

Repensando los Movimientos Indígenas

Carmen Martínez Novo, editora

Repensando los Movimientos Indígenas



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN:

Cuidado de la edición: Juan Guijarro

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador,

1ª. edición: mayo de 2009

Índice

Presentación 7

Introducción 9

Carmen Martínez Novo

PARTE I.

LO INDÍGENA COMO UTOPIA.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

Celebrando lo indígena en Bolivia.

Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara 39

Andrew Canessa

Autonomía desterritorializada 49

Deborah Poole

PARTE II.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA FRENTE A

LAS PARADOJAS DEL DESARROLLO

**La deriva identitaria del movimiento indígena en los
Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia** 69

Víctor Bretón	
Cansancio organizativo	123
Luis Alberto Tuaza	

PARTE III.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA
EDUCACIÓN INTERCULTURAL

La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia	147
Michael A. Uzendoski	

La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena	173
Carmen Martínez Novo	

PARTE IV.

NEOLIBERALISMO Y
MULTICULTURALISMO

Los desafíos del multiculturalismo	199
Emma Cervone	

Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia	215
Margarita Chaves y Marta Zambrano	

Presentación

Es un placer presentar este nuevo volumen de la Colección FLACSO 50 Años generosamente auspiciada por el Ministerio de Cultura. Este número explora los movimientos indígenas de la región desde perspectivas críticas que engarzan con debates recientes en las Ciencias Sociales. En los últimos años hemos presenciado lo que parece ser un parte aguas: los movimientos identitarios, con la excepción de Bolivia, parecen estar perdiendo fuerza como vanguardia del cambio en algunas sociedades latinoamericanas. El nuevo giro político en la región, que representan los gobiernos de Rafael Correa, Hugo Chávez y otros, parece retomar conceptos de clase o de pueblo que ya no ven en lo étnico la versión más radical de los cambios que las sociedades latinoamericanas necesitan. Incluso, en el caso de Bolivia, el discurso de Morales es étnico pero también sindical y ampliamente inclusivo de otros sectores sociales. Este volumen se enfoca en contestar algunas preguntas importantes para las Ciencias Sociales en América Latina: ¿qué está ocurriendo con los movimientos indígenas y las reformas multiculturales en el continente?; ¿cuáles han sido sus articulaciones con los contextos y las instituciones neoliberales?; ¿por qué parecen estar perdiendo fuerza como líderes del cambio social en algunos países?

Adrián Bonilla Soria
Director de FLACSO-Ecuador

Introducción¹

Carmen Martínez Novo*

Hasta muy recientemente, la bibliografía sobre movimientos indígenas en América Latina se ha preocupado sobre todo por explicar cómo y por qué surgieron las versiones modernas de estos movimientos alrededor de los años setenta del siglo pasado y cuáles han sido sus principales objetivos y demandas (Albó, 2002; Almeida, 1993; Bengoa, 2000; Brysk, 2000; Díaz-Polanco, 1997; Guerrero, 1993; Kaltmeier, 2008; León, 1994; Pallares, 2002; Postero & Zamosc, 2004; Sieder, 2002; Van Cott, 2000, 2005; Warren & Jackson, 2002; Yashar, 2005). Este es un tema en el que todavía quedan numerosos aspectos por aclarar, en los que se sigue ocupando la bibliografía reciente. Una cuestión importante y poco trabajada hasta la fecha, por ejemplo, es la relación entre movimientos indígenas y sus aliados no-indígenas y cómo teorizar estas alianzas (Becker, 2008; Brysk, 2000; Gabbert, 2001; Lyons, 2006; Martínez Novo, 2006; Rappaport, 2005; Saldívar Tanaka, 2008). Además, la mayoría de los trabajos han tenido como objetivo apoyar y celebrar a los movimientos indí-

1 Agradezco a la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research por una beca Post-Ph.D. otorgada en el 2008-2009, que me permitió tener el tiempo y la oportunidad de acceso a la bibliografía para editar este volumen y escribir su introducción. También agradezco a Deborah Poole y a la Johns Hopkins University por aceptarme como investigadora visitante en 2008-2009, y a Adrián Bonilla y FLACSO-Ecuador por otorgar una licencia en el mismo año y por la posibilidad de publicar este volumen. Finalmente, quisiera agradecer a Alicia Torres, Bolívar Lucio y Juan Guijarro por su cuidadoso trabajo editorial.

* FLACSO, Ecuador.

genas en su lucha por la democratización de sociedades donde la exclusión económica, social y política de los pueblos indígenas ha sido y es muy profunda. Sin embargo, ya han transcurrido casi 40 años desde que estos movimientos fueron tomando protagonismo en contextos nacionales e internacionales, y es quizás el momento de realizar un balance crítico de su impacto con respecto a las bases a las que representan, así como a las sociedades en las que operan. De hecho, algunos autores han comenzado a elaborar estas posturas (Bretón, 2005; Canessa, 2007; García, 2005; Santana, 2004; Vázquez León, 1992; Zamosc, 2007). Dentro de esta corriente y de esta necesidad se inserta el presente volumen.

Se trata de unir algunas voces que, si bien son simpatizantes de los movimientos indígenas, también pueden ser críticas frente a algunos aspectos del quehacer político, económico o cultural de estos movimientos. La intención de estas críticas no es destructiva, sino constructiva, con miras a que estas perspectivas promuevan una discusión que fortalezca a los movimientos indígenas y que ayude a comprenderlos mejor desde el punto de vista académico. Otros trabajos en este libro repiensen las políticas de la identidad desde perspectivas poco usuales. Los capítulos que componen el libro se presentaron en varios paneles que coordiné en la conferencia conmemorativa de los cincuenta años del sistema FLACSO, que tomó lugar en Quito en octubre de 2007.

Desde mediados de los años noventa, pero sobre todo en la década del 2000, han surgido una serie de posturas críticas a las políticas de la identidad elaboradas por autores que se identifican con la izquierda y que examinan tanto América Latina (Hale, 2002, 2004) como el ámbito internacional (Bourdieu & Wacquant, 1999; Fraser, 1996; Zizek, 1997). No se les ha pasado a estos autores que el apogeo de las políticas públicas basadas en la identidad ha coincidido a grandes rasgos con la hegemonía del neo-liberalismo y con los ajustes estructurales. Originalmente, se entendió que la relación entre movimientos indígenas y neo-liberalismo era de rechazo y resistencia. Tal como explicó detalladamente en su artículo seminal León Zamosc (1994), los movimientos indígenas tenían algo de lo que se llamó “protestas contra el Fondo Monetario Internacional” (*IMF riots*). Es decir, los campesinos indígenas reaccionaban contra medidas neo-liberales que empeoraban considerablemente su ya precario nivel de

vida y que diluían las promesas de cambio social del periodo anterior de reformas agrarias e intervención estatal desarrollista (también Stephen, 2002; Yashar, 2005).

