Canadian Journal of Development Studies* 27 (4): 449-460.
doi: 10.1080/02255189.2006.9669166
- Biekart, Kees. 1999. *The Politics of Civil Society Building. European Private Aid Agencies and Democratic Transitions in Central America*. Amsterdam: International Books / Transnational Institute.
- Bocara, Guillaume, y Paula Bolados. 2010. “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”. *Revista de Indias* 70 (250): 651-690. doi: 10.3989/revindias.2010.021
- Boletín Indigenista*. 1953. “Programa indigenista para la zona andina”. *Boletín Indigenista*, 13: 198-200.
- 1955. “Acción internacional de ayuda a los indígenas andinos”. *Boletín Indigenista*, 15: 120-132.

- Boletín Indigenista*. 1956a. “Asistencia técnica de la OIT en favor de los indígenas de Bolivia, Ecuador y Perú”. *Boletín Indigenista*, 16: 112-114.
- 1956b. “Trabajos de la Misión de Asistencia Técnica de la Unesco”. *Boletín Indigenista*, 16: 320-322.
- 1957a. “La Misión de la Unesco en el Ecuador, en relación con el programa de trabajo de la Misión Andina”. *Boletín Indigenista*, 17: 36-40.
- 1957b. “Informe sobre las actividades de la Misión Andina”. *Boletín Indigenista*, 17: 314-322.
- 1958a. “Creación de un centro misional de investigaciones científicas”. *Boletín Indigenista*, 18: 38-40.
- 1958b. “Los trabajos de la Misión Andina”. *Boletín Indigenista*, 18: 290-294.
- 1961. “La OIT y la Misión Andina”. *Boletín Indigenista*, 21: 90-94.
- Bonfil, Guillermo. 1972. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología*, 9: 105-124. <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.1972.0.23077>
- Borras, Saturnino, Marc Edelman y Cristóbal Kay, eds. 2008. *Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Botero, Luis Fernando. 1994. “Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo, Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Bottazzi, Patrick, y Stephan Rist. 2012. “Changing Land Rights Means, Changing Society: The Sociopolitical Effects of Agrarian Reforms under the Government of Evo Morales”. *Journal of Agrarian Change* 12 (4): 528-551. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2012.00367.x>
- Boulding, Carew, y Clark C. Gibson. 2009. “Supporters or Challengers? The Effects of Nongovernmental Organizations on Local Politics in Bolivia”. *Comparative Political Studies* 42 (4): 479-500. <https://doi.org/10.1177/0010414008327429>
- Bourdieu, Pierre. 1989. “Social Space and Symbolic Power”. *Sociological Theory* 7 (1): 14-25. <https://doi.org/10.2307/202060>
- 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- 2001. “El capital social. Apuntes provisionales”. *Zona Abierta*, 94-95: 83-87.

- Brabazon, Honor, y Jeffery R. Webber. 2014. "Evo Morales and the MST in Bolivia: Continuities and Discontinuities in Agrarian Reform". *Journal of Agrarian Change* 14 (3): 435-465.
<https://doi.org/10.1111/joac.12037>
- Bretón, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universidad de Lleida.
- 1999. "Del reparto agrario a la modernización excluyente: los límites del desarrollo rural en América Latina". En *Los límites del desarrollo: Modelos 'rotos' y modelos 'por construir' en América Latina y África*, editado por Víctor Bretón, Francisco García y Albert Roca, 269-338. Barcelona: Icaria.
- 2000a. *Tierra, Estado y Capitalismo. La transformación agraria del occidente catalán, 1940-1990*. Lleida: Milenio.
- 2000b. "Reforma agraria, Revolución Verde y crisis de la sociedad rural en el México contemporáneo". En *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, editado por Andreu Viola, 303-357. Barcelona: Paidós.
- 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2002. "Cooperación al desarrollo, capital social y neo-indigenismo en los Andes ecuatorianos". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 73: 43-63.
www.jstor.org/stable/25675987
- 2004. "Las Organizaciones No Gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina". En *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología Económica*, editado por Paz Moreno, 463-483. Madrid: UNED.
- 2005. *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- 2008. "From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador". *Journal of Agrarian Change* 8 (4): 583-617.
<https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2008.00181.x>
- 2012. *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.

- Bretón, Víctor, y Carmen Martínez Novo. 2015. "Políticas de reconocimiento neoliberales y posneoliberales en Ecuador: continuidades y rupturas". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 31: 25-49. <http://hdl.handle.net/10459.1/59858>
- Brochart, Christiana. 1980. "La transferencia de la propiedad agraria indígena en el corregimiento de Quito hasta finales del siglo xvii". *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien (Caravelle)*, 34: 5-20. www.jstor.org/stable/43687358
- Brysk, Alison. 2009. *De la tribu a la aldea global. Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*. Barcelona: Bellaterra.
- Buitrón, Luis. 1954. "Las organizaciones internacionales y el indio". *América Indígena* 14 (2): 103-111.
- 1961. "El desarrollo de la comunidad en la teoría y en la práctica". *América Indígena* 21 (2): 141-150.
- 1965. "La acción integral y el desarrollo de la comunidad". *América Indígena* 25 (1): 27-34.
- Burgos, Hugo. 1968. "Efectos del avance tecnológico en las comunidades indígenas del centro de los Andes ecuatorianos". *Anuario Indigenista*, 28: 225-240.
- 1970. *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Caballero, José María. 1980. *Agricultura, Reforma Agraria y pobreza campesina*. Lima: IEP.
- 1981. *Economía agraria de la sierra peruana antes de la Reforma Agraria de 1969*. Lima: IEP.
- Caballero, Nohora. 2014. "La Amazonía ecuatoriana, territorio geoestratégico de la energía fósil: conflictos territoriales y estrategias políticas gestadas en la nacionalidad Andoa". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Cabodevilla, Miguel Ángel, y Milagros Aguirre. 2013. *Una tragedia ocultada*. Quito: CICAME / Fundación Alejandro Labaca.
- Calla, Ricardo. 2012. "Tipnis y Amazonia: Contradicciones en la agenda ecológica de Bolivia". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 91: 77-83. www.jstor.org/stable/23339607

- Camacho, Patricia. 1991. "Programa Regional Riobamba. Evaluación del crédito". Documento público.
- Cameron, John D. 2009. "Hacia la Alcaldía: The Municipalization of Peasant Politics in the Andes". *Latin American Perspectives* 36 (167): 64-82. <https://doi.org/10.1177/0094582X09338586>
- Canessa, Andrew. 2009. "Celebrando lo indígena en Bolivia". En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 39-48. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2014. "Conflict, Claim and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia". *Critique of Anthropology* 34 (2): 151-71. doi: 10.1177/0308275X13519275
- 2018. "'Hobbes' Border Guards or Evo's Originality Citizens? Indigenous People and the Sovereign State in Bolivia". *New Diversities* 19 (2): 69-84.
- Carrasco, Hernán. 1993. "Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena". En *Sismo étnico en el Ecuador*, 29-69. Quito: CEDIME / Abya-Yala.
- Carrión, Diego. 2013. "Estructura agrícola y modelo de acumulación rural en el Ecuador: interacción entre campesinos, agroindustriales y Estado". En *Comercialización y soberanía alimentaria*, editado por Francisco Hidalgo, Pierril Lacroix y Paola Román, 75-98. Quito: Sipae.
- Carroll, Thomas F. 2002. *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*, editado por Thomas F. Carroll. Quito: Rispergraf.
- 2003. "Tales of Collective Empowerment in the Andes". Ponencia presentada en el *The 2003 Meeting of Latin American Studies Association*, Dallas del 25 al 27 de marzo.
- Castelnuovo, Natalia. 2017. "Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias de mujeres indígenas del noroeste argentino". *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria* 4 (8): 108-131.
- Cervone, Emma. 1999. "Los desafíos de la etnicidad: las luchas del movimiento indígena en la modernidad". *Journal of Latin American Anthropology* 4 (1): 46-73. <https://doi.org/10.1525/jlca.1998.4.1.46>
- 2017. *Que viva Atahualpa. Política indígena, justicia y democracia en los Andes del Norte*. Quito: Abya-Yala.

- CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas). 1974. *Una experiencia en desarrollo rural*. Quito: CESA
- 1978. *Proyecto de desarrollo rural de las comunidades campesinas de Tánicuchi, Toacazo y Pastocalle (Provincia de Cotopaxi)*. Quito: CESA.
- 1989. *Campesinado y entorno ecosocial. Diagnósticos socio-económicos en cinco áreas de acción de CESA*. Quito: CESA
- 1992. *Logros y traspiés del desarrollo rural contados por CESA. 25 años compartiendo esfuerzos campesinos*. Quito: CESA.
- 1997. *El campesinado de Chimborazo: situación actual y perspectivas*. Quito: CESA.
- CESA, y Eclof (Ecumenical Church Loan Fund). 2002. “Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine): Evaluación del componente de inversiones rurales. Informe preliminar de evaluación”. Documento público.
- CESA, y Unocanc (Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Norte de Cotopaxi). 1987. *Una experiencia de participación campesina. Proyecto TTP (Etapa III)*. Toacazo: CESA.
- Chiriboga, Manuel. 1987. “La Reforma Agraria y la modernización en América Latina: nuevos actores, nuevos contenidos”. Ponencia presentada en el *Coloquio Las Sociedades Rurales Hoy*, México D.F.
- Chiriboga, Manuel. 1995. “Las ONG y el desarrollo rural en los países andinos: dilemas y desafíos”. En *Desarrollo rural en los Andes*, editado por el Centro Andino de Acción Popular, 15-43. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Chiriboga, Manuel. 2001. “Las ONG y el acceso campesino a la tierra: el caso del FEPP en Ecuador”. *Debate Agrario*, 32: 115-142.
- Chiriboga, Manuel, Liisa North, Rubén Flores y Javier Vaca. 1999. *Cambiar se puede. Experiencias del FEPP en el desarrollo rural del Ecuador*. Quito: FEPP / Abya-Yala.
- Chisaguano, Silverio. 2006. *La población indígena del Ecuador*. Quito: INEC.
- Chonchol, Jacques. 1996. *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- CIACH (Colegio de Ingenieros de Chimborazo), y CESA. 1989. *Chimborazo agropecuario. Diagnóstico socio-económico. Áreas deprimidas de Chimborazo*. Quito: Ciach / CESA.
- CIDA (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola). 1965. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola del Ecuador*. Washington: Unión Panamericana / OEA.
- Clark, Kim. 2004. *La obra redentora. El ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Clark, Patrick. 2019. "Campesino Organizations and Public Policies in Ecuador: From Neoliberal to Post-Neoliberal Rural Development". Tesis de doctorado, Carleton University.
- Cloke, Paul, y Jo Little. 1990. *The Rural State? Limits to Planning in Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Coleman, James. 1990. *Foundations of Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Colloredo-Mansfeld, Rudy. 1999. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2009. *Fighting Like a Community. Andean Civil Society in an Era of Indian Uprisings*. Chicago: University of Chicago Press.
- Colpari, Otto. 2011. *¿La muerte de la comunidad? Estudio de la desestructuración del capital social de la comunidad indígena de Sisid*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Comaroff, John L., y Jean Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Kantz.
- Comas, Juan. 1959. "La Misión Andina y la aculturación indígena". *América Indígena* 19 (3): 169-177.
- 1962. "Ecuador". *Anuario Indigenista*, 22: 47-57.
- Conferencia Interamericana. 1970. "Acta final de la Primera Conferencia Interamericana sobre desarrollo de la comunidad". *América Indígena* 30 (4): 1125-1149.
- Contreras, Carlos. 2005. "El impuesto de la contribución personal en el Perú del siglo XIX". *Histórica* 29 (2): 67-106.

- Contreras, Jesús. 1996. “Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios”. En *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, editado por Jesús Contreras y Marie-Noëlle Chamoux, 269-305. Barcelona: Icaria.
- Coraggio, José Luis. 2004. *Política social y economía solidaria: debates fundamentales*. Buenos Aires: Altamira.
- 2013. *Fundamentos de economía social y solidaria*. Quito: IAEN.
- Cordeiro Ferreira, Andrey. 2014. “Regime Tutelar, formação do Estado nacional e acumulação capitalista no Brasil”. En *Tutela. Formação de Estado e tradição de gestão no Brasil*, editado por Antonio Carlos de Souza Lima, 146-160. Río de Janeiro: E-papers.
- Cordero, Sofia. 2018. *La plurinacionalidad desde abajo. Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Coronel, Rosario. 1998. *Censo Nacional de Organizaciones Indígenas y Negras e índice de fortalecimiento institucional*. Quito: Prodepine.
- 2015. *Poder local entre la Colonia y la República. Riobamba, 1750-1812*. Quito: UASB / Corporación Editora Nacional.
- Cortez, David. 2021. *Sumak kawsay y buen vivir, ¿dispositivos del desarrollo? Ética ambiental y gobierno global*. Quito: FLACSO Ecuador. <https://doi.org/10.46546/2021-13savia>
- Cotlear, Daniel. 1988. “Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas”. *Revista Andina* 6 (1): 7-50.
- Cotler, Julio. 1969. “Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú”. En *Dominación y cambios en el Perú rural*, editado por José María Matos, 60-79. Lima: IEP.
- Crehan, Kate. 2004. *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Crespo, Carlos, y Peter Bischof. 1991. “Informe de evaluación. Programa Regional Riobamba. Primera Fase”. Documento público.
- Cuéllar, José A. 1978. “El enfoque integral en el desarrollo de las comunidades rurales”. *América Indígena* 38 (1): 193-206.
- Dávalos, Pablo, ed. 2005. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

- De Grammont, Hubert C. 2004. "El concepto de nueva ruralidad". En *La Nueva Ruralidad en América Latina: avances teóricos y evidencias empíricas*, editado por Edelmira Pérez, María Adelaida Farah y Hubert C. de Grammont, 23-44. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Clacso.
- De la Cadena, Marisol. 2004. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- De la Torre, Carlos. 2013. "Latin America's Authoritarian Drift: Technocratic Populism in Ecuador". *Journal of Democracy* 24 (3): 33-46. <https://doi.org/10.1353/jod.2013.0047>
- De la Torre, Patricia. 1989. *Patrones y conciertos. Una hacienda serrana*. Quito: Corporación Editora Nacional / Abya-Yala.
- De Sousa, Boaventura. 2013. "Prefacio". En *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, editado por Alberto Acosta, 9-11. Barcelona: Icaria.
- De Vries, Pieter. 2010. "Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad". En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 87-126. Barcelona: Icaria.
- Degregori, Carlos Iván. 1998. "Ethnicity and Democratic Governability in Latin America: Reflections from Two Central Andean Countries". En *Faultlines of Democracy in Post-Transition Latin America*, editado por Felipe Agüero y Jeffrey Stark, 203-234. Miami: North-South Center Press.
- 2000. "Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*, editado por Carlos Iván Degregori, 20-73. Lima: IEP.
- Del Álamo, Oscar. 2006. "Movimientos indígenas en países centro-andinos: el porqué de la anomalía peruana". En *A los príncipes republicanos: gobernanza y desarrollo desde el republicanismo cívico*, editado por Joan Prats, 559-568. Madrid: Ministerio de Administraciones Públicas.
- Díaz-Polanco, Héctor. 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México D.F.: Siglo XXI.

- Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México D.F.: Siglo XXI.
- 2011. “Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización”. En *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización*, editado por Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra, 37-61. México: Ciesas / FLACSO Ecuador.
- Dietz, Gunther. 2004. “From *Indigenismo* to *Zapatismo*: The Struggle for an Multi-ethnic Mexican Society”. En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, editado por Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, 32-80. Portland: Sussex Academic Press.
- Donoso-Clark, María. 2003. “Rural Development”. En *Ecuador: An Economic and Social Agenda in the New Millennium*, editado por Vicente Fretes-Cibils, Marcelo M. Giugale y José Roberto López-Cálix, 369-387. Washington: World Bank.
- Dorner, Peter. 1992. *Latin American Land Reforms in Theory and Practice. A Retrospective Analysis*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Dubly, Alain, y Elisa Oviedo. 1969. “La Misión Andina de hoy a mañana. Informe de evaluación presentado al Director Técnico Ejecutivo de la Misión Andina del Ecuador”. Documento público.
- Echeverría, Julio. 2019. “Ecuador en llamas: el ciclo de conflictividad de octubre”. *Ecuador Debate*, 108: 9-21.
- Edelman, Marc. 2008. “Transnational Organizing in Agrarian Central America: Histories, Challenges, Prospects”. *Journal of Agrarian Change* 8 (2): 229-257.
<https://doi.org/10.1002/9781444307191.ch3>
- Ege, Willi. 1992. *Evaluación final del Proyecto LA 135/ ECU 110-87 “Programa Integral Rural de Desarrollo TTP”*. Bonn: Agro Acción Alemana.
- Eguiguren, Amparo. 1995. “La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural. El caso de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Escobar, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

- Escobar, Arturo. 1999a. *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura.
- 1999b. “Antropología y desarrollo”. *Maguaré*, 14: 42-73.
- 2010. “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo? En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 33-85. Barcelona: Icaria.
- Espinosa de Rivero, Oscar. 2014. “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana”. *Anthropologica*, 32: 87-113.
<https://bit.ly/3BGwCVX>
- Favre, Henri. 1976. “Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica”. En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, editado por José María Matos, 105-138. Lima: IEP.
- 1999. *El indigenismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio). 1986a. “FEPP-Áreas. Documento de trabajo”. Documento público.
- 1986b. “Estudio de la Regional Riobamba sobre el documento de áreas”. Documento público.
- 1987. “Programa Regional Riobamba. Apoyo al autodesarrollo campesino”. Documento público.
- 1992. “Programa Regional Riobamba. Segunda Fase”. Documento público.
- 1995. “Programa Regional Riobamba. Segunda Fase. Informe de Evaluación Final”. Documento público.
- 1996. “Proyecto de desarrollo agropecuario, pequeña agroindustria y uso racional de la tierra adquirida por organizaciones campesinas de Guamoto y Tixán en la provincia de Chimborazo”. Documento público.
- 1996b. “Proyecto de desarrollo agropecuario y pequeña agroindustria en las tierras adquiridas por los campesinos de Chimborazo y Tungurahua”. Documento público.
- 1999. “Informe de evaluación Proyecto “Desarrollo agropecuario y pequeña industria en las tierras adquiridas por los campesinos de Chimborazo y Tungurahua”. Documento público.

- FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio). 1999b. “Evaluación de la propuesta de estrategia de intervención en riego del FEPP Riorbamba y de la cooperación del SNV en el tema de riego”. Documento público.
- Ferguson, James. 1990. *The Anti-politics Machine. Development, Depolarization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Ferrín, Rosa. 1980. “Transformación en las relaciones sociales de producción en el agro serrano: el caso Totorillas”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Figueroa, José Antonio. 1994. “Tiempo, espacio y poder: conceptos culturales, políticas étnicas y acciones rituales”. Tesis de maestría, Quito: FLACSO Ecuador.
- Fine, Ben. 2001a. “The social capital of the World Bank”. En *Development Policy in the Twenty-first Century*, editado por Ben Fine, Costas Lapavistas y Jonathan Pincus, 136-154. Londres: Routledge.
- 2001b. *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*. Londres: Routledge.
- 2002. “It Ain’t Social, It Ain’t Capital and It Ain’t Africa”. *Studia Africana*, 13: 18-33.
- Foster, George. (1962) 1980. *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fransoi, María Sol. 2020. “La dinámica del territorio del agronegocio del brócoli en un área indígena de la sierra central del Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Friedmann, Harriett. 1980. “Household Production and the National Economy: Concepts for the Analysis of Agrarian Formations”. *The Journal of Peasant Studies* 7 (2): 158-184.
doi: 10.1080/03066158008438099

- Fukuyama, Francis. 2003. "Capital social y desarrollo: la agenda venidera". En *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*, editado por Raúl Atria, Marcelo Siles, Irma Arriagada, Lindon J. Robinson y Scott Whiteford, 33-48. Santiago de Chile: CEPAL.
- Fundación Alternativa. 1999. "Sistema de Información de Organizaciones Sociales del Ecuador". Base de datos de la Fundación Alternativa. Años 1996-1999.
- Gamio, Manuel. 1916. *Forjando Patria*. México D.F.: Librería de Porrúa Hermanos.
- Gangotena, Francisco. 1974. "The Socio-economic System of an Ecuadorian Indian Community". Tesis de maestría, University of Florida.
- García, Fernando. 2018. "¿Existen autonomías indígenas en Ecuador?". Ponencia presentada en el *XVIII Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, Florianópolis, Brasil, del 16 al 20 de julio.
- 2021. *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala. doi: 10.46546/202011atrio
- García, María Elena. 2005. *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- García, María Elena, y José Antonio Lucero. 2008. "Sobre indígenas y movimientos: reflexiones sobre la autenticidad indígena, los movimientos sociales y el trabajo de campo en el Perú contemporáneo". En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena, 319-346. Popayán: Editorial Envión.
- García, Pablo. 2019. "Desarrollo turístico e identidad indígena: Cuzco y el nuevo aeropuerto de Chinchero". *Revista Andaluza de Antropología*, 17: 72-93.
- Gascón, Jordi. 2009. *El turismo en la cooperación internacional. De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Barcelona: Icaria.
- 2017. "Acabando con la administración de poblaciones. Razones y estrategias para reclamar la plena ciudadanía en la hacienda surandina peruana". En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 195-216. Barcelona: Icaria.

- Germani, Gino. 1981. *The Sociology of Modernization: Studies on its Historical Aspects with Special Regard to the Latin American Case*. New Brunswick: Transaction Books.
- Giraldi, Giulio. 2006. “Los pueblos indígenas y negros nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización”. *Revista de la Casa de las Américas*, 243: 9-24.
- Giraudó, Laura, y Juan Martín-Sánchez, ed. 2011. *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Lima: IEP.
- Goetschel, Ana María. 2017. “La estadística como sistema de intervención sobre la delincuencia y la conformación del Estado”. En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 107-124. Barcelona: Icaria.
- 2019. *Moral y orden. La delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Gómez, Sergio. 2001. “¿Nueva ruralidad? Un aporte al debate”. *Estudios Sociedade e Agricultura*, 17: 5-32.
- Gómez Santibáñez, Guillermo. 2017. “La resistencia indígena: memoria contra el olvido”. Documento público. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Nicaragua/cielac-upoli/20170825063008/La-resistencia-indigena.pdf>
- González, Miguel. 2010. “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. En *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, editado por Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz, 35-62. Quito: FLACSO / GTZ / IWGIA / Ciesas / Unich.
- González, Pablo Alonso, y Alfredo Macías. 2015. “An Ontological Turn in the Debate on Buen Vivir-Sumak Kawsay in Ecuador: Ideology, Knowledge, and the Common”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10 (3): 315-334.
doi: 10.1080/17442222.2015.1056070
- Goodwin, Geoff. 2016. “The quest to bring land under social and political control: land reform struggles of the past and present in Ecuador”. *Journal of Agrarian Change* 17 (3): 571-593.
doi: 10.1111/joac.12181

- Goodwin, Geoff. 2020. "Fictitious Commodification and Agrarian Change: Indigenous Peoples and Land Markets in Highland Ecuador". *Journal of Agrarian Change* 21 (1): 3-24.
doi: 10.1111/joac.12368
- Gramsci, Antonio. 1986. *Cuadernos de la cárcel*, vol. 1. México D.F.: Ediciones Era.
- 2006. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grootaert, Christiaan, y Thierry Van Bastelar. 2002. *Understanding and Measuring Social Capital: A Synthesis of Findings and Recommendations from the Social Capital Initiative*. Washington: World Bank.
- Grindle, Merilee. 1986. *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Grundmann, Gesa. 1995. *De peones a propietarios. Hacia un mejor aprovechamiento de los recursos y potenciales por grupos campesinos en Guamote, provincia de Chimborazo, Ecuador*. Berlín: Universidad Humboldt de Berlín.
- Gudynas, Eduardo. 2009. "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador". *Revista de Estudios Sociales*, 32: 34-47. doi: 10.7440/res32.2009.02
- 2010. "Si eres tan progresista, ¿por qué destruyes la naturaleza?". *Ecuador Debate*, 79: 61-82.
- 2011. "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento (ALAI)*, 462: 1-20.
- Guerrero, Andrés. 1983. *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: El Conejo.
- 1991a. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- 1991b. *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador*. Quito: El Conejo.
- 1993. "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador". En *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, 91-112. Quito: Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador / Abya-Yala.