Este argumento, si bien era certero, provocaba algunas dudas puesto que los movimientos indígenas criticaban en sus discursos oficiales el neoliberalismo y el ajuste estructural, y convocaban marchas y bloqueos para protestar contra las medidas de ajuste, mientras que simultáneamente colaboraban con gobiernos nacionales, instituciones internacionales, y organizaciones no gubernamentales que estaban de alguna manera emparentadas con ideologías y coyunturas neo-liberales (Brysk, 2000; De la Peña, 2002; Guerrero & Ospina, 2003; Santana, 2004; Hale, 2002, 2004; Bretón, 2005). Por esta razón, algunos autores comenzaron a señalar que instituciones ligadas al neoliberalismo han fomentado lo identitario y lo cultural en detrimento de reivindicaciones de cambio socio-económico que sean más onerosas al sistema capitalista (Bourdieu & Wacquant, 1999; Bretón, 2005; Hale, 2004; Zizek, 1997). El Banco Mundial en particular ha sido el centro de las críticas (Bretón, 2005; Hale, 2002, 2004). El argumento consiste en que estas instituciones ligadas al capitalismo neoliberal, así como a veces al gobierno de los Estados Unidos, han fomentado las políticas de la identidad para dar forma a sujetos dóciles, el llamado “indio permitido” (Hale, 2004), de forma que muchos líderes indígenas han dejado de lado la búsqueda del cambio social y se han ido acomodando dentro del sistema. Estos liderazgos han ido perdiendo de vista proyectos políticos radicales a largo plazo y los han sustituido por pequeños proyectos de desarrollo a corto plazo (Bretón, 2005; Santana, 2004).

Las críticas de Hale, así como las de algunos autores que le han seguido en Estados Unidos, han tendido a enfatizar factores e instituciones ajenas a los propios movimientos indígenas y sus liderazgos, otorgando quizás mayor agencia al capitalismo neo-liberal global y a sus instituciones frente a la que se les reconoce a los movimientos sociales. Otro peligro de esta crítica, aunque no sea esta en absoluto la intención del autor, es que puede dar lugar en sucesivas lecturas a confundir algunos usos institucionales regresivos del multiculturalismo con toda la lucha histórica de los grupos excluidos por sus derechos, dando elementos para un ataque conservador contra las políticas de la identidad.

Han surgido también algunos trabajos que no se han centrado tanto en factores externos al movimiento indígena sino que han criticado los errores políticos de los liderazgos y sus ambigüedades frente al sistema democrático, no diferentes de los de otros grupos sociales (De la Torre, 2007; Santana, 2004; Zamosc, 2007). Es importante señalar que estas voces son todavía minoritarias, y que la gran mayoría de los trabajos se dedican hasta la fecha a explorar las raíces y demandas de los movimientos indígenas así como sus características, y tienden a presentar una visión positiva y poco crítica de estos movimientos. Muchos investigadores justifican los errores u omisiones de los movimientos indígenas y sus liderazgos haciendo referencia a su impotencia frente a Estados opresores o a coyunturas adversas. No es que los autores que han hecho trabajo de campo en las comunidades y organizaciones no hayan observado que existen problemas, por ejemplo la falta de mejoras del nivel de vida de las comunidades tras importantes avances del movimiento social, o la diferencia entre los discursos oficiales del movimiento y sus discursos y prácticas extra-oficiales. Sin embargo, los académicos, tanto extranjeros como latinoamericanos, han preferido omitir estos aspectos en sus escritos por temor a facilitar argumentos a los enemigos de los movimientos indígenas (Jackson & Warren, 2005), por miedo a debilitar movimientos que son importantes en sociedades excluyentes, y por otras razones, en concreto la más cotidiana necesidad de avales de las organizaciones para realizar investigación (Martínez Novo, 2008).

Una revisión exhaustiva de lo que se ha escrito sobre movimientos indígenas en América Latina en las últimas décadas sería muy difícil por la magnitud de esta bibliografía. Pero sí me interesa comentar algunos trabajos recientes sobre el tema y en particular algunos que han desarrollado posturas críticas sobre los movimientos indígenas o a las políticas de la identidad para seguidamente considerar cómo se sitúan los artículos que componen este volumen con referencia a estos debates recientes.

Jean Jackson y Kay Warren (2005) han revisado la bibliografía sobre movimientos indígenas en América latina desde principios de los años noventa hasta mediados de la década del 2000 para la revista *Annual Review of Anthropology*. Las autoras discuten cómo ha cambiado el estudio de este tema en los últimos años, así como las últimas tendencias en

la bibliografía, y las posibles agendas de investigación para el futuro. Es interesante detallar sus observaciones para ver cómo se sitúan los capítulos de este libro con referencia a otros trabajos recientes. De acuerdo a Jackson y Warren, son los antropólogos y los científicos políticos los que más han trabajado el tema de los movimientos indígenas. Los antropólogos, por ser el análisis de los grupos no-occidentales o colonizados y en América Latina la cuestión indígena, uno de sus temas tradicionales, y los politólogos por la importancia política que tomaron estos movimientos sociales desde los años noventa en contextos nacionales e internacionales. Originalmente los antropólogos no estudiaban lo indígena como movimiento social sino que se enfocaban más en temas identitarios o culturales, pero se han ido uniendo a las discusiones sobre movimientos indígenas aunque desde perspectivas diferentes, más localizadas y teniendo en cuenta contextos históricos a largo plazo (Lyons, 2006). A esta visión histórica de los movimientos indígenas se ha sumado por supuesto el importante trabajo de los historiadores (Hylton & Thomson, 2007; Moreno Yáñez, 1985; Moreno Yáñez & Figueroa, 1992; Ramón, 1987).

Warren y Jackson señalan que en las últimas décadas se ha pasado de un proceso de asimilación fomentado desde el Estado que provocó que los campesinos fueran abandonando sus rasgos culturales en favor de la identidad mestiza, a un proceso inverso de fomento a la diversidad cultural desde el Estado y desde el contexto internacional. Lo que se ha visto en los últimos años son procesos de reindigenización de distintas poblaciones en la región. El estudio de estos procesos es una de las tendencias recientes (French, 2004). Margarita Chaves y Marta Zambrano discuten en este volumen grupos anteriormente considerados como mestizos que tratan de redefinirse como indígenas, cuestionando que el deseo de “blanqueamiento” sea la única tendencia dentro del mestizaje. Otro tema importante y vinculado con el anterior, de acuerdo a Jackson y Warren, es la relación entre neoliberalismo y movimientos indígenas que se discutió anteriormente. Por un lado, las reformas neoliberales han intensificado la desigualdad, y los movimientos indígenas han reaccionado en contra. Por otro, procesos de descentralización, el fomento de la participación de la sociedad civil y el apoyo de instituciones internacionales han favorecido a los movimientos indígenas (Brysk, 2000; De la Peña, 2002). Los artícu-

los de Víctor Bretón, Emma Cervonne, y Margarita Chaves y Marta Zambrano discuten la compleja relación entre neoliberalismo, ajuste estructural, fomento de la etnicidad a escala internacional y nacional, y movimientos indígenas.

Jackson y Warren argumentan que generalmente los movimientos indígenas persiguen objetivos relacionados con la subsistencia y la inclusión, pero que a menudo tienen que basarse en la diferencia cultural para ser escuchados. De esta manera, la identidad se vuelve estratégica, pero no necesariamente por eso menos “auténtica” de acuerdo a las autoras. Las tensiones entre la búsqueda de la inclusión y el lenguaje de la diferencia son una discusión en la que se basa mi artículo sobre educación intercultural bilingüe. Otra frontera en los debates recientes sobre movimientos indígenas es la idea de que estos van más allá de lo meramente étnico y que han sido capaces de articular visiones utópicas de cambio de otros sectores de la población y de crear alianzas con estos sectores no indígenas. Los artículos de Andrew Canessa y Deborah Poole exploran este fenómeno y sus ambigüedades desde perspectivas diversas y en diferentes países: Bolivia y México. Otro importante debate en la literatura de la última década es la relación entre movimientos indígenas y organizaciones no gubernamentales, debate que retoman los artículos de Víctor Bretón y Luis Alberto Tuaza. Las etnografías colaborativas y la relación entre activismo y actividad académica es otra tendencia de la bibliografía reciente tanto en América Latina como en Estados Unidos (Rappaport, 2005). Sin embargo, tal como he señalado en otro artículo (Martínez Novo, 2008), los antropólogos-activistas parecen tener dificultades para presentar una visión crítica de los movimientos indígenas, quizás por falta de distancia, quizás por la necesidad de ser aceptados dentro de estos movimientos, o quizás por razones estratégicas y políticas. Este no es el caso, sin embargo, del libro *Intercultural Utopias* de Joanne Rappaport (2005) que es capaz de argumentar la necesidad de llevar a cabo colaboraciones más profundas con los intelectuales y movimientos indígenas que las que proponía el tradicional método de la observación participante, mientras que la autora mantiene una mirada crítica hacia esos movimientos.

La asociación de identidad indígena con manejo de la lengua nativa, una de las formas tradicionales de clasificación estatal de los indígenas en

América Latina, ha sido cuestionada por muchos antropólogos en los últimos años. Se argumenta que se puede mantener la identidad sin mantener la lengua, y particularmente los grupos en proceso de reindigenización se encuentran en esta situación. Sin embargo, en mi artículo señalo que las dificultades en la reproducción de la lengua pueden relacionarse también con un deseo más profundo de integración y de no remarcar la diferencia cultural. Como ha señalado Peter Wade (2003), el mestizaje no es solamente una imposición desde las élites y desde el Estado, sino que contiene elementos democratizadores que han retomado los grupos populares para sus propios propósitos.

Un tema central de este libro, que Jackson y Warren señalan como una dirección futura para explorar, es hasta qué punto el énfasis en ciertas interpretaciones de lo cultural no ha relegado otras luchas contra el racismo y la exclusión y por la equidad socio-económica. También señalan los autores la necesidad de evaluar las estrategias políticas de los liderazgos y las consecuencias de sus errores, así como las contribuciones o contradicciones de los movimientos indígenas para la profundización de la democracia. La pregunta que surge a partir de esto es: ¿Han generado los movimientos indígenas una mayor inclusión económica y social de sus bases? ¿En qué sentido lo han hecho y en qué sentido no lo han logrado y por qué? Son preguntas que retoman, por ejemplo, los artículos de Víctor Bretón, Luis Alberto Tuaza, Andrew Canessa, Emma Cervone y Carmen Martínez. Una pregunta con la que acaban Jackson y Warren es cómo presentar estas críticas sin dar municiones a los enemigos de los movimientos indígenas, pero sin presentar tampoco una imagen estereotipada y poco útil desde el punto de vista del análisis académico, una preocupación que queda como pregunta abierta en este volumen.

Nancy Postero y León Zamosc (2004) llevan a cabo un estudio exhaustivo sobre los movimientos indígenas en distintos países de América Latina. Los autores enfatizan que, a pesar de tener rasgos generales, estas luchas se han dado principalmente en el marco del Estado-nación y señalan que es importante estudiar formas de organización y agendas que son específicas de los distintos contextos nacionales (también Yashar, 2000). Desde este punto de vista, en este volumen pretendemos reflejar las particularidades de los movimientos nacionales y las tensiones que es-

tos presentan en lugar de reflexionar en general. Exploramos los casos de Bolivia, México, Colombia y Ecuador, con un mayor peso en el último país, lo cual se explica por ser el lugar donde se llevó a cabo la conferencia que motivó este volumen.

Un aspecto que enfatizan Postero y Zamosc es la diferencia entre las demandas de aquellos grupos indígenas que constituyen una minoría y las de aquellos que son la mayoría en sus respectivos contextos nacionales. Los grupos minoritarios, según los autores, tienden a buscar el reconocimiento de territorios delimitados, la autonomía, y la habilidad de reproducirse como grupo diferente, mientras que los mayoritarios buscan la inclusión y la participación en la nación. Mi artículo discute cómo las ambigüedades de la educación intercultural tienen que ver con la tensión entre un proyecto de reproducción de la diferencia cultural y la búsqueda de la inclusión y la movilidad social. Sin embargo, aunque creo que Postero y Zamosc tienen hasta cierto punto razón en el argumento anterior, observo que los grupos amazónicos, siendo minoritarios, están también fuertemente interesados en incluirse en la nación.