- Guerrero, Andrés. 1994. “Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”. En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 197-252. Quito: FLACSO Ecuador.
- 1995. “El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación política”. *Memoria*, 5: 89-123.
- 2000. “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura”. En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 9-60. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2001. “Los linchamientos en las comunidades indígenas: ¿la política perversa de una modernidad marginal?”. *Ecuador Debate*, 53: 197-226.
- 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transcritura*. Lima: IEP / FLACSO Ecuador.
- Guerrero, Andrés, y Tristan Platt. 2017. “Epílogo: Andrés Guerrero y Tristan Platt. Lo implícito en la Historia y en la Antropología”. En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 257-292. Barcelona: Icaria.
- Guerrero, Fernando, y Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: Clacso.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson. 1992. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”. *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23. doi: 10.1525/can.1992.7.1.02a00020
- Hale, Charles. 2002. “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524. <https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521>
- 2004. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the *Indio Permitido*”, *NACLA Report on the Americas* 38 (2): 16-22. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>
- Hall, Gillette, y Harry Anthony Patrinos. 2006. *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.

- Haney, Emil B, y Wara G. Haney. 1990. “La transición agraria en la sierra del Ecuador. Del semifeudalismo al capitalismo en Chimborazo”. *Ecuador Debate*, 20: 147-182.
- Henderson, Thomas Paul. 2018. “The Class Dynamics of Food Sovereignty in Mexico and Ecuador”. *Journal of Agrarian Change* 18 (1): 3-21. <https://doi.org/10.1111/joac.12156>
- Hernández Basante, Katya. 2002. “Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi – Unocanc. Informe de estudio de caso”. En *Documento de síntesis de las capacidades organizativas de 30 organizaciones indígenas y afroecuatorianas. Informe de los estudios de caso Regional Sierra Centro*, editado por Fernando Larrea, 24-49. Quito: Fundación Heifer Ecuador / Prodepine.
- Herrera, Stalin. 2020. “Los movimientos campesino e indígena en el debate (1960-2018). En *Territorios, ruralidades, ambiente y alimentación en Ecuador. Un balance de la investigación (2000-2019)*, editado por Pablo Ospina, Patric Hollerstein y Sara Latorre, 237-265. Quito: UASB.
- Hidalgo, Antonio Luis, y Ana Patricia Cubillo. 2014. “Seis debates abiertos sobre el *Sumak Kawsay*”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 25-40. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>
- Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger. 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hoselitz, Bert. F. 1960. *Sociological Aspects of Economic Growth*. Chicago: Free Press.
- Houtart, François. 2011. “El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad”. *Ecuador Debate*, 84: 57-76.
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Huarcaya, Sergio Miguel. 2017. “Land Reform, Historical Consciousness and Indigenous Activism in Late Twentieth-Century Ecuador”. *Journal of Latin American Studies* 50 (2): 1-30. <https://doi.org/10.1017/S0022216X17001146>
- Hurtado, Edison. 2006. “*Exporting democracy*”: *apuntes sobre el campo-aparato de la cooperación internacional para la democracia*. Caracas: CIPOST.

- Ibarra, Hernán. 1992. “La identidad devaluada de los ‘modern indians’”. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, editado por ILDIS, 319-350. Quito: Ildis / Abya-Yala.
- 2002. “Origen y decadencia del gamonalismo en la sierra ecuatoriana”. *Anuario de Estudios Americanos*, 59: 491-510.
<https://doi.org/10.3989/aeamer.2002.v59.i2.183>
- 2013. *El pensamiento de la izquierda comunista (1928-1961)*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
- 2015. “Acción colectiva rural, reforma agraria y política en el Ecuador, 1920-1965”. Tesis de doctorado, Universidad Complutense.
- 2018. *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes, Chimborazo, 1871)*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Ibarra, Hernán, y Hernán Carrasco. 1991. *El conflicto por la tierra en la provincia de Chimborazo*. Quito: FEPP.
- Illaquiche, R. 2001. “Autonomía y desarrollo de los pueblos indígenas”. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas* 3 (28).
<http://icci.nativeweb.org/boletin/28/illaquiche.html>
- Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. 1960. “La Misión Andina en el Ecuador”. *América Indígena* 20 (1): 35-51.
- Instituto Indigenista Interamericano. 1963. “El Programa Indigenista Andino. Evaluación de sus realizaciones”. *Anuario Indigenista*, 23: 44-68.
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos). 1954. *Primer Censo Nacional Agropecuario*. Quito: INEC.
- 1974. *Segundo Censo Agropecuario Nacional*. Quito: INEC.
- 2000. *III Censo Nacional Agropecuario*. Quito: INEC.
- Irurozqui, Marta. 1999. “Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900”. *Revista de Indias* 59 (217): 705-740. <https://doi.org/10.3989/revindias.1999.i217.833>
- Jordán, Fausto. 1985. *Propuesta de servicios para la comercialización (Tanicuchí, Toacazo, Pastocalle, Saquisilí y Canchagua)*. Quito: CESA.
- Kaltmeier, Olaf. 2007. “La universidad terrateniente. Biopolítica, poder soberano y resistencia indígena-campesina en las haciendas de la Universidad Central en la provincia de Cotopaxi, 1930-1980”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 1 (26): 73-96.
<https://doi.org/10.29078/rp.v1i26.181>

- Kaltmeier, Olaf. 2008. *Jatarishun. Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*. Quito: UASB / Corporación Editora Nacional.
- Kay, Cristóbal. 1991. "Teorías latinoamericanas del desarrollo". *Nueva Sociedad*, 113: 101-113.
- 1998. "Latin America's Agrarian Reform: Lights and Shadows". *Land Reform / Réforme Agraire / Reforma Agraria*, 2: 8-31.
- 2000. "Latin America's Agrarian Transformation: Peasantization and Proletarianization". En *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*, editado por Deborah Bryceson, Cristóbal Kay y Jos Mooij, 123-138. Londres: Intermediate Technology Publications.
- 2004. "Rural Livelihoods and Peasant Futures". En *Latin America Transformed. Globalization and Modernity*, editado por Robert N. Gwynne y Cristóbal Kay, 232-250. Londres: Arnold.
- 2009. "Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?". *Revista Mexicana de Sociología* 71 (4): 607-645.
- Kiely, Ray. 2009. "The Globalization of Manufacturing Production: Warrenite Fantasies and Uneven and Unequal Realities". En *Peasants and Globalization. Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*, editado por A. Haroon Akram-Lodhi y Cristóbal Kay, 169-189. Londres: Routledge.
- Kingman, Eduardo. 2012. "San Roque y los estudios sociales urbanos". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, editado por Eduardo Kingman, 7-19. Quito: FLACSO Ecuador.
- Kingman, Eduardo, y Víctor Bretón. 2016. "Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22 (2): 235-253. <https://doi.org/10.1111/jlca.12216>
- Kingman, Eduardo, y Blanca Muratorio. 2014. *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX-XX*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Kohl, Benjamin, y Linda Farthing. 2007. *El bumerán boliviano. Hegemonía neoliberal y resistencia social*. La Paz: Plural.
- Koonings, Kees, y Patricio Silva. 1999. *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

- Korovkin, Tania. 1997. "Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo, 1964-1991". *Latin American Perspectives* 24 (3): 25-49.
<https://doi.org/10.1177/0094582X9702400303>
- Korovkin, Tania. 2002. "Resistencia cotidiana y luchas políticas". En *Comunidades indígenas. Economía de mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*, editado por Tania Korovkin, 101-128. Quito: Abya-Yala.
- 2005. "Creating a Social Wasteland? Non-traditional Agricultural Exports and Rural Poverty in Ecuador". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 79: 47-67.
<https://doi.org/10.18352/erlacs.9662>
- Korovkin, Tania, y Olga Sanmiguel-Valderrama. 2007. "Labour Standards, Global Markets and Non-State Initiatives: Colombia's and Ecuador's Flower Industries in Comparative Perspective". *Third World Quarterly* 28 (1): 117-35.
<https://doi.org/10.1080/01436590601081914>
- Lalander, Rickard, Magnus Lembke y Pablo Ospina. 2019. "Political Economy of State-Indigenous Liaisons: Ecuador in Times of Alianza PAIS". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 108: 193-220. <https://doi.org/10.32992/erlacs.10541>
- Lander, Edgardo, ed. 2005. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Langer, Erick D. 1985. "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas". *The Hispanic American Historical Review* 65 (2): 255-277. <https://doi.org/10.2307/2515259>
- 2003. "Introduction". En *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, editado por Erick D. Langer y Elena Muñoz, xi-xxix. Wilmington: Scholarly Resources.
- Larrea, Ana María. 2004. "El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia". *OSAL* 5 (13): 67-76.
- Larrea, Fernando. 2002. "La construcción de capital social y el desarrollo local: el caso de la Unión de Organizaciones Populares de Ayora Cayambe (UNOPAC)". En *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*, editado por Thomas F. Carroll, 193-271. Quito: Rispergraf.