Los diferentes usos de la palabra autonomía, empleada a menudo por los movimientos indígenas, pero que parece no tener un significado claro, es discutida por Zamosc y Postero y en este libro por Deborah Poole, que argumenta que su indefinición permite articular intereses e ideologías más amplios. Los autores concluyen que los temas a investigar en el futuro son la diversidad de formas de lucha indígena, la relación entre clase y etnicidad (inclusión en la nación frente a la búsqueda de la diferencia), y las posibilidades y problemas que presenta la participación indígena en el gobierno, un tema que no estudiamos en profundidad aquí pero que se ha discutido en otros trabajos (Zamosc, 2007).

Otro libro reciente y muy citado que revisa los movimientos indígenas en un buen número de países de la región es *Contesting Citizenship in Latin America* por Deborah Yashar (2005). La autora comienza afirmando que los movimientos indígenas han cuestionado la idea de que el Estado-nación, tal como está concebido y constituido actualmente, pueda ser la base para extender y definir la ciudadanía democrática. Lo interesante sería preguntarse con bases empíricas cómo cuestionan los movimientos indígenas el modelo de Estado, y cuáles son sus alternativas, in-

vestigando no sólo los discursos de los líderes sino también sus prácticas políticas cotidianas en el ámbito del movimiento, en el de la política nacional y local, y en el comunitario. Desde mi punto de vista, existen pocas respuestas concretas en la bibliografía que vayan más allá de los lugares comunes, por lo que considero que este es un aspecto que merece mayor investigación. Pienso que se ha asumido que los movimientos indígenas traen a la política nacional visiones alternativas, y que se han estudiado menos las continuidades y similitudes de estos movimientos con otros grupos y con la cultura política nacional (De la Torre, 2007; Zamosc, 2007). Mi artículo en este volumen muestra, por ejemplo, cómo la educación intercultural bilingüe presenta grandes continuidades con la educación tradicional nacional, mientras que los cambios son menos que los que cabría esperar. Yashar afirma que la búsqueda de la inclusión y el acceso son temas viejos que estos movimientos han dejado de lado a favor de nuevas demandas de reconocimiento de los derechos grupales y autodeterminación. Sin embargo, los datos de mi trabajo de campo me han llevado a pensar que el deseo de inclusión y movilidad social son motivaciones más fuertes en la política cultural indígena que la búsqueda de la diferencia, siendo ésta quizás sólo un medio para conseguir los primeros objetivos (también Warren & Jackson, 2005).

Yashar sostiene que los movimientos indígenas surgen como consecuencia del cambio de un régimen de ciudadanía corporatista a un régimen de ciudadanía neo-liberal. Los regímenes corporatistas, según la autora, se basaban en la idea de la asimilación de todos los ciudadanos a una identidad homogénea. Sin embargo, de acuerdo a Yashar, la debilidad institucional de los estados latinoamericanos permitió que estas identidades homogéneas se impongan de manera desigual y que queden áreas donde la penetración del Estado es escasa y donde se preservan las identidades locales pre-existentes. Además, el Estado corporatista, erosionando el poder de las élites rurales, con reformas agrarias y con proyectos de desarrollo, permitió que las comunidades indígenas disfrutaran de espacios donde podían reproducirse autónomamente. En el caso de la amazonia, el Estado no llega a penetrar eficientemente, según Yashar, hasta la etapa neoliberal, permitiendo por omisión la reproducción de las identidades.

En los años ochenta y noventa, dice la autora, los regímenes corporatistas son reemplazados por los neo-liberales. Se impone la idea de los derechos individuales frente a los grupales y se liberalizan los mercados de tierra y trabajo, dando fin a las reformas agrarias y poniendo en peligro los derechos sociales y económicos que se habían ganado en la etapa corporatista. La pérdida de la tierra, de los subsidios, y de los programas de desarrollo estatales, así como un impulso capitalista más agresivo en este periodo, ponen en peligro los espacios de autonomía que las comunidades habían conseguido preservar en un periodo anterior. En la amazonia llegan con fuerza en este periodo las compañías petroleras, madereras, los proyectos ganaderos, y el Estado trata de controlar territorios que hasta recientemente no había penetrado con profundidad. Las comunidades reaccionan a esto formando los movimientos indígenas que además se han independizado en este periodo del control que el Estado ejercía en la etapa anterior sobre los sindicatos campesinos que construían identidades de clase y no étnicas.

A este cambio de régimen de ciudadanía se añaden, según Yashar, otros dos factores importantes para explicar el surgimiento de los movimientos indígenas que son las redes transcomunitarias y la oportunidad política de organizarse. Las redes transcomunitarias permiten organizarse a niveles regionales y nacionales a comunidades que de otra manera estarían bastante aisladas. Según Yashar, los activistas indígenas usaron redes ya existentes para organizarse como indígenas, en contra de las intenciones de los actores que crearon estas redes que, según la autora, buscaban la asimilación de los campesinos a la identidad nacional. El Estado, los sindicatos, las iglesias y las organizaciones no gubernamentales jugaron papeles importantes como creadoras de redes que pusieron en contacto a los activistas indígenas entre ellos. Luego, escribe Yashar, los activistas indígenas se separan de estas instituciones y las critican.

La oportunidad política se refiere a la libertad, ya sea legal o *de facto*, de organizarse. En el caso de la amazonia había oportunidad de organización independientemente del régimen político, ya que la presencia del Estado era muy débil. En áreas más integradas a los contextos nacionales, sin embargo, es importante la apertura democrática para abrir oportunidades de organización. También durante periodos de dictadura pueden

persistir redes, como las corporativas o religiosas, que son toleradas o fomentadas por estos regímenes. Según la autora, todos estos factores, cambio de régimen de ciudadanía, existencia de redes transcomunitarias, y oportunidad política, tienen que estar presentes para que surjan los movimientos indígenas en cada país de la región. En países como Perú, donde no había apertura para organizarse o donde fueron destruidas las redes transcomunitarias debido a la guerra del Estado contra Sendero Luminoso, estos movimientos no logran despegar hasta recientemente. Yashar finalmente señala que la participación de estos movimientos en la política y en el gobierno puede traer problemas. Los resultados electorales débiles pueden deberse a una crisis más amplia de los partidos políticos en la región. La participación en el gobierno puede privar a estos movimientos de los líderes más dinámicos, de forma que pierden fuerza organizativa.

El argumento de la autora me despierta algunas inquietudes. Por un lado, elabora la tesis de que los movimientos indígenas reaccionan contra las reformas neoliberales que amenazan su autonomía y empeoran su nivel de vida. Sin embargo, no toma en cuenta que las reformas neoliberales se han dado de forma incompleta en algunos países como Ecuador (Zamosc, 2007), aunque presentaba hasta hace poco uno de los movimientos indígenas más fuertes, y han sido muy acusadas en el Perú, cuyos movimientos indígenas no han existido hasta los últimos años. Tampoco explica Yashar por qué esta reacción contra el neoliberalismo debe tomar la identidad como bandera de lucha. La autora supone que el control del Estado asimilacionista fue imperfecto permitiendo la reproducción de las identidades étnicas. Sin embargo, asume que las identidades étnicas son dadas, en la ausencia de un Estado que quiera transformarlas. No ve las identidades étnicas como algo que, similarmente al mestizaje, también deben construirse. Por otro lado, es contradictoria la idea de que el Estado controlaba el campo a través de sindicatos campesinos, créditos, programas de desarrollo y otros mecanismos legales y económicos, con la hipótesis de que las comunidades eran autónomas con respecto al Estado y esto les permitió preservar su identidad étnica. También entiende que los actores no-indígenas que crearon las redes transcomunitarias (el Estado, las iglesias, la izquierda sindical, las organizaciones no gubernamentales) buscaban la asimilación cultural y que los líderes indígenas fomentaron la

recreación de la diferencia. Sin embargo, hay estudios etnográficos que detallan que las organizaciones e instituciones que dieron lugar a las redes transcomunitarias han sido muy importantes, si no claves, en la recreación y construcción de las diferencias étnicas (Becker, 2008; Bretón, 2005; Brysk, 2000; Gabbert, 2001; Lyons, 2006; Martínez Novo, 2004, 2006; Rappaport, 2005; Zamosc, 1994).

Pasaré ahora a revisar algunas visiones críticas sobre las políticas de la identidad o sobre los movimientos indígenas para ver cómo se insertan los capítulos de este libro con respecto a ellas. Bourdieu y Wacquant (1999) en “On the Cunning of Imperialist Reason”, argumentan que Estados Unidos, a través de sus universidades, académicos nacionales y extranjeros que han estudiado en Estados Unidos, editoriales, revistas, reportes de expertos, organizaciones internacionales, conferencias y otros medios, es capaz de imponer debates y conceptos como los de multiculturalismo y formas de entender el concepto de raza que son particulares de la historia específica de Estados Unidos, pero que se han extendido por todo el mundo como si fueran universales. Por ejemplo, es particular a la historia de Estados Unidos el ver las divisiones raciales a través de una dicotomía rígida, basada únicamente en la descendencia y no en otros factores como la apariencia y el estatus socio-económico, y que entiende que las personas producto de una mezcla deben asignarse al grupo inferior. También lo es el ver raza y cultura como los factores determinantes frente a la clase social. Bourdieu y Wacquant argumentan que, sin embargo, estos conceptos se van imponiendo en distintas partes del mundo como universales a través de trabajos académicos y semi-académicos, instituciones, e incluso entrenando a los líderes de los movimientos sociales para que planteen los problemas desde esta perspectiva. Parte del poder de estos conceptos, según Bourdieu y Wacquant es que son supuestamente liberadores y son difundidos por académicos de izquierda. Este planteamiento podría relacionarse con la tendencia en el análisis de los movimientos indígenas de que se de más importancia a lo cultural e identitario y a las fronteras entre diferentes grupos características del multiculturalismo, frente a otras demandas que tienen que ver con clase social, la movilidad económica, y la inclusión. De ahí que tanto grupos tradicionalmente etiquetados como indígenas como aquellos que se encuentran en procesos de re-indigeniza-

cion tengan que utilizar el lenguaje identitario de la diferencia para obtener recursos y acceder a políticas de inclusión. Michael Hanchard (2003), uno de los autores que Bourdieu y Wacquant critican por supuestamente imponer ideas norteamericanas de raza y racismo sobre Brasil, les responde señalando que la forma en que los afroamericanos en Estados Unidos entienden la raza y el racismo y estructuran sus luchas contra este último fenómeno no es una creación exclusivamente norteamericana, sino que tiene orígenes transnacionales. El movimiento de derechos civiles de Estados Unidos tomó ideas de Mahatma Ghandi, de Africa, del Caribe y de otros lugares, y los intelectuales afrodescendientes de todas estas áreas estuvieron en contacto directo al menos desde el siglo XIX. Por lo tanto, de acuerdo a Hanchard, el análisis del racismo y de cómo luchar contra él no puede ser una imposición imperialista de Estados Unidos sobre el mundo. Además, señala Hanchard, Bourdieu y Wacquant ignoran cómo los movimientos negros de Brasil y Estados Unidos, así como la política transnacional negra, problematizan las distinciones fáciles y superficiales entre naciones imperialistas y anti-imperialistas. A esto se le añade el que los intelectuales del movimiento de derechos civiles de Estados Unidos escribieron y se organizaron contra el imperialismo norteamericano.

Slavoj Zizek (1997) en “Multiculturalism or the Cultural Logic of Multinational Capitalism”, sostiene que la expansión del capitalismo neoliberal como única opción a través del mundo ha ido unida a la difusión de la tolerancia liberal que toma la forma del multiculturalismo. El multiculturalismo acepta al Otro folklórico privado de sustancia mientras que denuncia al verdadero otro como fundamentalista. Las diferencias son reguladas, de acuerdo a Zizek, a través de esta tolerancia represiva. El multiculturalismo sitúa al que lo ejerce en una posición privilegiada de universalidad y de superioridad. Mientras se fomenta la diferencia multicultural, la realidad es que lo que está ocurriendo es una homogeneización cultural a través del mercado capitalista. Además, según Zizek, la energía crítica se enfoca en luchas culturales dejando al sistema capitalista y sus lógicas intactas. La politización de luchas particulares, que deja intacto el proceso capitalista global, no es suficiente para el autor. El capitalismo global no necesita ejercer la violencia de suprimir a las otras culturas porque, bajo la apariencia de tolerancia y respeto por la diferencia, el mercado ya lo está haciendo.