- Larrea, Fernando. 2010. "Estado neoliberal y movimiento indígena: neoindigenismo, biopolítica y representación". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Larrea, Fernando, Álvaro Cobo, Mary García y Katty Hernández. 2002. *Las capacidades de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas de segundo y tercer grado: resultados del censo de entidades ejecutoras de PRODEPINE e índice de fortalecimiento institucional*. Quito: Fundación Heifer Ecuador.
- Larreameindy, Pilar, y Jorge Uquillas. 2001. "Desarrollo con identidad: Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afro-ecuatorianos". *La Ventana Boletín*, 1: 3-4.
- Lasso, Geovanna, y Patrick Clark. 2016. "Soberanía alimentaria, modernización y neodesarrollismo: las contradicciones de la política agraria en el Ecuador de la Revolución Ciudadana". En *La Revolución Ciudadana en escala de grises. Avances, continuidades y dilemas*, editado por Matthieu Le Quang, 259-297. Quito: IAEN.
- Lembke, Magnus. 2006. "In the Land of Oligarchs: Ethno-Politics and Struggle for Social Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador". Tesis de doctorado, Stockholm University.
- Lentz, Carola. 1986. "De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en la estructura sociopolítica de una comunidad indígena de Cajabamba / Chimborazo en Ecuador". *Ecuador Debate*, 12: 189-212.
- 1997. *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- 2000. "La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 201-233. Quito: FLACSO Ecuador.
- León, Jorge. 1998. "Contexte social et cycle politique: les ONG en Équateur". En *ONG et développement. Société, économie, politique*, editado por Jean-Paul Deler, Yves-André Fauré, Alain Piveteau y Pierre-Jean Roca, 659-671. París: Karthala.
- 2012. "Correa: dinámica de concentración del poder y modernización conservadora". En *Balance de la Revolución Ciudadana*, editado por Sebastián Mantilla y Santiago Mejía, 373-400. Quito: Planeta / Centro Latinoamericano de Estudios Políticos.

- López, Esteban. 2015. “La sombra alargada de la hacienda: hacienda y poder en la conformación del mundo pos-reforma agraria. El caso Columbe Grande (Chimborazo)”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- López-Ocón, Leoncio. 1986. “Etnogénesis y rebeldía andina: la sublevación de Fernando Daquilema en la provincia del Chimborazo en 1871”. *Boletín Americanista*, 36: 113-133.
- Llambí, Luis, y Edelmira Pérez. 2007. “Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural Latinoamericana”. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 4 (59): 37-61.
- Lyons, Barry. 2001. “Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador”. *Latin American Research Review* 36 (1): 7-48.
www.jstor.org/stable/2692073
- 2006. *Remembering the Hacienda. Religion, Authority, and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: The University of Texas Press.
- Macas, Luis. 2000. “Editorial”. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas-Rimay* 2 (10). <http://icci.nativeweb.org/boletin/ene2000/>
- Madrid, Raúl L. 2012. *The Rise of Ethnic Politics in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAE (Misión Andina del Ecuador). 1965. *Proyecto de integración del campesinado*. Quito: MAE.
- 1966. “Informe de actividades: trimestre enero-marzo de 1966”. *Anuario Indigenista*, 26: 183-199.
- s.f. *Resumen de actividades de mayo de 1956 a abril de 1961. Actualizado al 31 de diciembre de 1961*. Quito: Oficina de Misión Andina en Quito.
- Mallón, Florencia. 2003. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*. México: Ciesas / El Colegio de Michoacán.
- Mannarelli, María Emma. 2017. “La Misión Andina en Puno (Perú): el estado y lo doméstico”. En *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, editado por Mercedes Prieto, 163-233. Lima: IEP / FLACSO Ecuador.
- Mariátegui, José Carlos. (1928) 1994. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marroquín, Alejandro D. 1972. *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

- Martínez Abarca, Mateo. 2011. *El cascabel del Gatopardo. La revolución ciudadana y su relación con el movimiento indígena*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Martínez Alier, Joan. 1977. "Relations of Production in Andean Haciendas: Peru". En *Land and Labour in Latin America: Essays on the Development of Agrarian Capitalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, editado por Kenneth Duncan y Ian Rutledge, 141-164. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martínez Mauri, Mónica. 2011a. *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo kuna (siglos XVI-XXI)*. Quito: Abya-Yala.
- 2011b. *Kuna Yala, tierra de mar. Ecología y territorio indígena en Panamá*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez Novo, Carmen. 2004. "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi". *Ecuador Debate*, 63: 235-268.
- 2006. *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- 2007. "¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador". En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, editado por Víctor Bretón, Antoni Jové, Francisco García y María José Vilalta, 182-202. Madrid: La Catarata.
- 2009. *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo. Quito : FLACSO Ecuador.
- 2011. "Etnodesarrollo en la 'Revolución Ciudadana' en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos". En *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, editado por Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi, 173-200. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- 2013. "The Backlash Against Indigenous Rights in Ecuador's Citizen Revolution". En *Latin America's Multicultural Movements*, editado por Todd A. Eisenstadt, Michael S. Danieldon, Moisés Jaime Bailón y Carlos Sorroza, 111-131. Nueva York: Oxford University Press.
- 2014. "Managing Diversity in Postneoliberal Ecuador". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19 (1): 103-125. <https://doi.org/10.1111/jlca.12062>

- Martínez Novo, Carmen. 2017. “Censos de población y administración de la diversidad étnica en el Ecuador”. En *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, editado por Víctor Bretón y María José Vilalta, 125-144. Barcelona: Icaria.
- 2018. “Discriminación y colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa”. *Alteridades* 28 (55): 49-60. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/martinez>
- Martínez Sastre, Javier. 2015. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez Valle, Luciano. 1984. *De campesinos a proletarios*. Quito: El Conejo.
- 1992. “El levantamiento indígena, la lucha por la tierra y el proyecto alternativo”. *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana*, 5: 71-79.
- 2002a. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- 2002b. “El capital social en la Tucayta (*Tucuy Cañar Aillucunapac Tantanacuy*)”. En *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*, editado por Thomas F. Carroll, 129-186. Quito: Rispergraf.
- 2003. *Dinámicas rurales en el subtrópico*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- 2006. “Las Organizaciones de Segundo Grado como nuevas formas de organización de la población rural”. En *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, editado por Hubert Carton de Grammont, 107-132. Buenos Aires: Clacso.
- 2014. “La concentración de la tierra en el caso ecuatoriano: impactos en el territorio”. En *La concentración de la tierra. Un problema prioritario en el Ecuador contemporáneo*, editado por Albert Berry, Cristóbal Kay, Luciano Martínez y Liisa L. North, 43-62. Quito: Abya-Yala/ FLACSO Ecuador.
- 2019. “Clientelismo en los agronegocios de Ecuador: empresarios y trabajadores rurales”. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 107: 75-94. doi: 10.32992/erlacs.10415
- Martínez Valle, Luciano, y Alex Barril. 1995. *Desafíos del desarrollo rural frente a la modernización económica*. Quito: IICA.