Charles Hale (2002) desarrolla un argumento similar pero enfocado en América Latina y en particular en Guatemala. Hale cuestiona el lugar común de que el multiculturalismo promovido por el Estado es contradictorio con las políticas económicas neoliberales. Por el contrario, sostiene Hale, el proyecto cultural del neoliberalismo conlleva el reconocimiento de un paquete de derechos culturales y el rechazo del resto de demandas. Este proceso da lugar a una dicotomía entre sujetos indígenas reconocidos y recalcitrantes que de acuerdo al autor es amenazadora y debe ser rechazada. Los que promueven el multiculturalismo neoliberal están dispuestos a aceptar el derecho de reconocimiento del que se derivan otros derechos como las reformas educativas, descentralización, medidas para terminar con la exclusión política de los indígenas, y otros aspectos. Estas concesiones son realizadas por el Estado, que es también árbitro para decidir cuáles derechos son legítimos y cuáles no. A través de esta discriminación entre sujetos permitidos y peligrosos se impone una regulación moral que da forma a estos sujetos. Aquellos que denuncian las desigualdades del capitalismo neoliberal son etiquetados como extremistas y no reciben el apoyo económico de las instituciones internacionales, las organizaciones no gubernamentales y el Estado. Además, las afirmaciones de que los estados latinoamericanos son pluriculturales van acompañadas de gran ambigüedad con relación a qué derechos específicos se derivan de esto. También, en las versiones liberales del multiculturalismo, este debe presentar un balance entre la defensa de los derechos colectivos de los grupos oprimidos y la defensa de los individuos hacia dentro de estos grupos. Varios problemas surgen a consecuencia de la aplicación de este multiculturalismo neoliberal según Hale: La afirmación cultural se contrasta con la persistencia de la marginación económica, se da una fragmentación social que impide la solidaridad de clase, el Estado delega en las organizaciones no gubernamentales la tarea de reconstituir a los movimientos sociales como sujetos dóciles otorgando recursos de forma estratégica. Entonces, Hale propone cuestionar la tendencia romántica a asumir que las políticas indígenas son contra-hegemónicas por naturaleza, así como a rechazar la dicotomía entre el “indio permitido” y el “indio recalcitrante.”

León Zamosc (2007) critica aspectos diferentes de los movimientos indígenas que los que resalta Hale. En “The Indian Movement and

Political Democracy in Ecuador”, se centra en el impacto del movimiento indígena con relación a la profundización de la democracia en Ecuador. En los noventa, el movimiento indígena promovió la participación, influenció la política gubernamental, y se convirtió en un actor importante de las luchas públicas. Sin embargo, en el espacio institucional, el movimiento tuvo efectos mixtos. Representó intereses marginales y les dio acceso a ciertas esferas estatales, pero la participación en el golpe de Estado que depuso al presidente Jamil Mahuad en enero de 2000 mostró que el movimiento no había promovido el compromiso con el sistema democrático entre sus seguidores. Además, la participación del movimiento en instituciones estatales y en los gobiernos regionales y locales no siempre trajo los beneficios que sus bases esperaban. Según Zamosc, la tensión entre ser un movimiento social que busca influir en las políticas públicas, y el acceso directo a la política por medio de la creación de un partido político, de la participación en el congreso, los gobiernos locales, y las agencias estatales, es la que crea las mayores contradicciones y tensiones. En otras palabras, según Zamosc, el movimiento indígena ha tenido dificultades en su proceso de institucionalización. Esto demuestra, dice el autor, que los actores de la sociedad civil no son democráticos por naturaleza, sino que pueden serlo o no dependiendo de una serie de factores específicos.

Zamosc señala que una razón que explica la falta de cultura democrática del movimiento indígena, que es similar según el autor a la de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, es que la transición hacia la democracia fue iniciada por los militares, que no fueron ni represivos ni conservadores en sus políticas económicas y sociales, ya que llevaron a cabo la reforma agraria junto con proyectos de desarrollo estatales. La democracia ecuatoriana además presentó problemas de fragmentación e inestabilidad desde el principio: lucha entre el ejecutivo y el congreso, fragmentación de partidos políticos, fragmentación regional y otros, que la debilitaron y deslegitimaron de cara tanto a los grupos populares como frente a las élites. Entonces, la falta de cultura democrática del movimiento indígena, y la del resto de ecuatorianos se debe, según Zamosc, a que no tuvieron que luchar por la democracia y a que no la contrastaron con dictaduras represivas anteriores, así como a su frágil institucionalización.

Otro factor que según Zamosc explica la presente crisis del movimiento indígena ecuatoriano es que diferentes presidentes, a partir de Abdalá Bucaram, han tratado de dividir y cooptar a esta organización reclutando líderes para las instituciones estatales y enfrentando unas organizaciones con otras por recursos y posiciones en el Estado. Esto se intensifica durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, ya que en 2004 Gutiérrez rescinde la capacidad de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) de elegir dignidades que ocupen los puestos en las entidades estatales que se encargan de políticas indígenas y convierte esta capacidad en una prerrogativa del presidente. En este momento, otras organizaciones más pequeñas entran a compartir las posiciones estatales y se fortalecen en detrimento de la CONAIE. También Gutiérrez comienza a distribuir recursos directamente a las bases sin pasar por la CONAIE como intermediaria, lo que puede haber fomentado que las bases vean a sus líderes como ineficaces desde el punto de vista de la distribución de recursos. Es interesante anotar que es precisamente a partir del 2004 que las bases comienzan a dejar de responder a los llamados a la movilización y los levantamientos comienzan a fracasar. También las bases comienzan a molestarse por no ver cambios concretos a pesar de haber líderes indígenas en posiciones de poder en el gobierno (lo que ocurre por primera vez en gran escala durante la presidencia de Gutiérrez).

Según Zamosc, la participación desde las bases ha sido la principal fuente de poder del movimiento indígena. Las comunidades indígenas funcionan a través de asambleas y cabildos en los que se llega a acuerdos por consenso. Las decisiones comprometen a todos los miembros, y se usan mecanismos formales e informales para asegurar este compromiso. El secreto de la CONAIE según Zamosc, es la capacidad de movilizar los recursos de acción colectiva que existen en las comunidades. El artículo de Luis Alberto Tuaza, sin embargo, analiza cómo y por qué esta participación comunitaria ha entrado en una crisis profunda recientemente.

Un tema interesante que desarrolla Zamosc es que el movimiento indígena, a través de la política de la influencia, consiguió el estatus de grupo étnico reconocido con derechos territoriales y de autonomía. Esto transformó las nociones de nación y ciudadanía. Sin embargo, desde el punto de vista de las políticas económicas y agrarias, el movimiento indí-

gena luchó no para cambiar la sociedad, sino para resistir los cambios que conllevaban las reformas neoliberales. Estas luchas populares tuvieron un efecto importante en Ecuador, que es considerado el país menos eficiente en Latinoamérica en la implementación del ajuste. Esta influencia no se puede separar, sin embargo, de la falta de apoyo político y la hostilidad de ciertas élites a estas reformas neoliberales, un tema que discutió antes Roberto Santana (2004). Según Santana, el movimiento indígena realizó un trabajo no intencional para ciertas élites como los militares que se beneficiaban de las políticas proteccionistas del modelo de sustitución de importaciones y que no creían poder competir en un contexto de libre mercado.

Zamosc mantiene que la participación con Lucio Gutiérrez en el fallido golpe de Estado que depuso a Jamil Mahuad en enero de 2000, y la alianza posterior con Gutiérrez en las elecciones de 2003, constituyen momentos de fragilidad del movimiento indígena ecuatoriano. Estas acciones demostraron la falta de análisis a largo plazo, la ingenuidad y el oportunismo de ciertos líderes. Y lo más grave es que, según el autor, esto no ha dado lugar a un proceso de reflexión sobre los errores cometidos y cómo evitarlos.

Después de revisar bibliografía reciente sobre movimientos indígenas en América Latina y bibliografía que lleva a cabo una crítica de las políticas de la identidad desde distintas perspectivas, me centraré en los aportes de los artículos de este volumen y en el plan del libro. La primera sección del libro se titula “Lo Indígena como Utopía. Posibilidades y Limitaciones”. La sección se centra en cómo lo indígena se discute en varios países como algo que va más allá de lo meramente étnico y que sirve para articular utopías políticas de sectores más amplios de la sociedad. Esta sección también se refiere a las alianzas de los movimientos indígenas con otros sectores. Andrew Canessa analiza qué significa lo indígena en el discurso de Evo Morales y en los discursos y prácticas del MAS (Movimiento al Socialismo) en Bolivia y lo contrasta con qué significa este concepto en otros contextos más locales. Según Canessa, la forma en que el Presidente y su movimiento hablan de lo indígena es inclusiva: todos pueden ser aceptados como indígenas. Se trata de un discurso crítico sobre liberación, derechos humanos, justicia social, ecología, y crítica a la

globalización y al imperialismo más que un proyecto puramente étnico. Canessa se centra en un análisis de las celebraciones del año nuevo aymara para dilucidar qué significa y cómo se usa lo indígena en varios niveles: el nacional, el regional, y el local. Mientras que en los ámbitos nacionales y regionales imperan las tradiciones inventadas y una visión de lo indígena que es inclusiva y que expresa deseos de cambio social, justicia, y anti-imperialismo, las prácticas tradicionales de los campesinos que hablan aymara son muy distintas de las tradiciones inventadas del movimiento nacional o regional. El peligro, para Canessa, es que la nueva ideología inclusiva y contestataria de Morales y el MAS venga a excluir precisamente a aquellos campesinos más pobres que deberían ser el centro de este movimiento y sus políticas estatales.

Deborah Poole estudia el discurso de la autonomía del movimiento social APPO (Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca) de México. Este movimiento está constituido por una alianza de maestros y otros grupos urbanos de izquierda y de distintos grupos indígenas oaxaqueños. El movimiento también ha articulado un discurso de lo indígena y de la autonomía para referirse a inquietudes que preocupan a sectores más amplios de la población mexicana. Para Poole el sentido común antropológico, enraizado en concepciones basadas en el Estado-nación y sus lógicas, ve la autonomía como una condición local basada en cierta homogeneidad identitaria. Sin embargo, los movimientos sociales de Oaxaca ven la autonomía como una aspiración moral y por tanto como una condición no lograda que va más allá de lo étnico, la homogeneidad y lo local. Según Poole, este discurso popular considera a la autonomía como desterritorializada, puesto que viene a cuestionar los lenguajes administrativos del Estado. Finalmente, la autora remarca que en esta discusión sobre autonomía que toma lugar en Oaxaca entre los miembros de APPO y el resto de la sociedad, el Estado ni siquiera aparece como interlocutor. En contraste con Canessa que ve un peligro en la “desterritorialización” y deslocalización de los discursos sobre lo indígena, para Poole esta indefinición y desarraigo es una posibilidad interesante, que da sentido a formas de lucha política populares que aspiran a otra manera de vivir.

La segunda parte del libro, titulada “El Movimiento Indígena frente a las Paradojas del Desarrollo”, se centra en estudiar hasta qué punto la re-

lación entre indígenas e instituciones de desarrollo, ya sea el Estado, las organizaciones no gubernamentales, el Banco Mundial o los grupos religiosos, explica la presente crisis del movimiento indígena ecuatoriano. Víctor Bretón nos ayuda a repensar el movimiento indígena desde una historia detallada de los proyectos de desarrollo. Bretón argumenta, de forma similar a Hale, que son las instituciones del desarrollo nacionales e internacionales las que han enfatizado los procesos de formación de identidad indígena y la organización en torno a temas culturales, en detrimento de los proyectos iniciales del movimiento que se centraban en una agenda campesinista que buscaba paliar la desigualdad y dar lugar a cambios estructurales. Este argumento cuestiona la tesis de Deborah Yashar (2005) de que los indígenas usan redes de actores externos para sus propios propósitos de reivindicación cultural en contra de los propósitos de estos actores. Por el contrario, de acuerdo a Bretón, la reivindicación campesina original tenía más que ver con los intereses de clase y son los agentes de desarrollo los que van imponiendo otra lógica más cultural y menos estructural formando el tipo de sujetos dóciles a los que se refiere Hale. Bretón nos avisa que los proyectos de desarrollo de la etapa anterior al neoliberalismo (la que Yashar llama corporatista) tienen sin embargo similitudes importantes con la etapa posterior conocida como neoliberal. En la primera etapa, las instituciones de desarrollo como Misión Andina tratan de convertir un problema estructural de desigualdad de reparto de recursos en un problema étnico y cultural: la necesidad de dejar de lado formas de pensar tradicionales, educarse e introducir infraestructura y nuevas técnicas en el campo. De la misma manera, el Banco Mundial, con un énfasis en lo identitario y cultural, hace que los liderazgos olviden luchas políticas radicales y se dediquen a problemas étnicos y culturales. Esto es interesante porque otros trabajos como el de Yashar (2005) se han enfocado más en los cambios entre ambas etapas que en las continuidades.

Luis Alberto Tuaza, desde un profundo conocimiento de las comunidades, su lengua y su cultura, se centra en un punto muy importante: si Zamosc consideró que el poder del movimiento indígena ecuatoriano se explica por ser una red de redes organizada desde abajo y por su capacidad de movilizarse desde la comunidad, Tuaza revisita precisamente el

ámbito comunitario para hablarnos de los distintos factores que explican el cansancio organizativo de las comunidades, cansancio que a su vez contribuye a explicar la presente crisis del movimiento indígena ecuatoriano. Según Tuaza, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones de desarrollo constituyen un factor muy importante para explicar la decadencia organizativa. Estas organizaciones habrían abusado de la organización y del trabajo gratuito de los indígenas sin aportar resultados claros y duraderos. Parte de los errores de las ONG se deben a su desconocimiento de la realidad de las comunidades y a su desconexión con esta realidad. También el hecho de que los liderazgos hayan usado los fondos de desarrollo y a estas instituciones para su provecho particular es muy criticado por las bases. Este artículo es un aporte interesante porque muchos autores que escriben sobre movimientos indígenas tienden a conversar solo con los líderes y no se enfocan en las bases y en el ámbito comunitario. Además, pocos autores tienen la posibilidad de conversar con los campesinos fluidamente en su propio idioma y sobre la base de relaciones de confianza, tal como hace Luis Alberto Tuaza.