- Marx, Karl. 1974. *Miseria de la Filosofía*. Madrid: Júcar.
- 1981. *El Capital: Crítica de la economía política*, vol. 2. Madrid: Siglo XXI.
- McMichael, Philip. 2008. “Peasants Make Their Own History, But Not Just as They Please...”. *Journal of Agrarian Change* 8 (4): 205-228. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2008.00168.x>
- Medina, Javier, ed. 2001. *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. La Paz: GTZ-Padep.
- 2010. *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Meneses, Ana Isabel. 2014. “Educación intercultural bilingüe para el Buen Vivir en una comunidad kichwa hablante en Chimborazo-Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Metraux, Alfred. 1953. “Applied Anthropology in government United Nations”. En *Anthropology Today: an encyclopedic inventory*, editado por Alfred Louis Kroeber, 880-894. Chicago: The University of Chicago Press.
- Miner, Larry. 2002. *The Humanitarian Enterprise. Dilemmas and Discoveries*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Mitchell, Timothy. 1990. “Everyday Metaphors of Power”. *Theory and Society* 19 (5): 545-577. www.jstor.org/stable/657563
- Moncada, Raúl. 2014. “Relación de mercancías musicales de Otavalo y El Alto con la industria cultural de Ecuador y Bolivia”. *Cuadernos de Documentación Multimedia*, 25: 39-57.
- Moncayo, Ramiro. 1987. *Evaluación de la presencia de CESA en el área TTP*. Saquisilí: CESA.
- Montoya, Rodrigo. 1992. *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- 1998. *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- 2009. *Con los rostros pintados: tercera rebelión amazónica en Perú, agosto 2008-junio2009*. www.servindi.org/pdf/Montoya_RostrosPintados.pdf

- Moore, Jennifer, y Teresa Velásquez. 2013. “La soberanía hipotecada: los movimientos antimineros, el Estado y las empresas mineras multinacionales bajo el ‘Socialismo del siglo XXI’ de Correa”. En *Industrias extractivas. Conflicto social y dinámicas institucionales en la Región Andina*, editado por Anthony Bebbington, 185-217. Lima: IEP / Cepes / Grupo Propuesta Ciudadana.
- Moreno, Segundo. 2014. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: UASB / Corporación Editora Nacional.
- Muratorio, Blanca. 1980. “Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador”. *The Journal of Peasants Studies* 8 (1): 37-60. <https://doi.org/10.1080/03066158008438125>
- 1982. “Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo”. En *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*, editado por Blanca Muratorio, 71-98. Quito: CIESE.
- Murra, John V. 1975. “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, editado por John V. Murra, 59-115. Lima: IEP.
- 1989. *La organización económica del Estado inca*. México: Siglo XXI.
- Nash, June C. 2006. *Visiones mayas. El problema de la autonomía en la era de la globalización*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Navarro, Wilson, Alonso Vallejo y Xabier Villaverde. 1996. *Tierra para la vida. Acceso de los campesinos ecuatorianos a la tierra: opción y experiencias del FEPP*. Quito: FEPP.
- Odeplan (Oficina de Planificación). 1999. *Desarrollo social y gestión municipal en el Ecuador: jerarquización y tipologías*. Quito: Presidencia de la República / Secretaría General de la Presidencia.
- Ortiz, Santiago. 2020. “Ecuador: deriva autoritaria y levantamiento indígena y popular”. En *Octubre y el derecho a la resistencia. Revuelta popular y neoliberalismo autoritario en Ecuador*, editado por Franklin Ramírez, 85-110. Buenos Aires: CLACSO.
- Ospina, Pablo. 2002. “Movimiento indígena y cooperación al desarrollo de Víctor Bretón. Comentarios: Pablo Ospina”. *Ecuador Debate*, 55: 253-267.

- Ospina, Pablo, y Richard Lalander. 2012. "Razones de un distanciamiento político: el Movimiento Indígena ecuatoriano y la Revolución Ciudadana". *OSAL* 13 (32): 117-134.
- Oviedo, Atawallpa. 2012. *Qué es el Sumak Kawsay*. La Paz: Sumak.
- Pacheco de Oliveira, João. 1988. "*O nosso governo*": *os Ticuna e o regime tutelar*. San Pablo: Marco Zero / CNPq.
- 2006. *Hacia una Antropología del Indigenismo*. Lima: Contra Capa / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 2014. "Sem a tutela, uma nova moldura de nação". En *Tutela. Formação de Estado e tradição de gestão no Brasil*, editado por Antonio Carlos de Souza Lima, 89-111. Río de Janeiro: E-papers.
- Pacheco de Oliveira, João, y Carlos Augusto da Rocha Freire. 2006. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação.
- Palenzuela, Pablo. 2011. "Discursos y prácticas del desarrollismo en los Andes Ecuatorianos: el proyecto Prodeco en Cotopaxi". En *Desarrollo y etnicidad en los Andes*, editado por Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi, 53-82. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Pallares, Amalia. 2002. *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Pérez Lizaur, Marisol. 1968. "Desarrollo de la comunidad. Teoría y práctica". *América Indígena* 27 (1): 295-307.
- Petras, James, y Henry Veltmeter. 2003. "The Peasantry and the State in Latin America: A Troubled Past, an Uncertain Future". En *Latin American Peasants*, editado por Tom Brass, 41-82. Londres: Frank Cass.
- Picas, Joan. 2001. "El papel de las Organizaciones No Gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación". Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona.
- Pitarch, Pedro. 2004. "The Zapatistas and the Art of Ventriloquism". *Journal of Human Rights* 3 (3): 291-312.
<https://doi.org/10.1080/1475483042000224851>
- Platt, Tristan. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 1999. *Informe sobre Desarrollo Humano. Ecuador 1999*. Quito: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- Ponce, Karina, Andrés Vásquez, Pablo Vivanco y Ronaldo Munk. 2020. "The October 2019 Indigenous and Citizens' Uprising in Ecuador". *Latin American Perspectives* 47 (234): 9-19.
<https://doi.org/10.1177/0094582X20931113>
- Postero, Nancy Grey. 2009. *Ahora somos ciudadanos*. La Paz: Muela del Diablo.
- 2010. "The Struggle to Create a Radical Democracy in Bolivia". *Latin American Research Review* 45 (4): 59-78.
 doi: 10.1353/lar.2010.0035
- Powers, Karen. 1994. *Prendas con pies: Migraciones indígenas y supervivencia en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Prakash, Gyan. 1990. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography". *Comparative Studies in Society and History* 32 (2): 383-408.
<https://doi.org/10.1017/S0010417500016534>
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2015a. *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2015b. "El estado ecuatoriano a mediados del s. xx: el censo, la población y la familia indígena". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 99: 29-46.
<https://doi.org/10.18352/erlacs.10104>
- 2017. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Lima: IEP / FLACSO Ecuador.
- Prieto, Mercedes, y Carolina Páez. 2017. "La Misión Andina en Ecuador: doble delegación femenina y sentidos de estado". En *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, editado por Mercedes Prieto, 111-162. Lima: IEP / FLACSO Ecuador.
- Prodepine (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador). 2002. *Informe de cierre del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador*. Quito: Prodepine.
- Quijano, Aníbal. 2000a. "El fantasma del desarrollo en América Latina". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2: 73-91.

- Quijano, Aníbal. 2000b. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Unesco / Clacso.
- 2011. “‘Vivir Bien’: Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”. *Ecuador Debate*, 84: 77-88.
- Quishpe Bolaños, Jorge Marcelo. 1999. *Transformación y reproducción indígena en los Andes septentrionales. Los pueblos de la provincia de Sigchos, siglos XVI y XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Radcliffe, Sarah. 2007. “Tejiendo redes: organizaciones y capital social en pueblos indígenas”. En *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, editado por Salvador Martí i Puig, 31-56. Barcelona: CIDOB.
- Ramírez, Franklin. 1995. “Más desarrollo, por favor. Desarrollo y capacitación. Su efectividad política: el caso de la Unocanc”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 2020. “Paro pluri-nacional, movilización del cuidado y lucha política. Los signos abiertos de Octubre”. En *Octubre y el derecho a la resistencia. Revuelta popular y neoliberalismo autoritario en Ecuador*, editado por Franklin Ramírez, 11-44. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, Franklin, y Analía Misteguiaga. 2007. “El nuevo tiempo del Estado: la política posneoliberal del Correísmo”. *OSAL* 8 (22): 87-106.
- Ramírez, René. 2010. “Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano”. En *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, editado por Senplades, 55-74. Quito: Senplades.
- 2012. *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología política del tiempo*. Quito: IAEN.
- Ramón Valarezo, Galo. 1987. *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- 1991. “La cara oculta de la hacienda: La visión andina en Cayambe, siglo XVII”. En *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, editado por Segundo Moreno y Frank Salomon, 415-440. Quito: Abya-Yala.
- Ramos, Alcida. 1992. “The Hyperreal Indian”. *Série Antropologica*, 135: 1-27.

- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Redfield, Robert. 1960. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Rens, Jef. "El Programa andino". *Revista Internacional del Trabajo* 64 (6): 485-531. [http://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09645/09645\(1961-64-6\)485-531.pdf](http://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09645/09645(1961-64-6)485-531.pdf)
- Rice, Roberta. 2012. *The New Politics of Protest: Indigenous Mobilization in Latin America's Neoliberal Era*. Tucson: University of Arizona Press.
- Rigg, Jonathan, 2006. "Land, Farming, Livelihoods and Poverty: Rethinking the Links in the Rural South". *World Development* 34 (12): 180-202. doi: 10.1016/j.worlddev.2005.07.015
- Rist, Gilbert. 2002. *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rogers, Everett M, y Lynne Svenning. 1979. *La modernización entre los campesinos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 355-366. Durham: Duke University Press.
- Rubio Orbe, Gonzalo. 1957. *Promociones indígenas en América*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Salazar-Soler, Carmen. 2013. "¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi: 10.4000/nuevomundo.66106
- Salgado, Germánico. 1969. "Plan de mejoramiento comunal en el Ecuador". *América Indígena* 29 (4): 915-916.
- Salgado, Mireya. 2008. "Galo Plaza Lasso: la posibilidad de leer el paradigma desarrollista desde una apropiación reflexiva". En *Galo Plaza y su época*, editado por Carlos de la Torre y Mireya Salgado, 117-156. Quito: FLACSO Ecuador.

- Salgado, Mireya. 2021. “Indios altivos e inquietos”. *Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777*. Quito: FLACSO Ecuador.
<https://doi.org/10.46546/2021-14atrio>
- Salomon, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología / Editorial Gallo capitán.
- Sampaio, Patricia María Melo. 2012. “Fronteras de la libertad. Tutela indígena en el Directorio Pombalino y en la Carta Regia de 1798”. *Boletín Americanista*, 64: 13-24.
- 2014. “Fronteiras da liberdade. Tutela indígena no Diretório Pombalino e na Carta Régia de 1798”. En *Tutela. Formação de Estado e tradição de gestão no Brasil*, editado por Antonio Carlos de Souza Lima, 31-52. Río de Janeiro: E-papers.
- Sánchez-Parga, José. 2010. *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: Abya-Yala.
- 2011. “Discursos retrorrevolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. *Ecuador Debate*, 84: 51-56.
- Santana, Roberto, 1988. “En la sierra del Ecuador. Reivindicaciones étnicas y agrarias. El caso del movimiento indígena”. En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, editado por el Groupe de recherches sur l’Amérique Latine Toulouse-Perpignan, 279-295. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano / Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines.
- 1995. *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya-Yala.
- 2004. “Cuando las élites dirigentes giran en redondo. El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”. *Ecuador Debate*, 61: 235-258.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- 1986. “Everyday Forms of Peasant Resistance”. *The Journal of Peasant Studies* 13 (2): 5-35. doi: 10.1080/03066158608438289
- Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Quito: Senplades.

- Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Buen Vivir. Todo el mundo mejor*. Quito: Senplades.
- Sedri (Secretaría de Desarrollo Rural Integral). 1983. *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Tanicuchi, Toacazo, Pastocalle. Diagnóstico y componentes del Proyecto*. Quito: Sedri.
- Sheanan, John. 1990. *Modelos de desarrollo en América Latina. Pobreza, represión y estrategia económica*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana.
- Sieder, Rachel, ed. 2002. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave.
- Siise (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador). 2003. “Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (versión 3.5)”. Base de datos de la Secretaría Técnica del Frente Social.
- Smith, Gavin. 1989. *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- 2010. “Hegemonía y superpoblación: límites conceptuales en la antropología de los movimientos políticos”. En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 175-195. Barcelona: Icaria.
- Sogge, David, ed. 1998. *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*. Barcelona: Icaria.
- 2004. *Dar y tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona: Icaria.
- Sogge, David, y Simon Zadek. 1998. “¿‘Leyes’ del mercado?”. En *Compasión y cálculo. Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*, editado por David Sogge, 103-139. Barcelona: Icaria.
- Soliz, María Fernanda. 2017. “Megaminería en el país de los derechos de la naturaleza. Conflictividad, salud colectiva y daño psicosocial en las mujeres”. *Ecología Política*, 54: 77-82.
- Soria, Harry. 2014. “La construcción y práctica de discurso sobre comunidad campesina y Buen Vivir en Chismaute (Chimborazo)”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Soto, Laura. 2017. “Como paja de páramo. Arte, identidad y poder en las comunidades andinas de Tigua (Ecuador)”. Tesis de doctorado, Universidad de Lleida.

- Souza Lima, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- 2002. “Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo”. En *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, editado por Antonio Carlos de Souza Lima, 11-22. Río de Janeiro: Dumará.
- 2010. “Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales”. *Desacatos*, 33: 53-66.
doi: 10.29340/33.354
- 2014. *Tutela. Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. Río de Janeiro: E-Papers.
- 2015. “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil. Séculos xx/xxi”. *Mana* 21 (2): 425-457.
<https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>
- Souza Lima, Antonio Carlos de, y Maria Barroso. 2002. “Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação”. En *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para una nova política indigenista*, editado por Antonio Carlos de Souza Lima y Maria Barroso, 7-29. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Starn, Orin. 1999. *Nightwatch: The Politics of Protest in the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2008. “Un mundo en el que caben muchos mundos: el reto de la globalización”. En *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, editado por Daniel Gutiérrez y Helene Balslev, 381-395. México D.F.: Siglo XXI / El Colegio de Sonora.
- Stefanoni, Pablo. 2011. “¿A dónde nos lleva el pachamamismo?”. *Tabula Rasa*, 15: 261-264.
- Stein, William W, ed. 1985. *Peruvian Contexts of Change*. New Brunswick: Transaction Books.
- 2000. *Vicisitudes del discurso del Desarrollo en el Perú: Una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

- Stumpf, Joseph. 1999. "Informe de evaluación 'Desarrollo agropecuario, pequeña agroindustria y uso racional de la tierra adquirida por organizaciones campesinas de Guamoto y Tixán en la provincia de Chimborazo (Ecuador)'"'. Documento público.
- Sylva, Paola. 1986. *Gamonalismo y lucha campesina. Estudio de la sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente: el caso de la provincia de Chimborazo, 1940-79*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Lewis. 2011. "Environmentalism and Social Protest: The Contemporary Anti-mining Mobilization in the Province of San Marcos and the Condebamba Valley, Peru". *Journal of Agrarian Change* 11 (3): 420-439. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2011.00313.x>
- Teubal, Miguel. 2001. "Globalización y nueva ruralidad en América Latina". En *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, editado por Norma Giarracca, 45-65. Buenos Aires: Clacso.
- Thompson, Edward Palmer. 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". *Past and Present*, 50: 76-136. www.jstor.org/stable/650244
- 2000. "La economía moral revisada". En *Costumbres en común*, editado por Edward Palmer Thompson, 294-394. Barcelona: Crítica.
- Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando sólo reinasen los indios. La política ay-mara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Thurner, Mark. 2000. "Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 337-396. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2003. "Los indios y las repúblicas entre 1830-1880". En *Historia de América andina. Volumen 5: Creación de las repúblicas y formación de la nación*, editado por Juan Maiguashca, 173-209. Quito: UASB.
- Tobar, Abel, y Ramiro Moncayo. 1987. *Diagnóstico socio-económico y de recursos naturales. Área T.T.P. (Cotopaxi)*. Quito: CESA.
- Tohaza, Iván. 1984. "Transformaciones agrarias: protestantismo y analfabetismo en la comunidad andina a partir de década del 60; caso Llinllín". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Toledo, Víctor. 2005. "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras de la globalización?". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 67-102. Buenos Aires: CLACSO.

- Tonello, José. 1995. "Acceso a la tierra con fondos de la deuda externa". En *Desarrollo rural en los Andes*, editado por el Centro Andino de Acción Popular, 108-114. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Torres D., Víctor Hugo. 1999. "Guamote: el proceso indígena de gobierno municipal participativo". En *Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local*, editado por Grupo Democracia y Desarrollo Local, 87-112. Quito: Abya-Yala.
- 2002. "Capital social y colaboración pública en el Ecuador: el caso de la organización *Jatum Ayllu* Cabildo de Guamote". En *Construyendo capacidades colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*, editado por Thomas F. Carroll, 61-128. Quito: Soka University of America.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La hacienda serrana, 1900-1930*. Quito: IEE.
- Tuaza, Luis Alberto. 2006. "Aporte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote a la formación y actuación de Pachakutik-Nuevo País". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- 2009. "Cansancio organizativo". En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez Novo, 123-143. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2010. "Concepciones del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1969)". En *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, editado por Felipe Burbano, 465-513. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2011a. *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana: la crisis de movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2011b. "La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural". *Ecuador Debate*, 83: 127-150.
- 2014a. "Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de Hacienda". *Anthropologica*, 32: 191-213.
- 2014b. "La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación". *Revista de Antropología Social*, 23: 117-135. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46733
- 2020. "Alcance de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en América Latina". *Revista de Ciencias Sociales* 26 (4): 276-292. <https://doi.org/10.31876/rcs.v26i4.34663>

- Tullis, F. LaMond. 1970. *Lord and Peasant in Peru: A Paradigm of Political and Social Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Unceta, Koldo. 2009. “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y post-desarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”. *Carta Latinoamericana*, 7: 1-34.
- Unocanc. 1999. *Plan de Desarrollo Local*. Planchaloma: Unocanc / Prodepine.
- Urioste, Miguel. 2004. “Bolivia. La Reforma Agraria abandonada. Los valles y el altiplano”. *Debate Agrario*, 37: 161-182.
- Valcárcel, Luis E. 1972. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.
- Van Cott, Donna Lee. 2008. *Radical Democracy in the Andes*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Vasconcelos, José. 2010. *La raza cósmica*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- Vásquez, Werner. 2015. “La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico. Estructura hacendataria, Iglesia liberadora y las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador en la provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo xx”. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Veltmeyer, Henry. 1997. “New Social Movements in Latin America: The Dynamics of Class and Identity”. *The Journal of Peasant Studies*. 25 (1): 139-169. <https://doi.org/10.1080/03066159708438661>
- 2018. “Resistance, class struggle and social movements in Latin America: contemporary dynamics”. *The Journal of Peasant Studies* 46 (6): 1264-1285. doi: 10.1080/03066150.2018.1493458
- Vergara-Camus, Leandro. 2009. “The MST and the EZLN Struggle for Land: New Forms of Peasant Rebellions”. *Journal of Agrarian Change* 9 (3): 365-391. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0366.2009.00216.x>
- 2014. *Land and Freedom. The MST, The Zapatistas and peasant Alternatives to Neoliberalism*. Londres: Zed Books.
- Viera, Miguel. 2009. *Estudio de caso: El desarrollo rural, la Cooperación Internacional y la interculturalidad en la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC)*. Quito: Ciudad Centro de Investigaciones.

- Vilalta, María José. 2007. "La construcción histórica del concepto de ciudadanía: un impactante viaje entre Europa y América (siglos XVI-XVIII). En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, editado por Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta, 33-76. Madrid: Los Libros de La Catarata.
- Villa Rojas, Alfonso. 1966. "Informe de labores del departamento de Investigaciones Antropológicas". *Anuario Indigenista*, 26: 7-95.
- 1971. "Antropología aplicada e indigenismo en América Latina". *América Indígena* 31 (1): 5-44.
- Villavicencio, Gladys. 1973. *Relaciones Interétnicas en Otavalo, Ecuador. ¿Una nacionalidad en formación?* México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Viola, Andreu. 2001. "¡Viva la coca, mueran los gringos!" *Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 2014. "Discursos 'pachamamistas' versus políticas desarrollistas: El debate sobre el Sumak Kawsay en los Andes". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48: 55-72. doi: 10.17141/iconos.48.2014.1209
- Viteri Gualinga, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis. Revista Latinoamericana*, 3.
<http://journals.openedition.org/polis/7678>
- Walker, Charles. 2017. *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: IEP.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala / UASB.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México D.F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- Webber, Jeffery R. 2011. *From Rebellion to Reform in Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation and the Politics of Evo Morales*. Chicago: Haymarket Books.
- Weismantel, Mary. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Wolf, Eric, y Sidney Mintz. 1977. "Haciendas and Plantations". En *Haciendas and Plantations in Latin American History*, editado por Robert Keith, 36-62. Nueva York: Holmes & Meier.

- Wolff, Jonas. 2019. "The political economy of post-neoliberalism in Bolivia: Policies, elites and the MAS government". *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 108: 109-129.
<https://doi.org/10.32992/ERLACS.10468>
- Woolcock, Michael. 1998. "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework". *Theory and Society* 27 (2): 151-208. <https://doi.org/10.1023/A:1006884930135>
- Yashar, Deborah. 2005. *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zabala, María Lourdes. 2017. "La Misión Andina y las mujeres en Pillapi, Bolivia: disputas y dinámicas ambiguas". En *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, editado por Mercedes Prieto, 51-109. Lima: IEP / FLACSO Ecuador.
- Zamosc, Leon. 1994. "Agrarian Protest and the Indian Movement in Highland Ecuador". *Latin American Research Review* 21 (3): 37-69.
- 1995. *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*. Quito: Abya-Yala.
- 2004. "The Indian Movement in Ecuador. From Politics of Influence to Politics of Power". En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, editado por Leon Zamosc y Nancy Grey Postero, 131-157. Portland: Sussex Academic Press.
- 2007. "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador". *Latin American Politics and Society* 49 (3): 1-34.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2007.tb00381.x>

Sobre el autor

Víctor Bretón Solo de Zaldívar. PhD en Antropología Social, Universidad de Barcelona, Cataluña, España. Es catedrático de Antropología Social de la Universidad de Lleida y profesor distinguido del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO Ecuador. Especialista en teorías del desarrollo, economías campesinas y movimientos étnicos en América Latina, ha hecho investigación histórica y etnográfica en España, México y Ecuador. Ha publicado varios libros y artículos en revistas científicas, los más recientes son *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria* (2012); *Poderes y personas. Pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina*, en colaboración con María José Vilalta (2017). Coordina el Grupo Interdisciplinar de Estudios de Desarrollo y Multiculturalidad (GIEDEM) de la Universidad de Lleida.

Explora, en acceso abierto, otros títulos



Más libros de Editorial FLACSO Ecuador, aquí





Víctor Bretón lleva trajinando los Andes ecuatoriales cerca de tres décadas. En esta compilación de sus trabajos, cubre un amplio abanico de temáticas de investigación que es un devenir de su vida. Lo he observado y acompañado en ese 'hacer haciendo' que a la vez es un hacerse a sí mismo.

Al recorrer con él sus lugares de investigación, de Toacazo (Cotopaxi) a las parroquias del Chimborazo, constaté el vínculo de solidaridad y de empatía que lo anuda con sus interlocutores. Ese compromiso es impulsado por una indignación: no soporta el trato jerarquizado y discriminante, tampoco el engaño ideológico, que es su corolario.

La premisa de la igualdad es una de las aristas que recorren sus trabajos críticos sobre el "desarrollismo". Se ha dedicado a desmontar con minucia de relojero sus argucias y falacias, exhibe su accionar concreto y dónde falsean. Lleva décadas haciéndolo. Lo impulsa un amor por los Andes, por sus gentes, sus montañas, la luminosidad, los colores y las nieblas de los páramos, el aire tenue y helado, el olor que emanan los cuatro mil metros de altitud. Este libro es un testimonio de su pasión.

Andrés Guerrero