La tercera parte del volumen, titulada “Las Ambigüedades de la Educación Intercultural”, se ocupa de las tensiones y contradicciones del movimiento indígena y su proyecto cultural desde el ámbito educativo. Michael Uzendoski estudia cómo la educación intercultural bilingüe en la amazonia ecuatoriana, aun siendo controlada por las propias organizaciones indígenas, ha reproducido formas de opresión como es la imposición de la escritura sobre formas de inscribir y narrar tradicionales del área y del *kichwa* unificado sobre los dialectos locales. La escritura, de acuerdo al autor, es una imposición occidental sobre culturas que tienen otras lógicas. El *kichwa* unificado constituye una imposición de la sierra sobre la amazonia. Por esta razón, Uzendoski afirma que muchas personas del Napo no se sienten identificadas con un sistema educativo que deberían sentir como propio. El autor, con un gran conocimiento de la lengua y narrativas tradicionales de los Napo Kichwa, demuestra la belleza de las formas de inscribir y narrar amazónicas que saben integrar la naturaleza con la sociedad y la narrativa histórica.

El artículo de Carmen Martínez retoma el mismo tema desde un punto de vista diferente. Estudia la educación intercultural bilingüe en la

sierra norte, la sierra central y la amazonia sur del Ecuador. Sostengo que la educación bilingüe no surgió por un deseo de mantener la diferencia cultural de los pueblos indígenas, sino por un deseo de ser incluidos y aceptados en la nación. Las razones del surgimiento de la educación intercultural fueron principalmente la necesidad de aprender a leer y escribir en español para poder bregar contra el Estado en la lucha por la tierra, y la necesidad de crear escuelas en zonas y para poblaciones que el Estado había descuidado. Los padres de familia en distintas regiones enfatizan no solo la necesidad de acceder a la escritura, sino también al inglés y la computación, remarcando que el propósito de la educación no es para ellos la reproducción cultural sino el poder acceder a elementos que empoderen a los indígenas en sus luchas contra la exclusión, por el acceso a recursos, y a la movilidad social. Desde este punto de vista, estoy de acuerdo con Uzendoski en que la lengua y la cultura tradicionales de los pueblos indígenas, así como sus variedades regionales, han sido postergadas en el sistema educativo propio. Esto también pone de manifiesto una contradicción muy fuerte entre los discursos oficiales de los liderazgos indígenas, que enfatizan la diferencia cultural quizás por la necesidad de ser escuchados, y las bases, que buscan la inclusión. Pienso que el desfase entre los proyectos culturales de líderes y bases es un factor importante para explicar la crisis del movimiento indígena ecuatoriano. Quizás esta marcada diferencia se deba a que los líderes han sido transformados en “sujetos dóciles” por las instituciones, mientras que las bases han quedado hasta cierto punto al margen de estos procesos.

La última parte del libro, titulada “Neoliberalismo y Multiculturalismo”, se centra en la debatida relación entre ambos conceptos. Emma Cervone estudia lo que ella denomina “la fase pos-reconocimiento” del movimiento indígena ecuatoriano. Es decir, la fase que transcurre después de que la Constitución de 1998, que reconoció el carácter pluri-cultural de Estado ecuatoriano, se apruebe. Según Cervone el multiculturalismo es un proyecto político de reconocimiento que conlleva la esperanza de políticas redistributivas más incluyentes. Sin embargo, uno de los problemas en Ecuador es que se ha llegado al reconocimiento, pero la redistribución y los cambios más profundos han sido escasos. Quizás este es precisamente el objetivo del multiculturalismo neoliberal al que se refiere Hale

(2004). También, la Constitución de 1998 busca, según la autora, localizar lo indígena en las comunidades, pero no ver cómo el reconocimiento debe afectar a toda la comunidad nacional. Bajo el multiculturalismo oficial, la diversidad ha sido localizada más que incorporada, nos dice Cervone. Las prácticas diversas, como puede ser por ejemplo la medicina tradicional, son restringidas a los espacios comunitarios y rurales, en lugar de ser una opción para el resto de la población. La autora concluye que el multiculturalismo oficial ha sido una estrategia para localizar y restringir las demandas indígenas, más que una respuesta eficaz por parte del Estado a estas demandas.

Margarita Chaves y Marta Zambrano analizan procesos de re-indigenización en Colombia en el contexto de la profundización de las desigualdades sociales que conlleva la aplicación de políticas neoliberales y en una situación de prolongada guerra civil. A pesar de haberse reducido los gastos públicos destinados a políticas sociales, existen fondos disponibles exclusivamente para aquellos que se definan como grupos étnicos. Las autoras se preguntan cómo ha influido la reforma constitucional que declaró a Colombia país multicultural en 1991, y cómo inciden estas políticas económicas etnicistas, sobre los mestizos. Encuentran que el mestizaje envuelve una pluralidad de procesos y un terreno de luchas entre las élites y los grupos subalternos. El capítulo se centra en estudios de caso de Putumayo, una región multiétnica donde hay grupos indígenas autóctonos, migrantes y desplazados, y la ciudad de Bogotá, donde grupos urbanos se están redefiniendo como indígenas usando legislación de la época colonial. Uno de los problemas discutido por las autoras es cómo el Estado se erige como árbitro de qué grupos son o no son considerados étnicos creando fronteras rígidas sobre una situación compleja. Las autoras finalizan su artículo sugiriendo que el mestizaje no es solamente una condición de blanqueamiento impuesta por las élites estatales, sino que también puede dar lugar a procesos de reindigenización promovidos desde los grupos populares.

En resumen, los artículos de este volumen se centran en algunos temas que la bibliografía reciente señala como prioritarios y novedosos, como la relación entre multiculturalismo y neoliberalismo, el uso de lo indígena como metáfora para articular utopías políticas más amplias, la relación entre movimiento indígena y otros actores como las ONGs y los efectos

de esta relación en la creación de sujetos, las tensiones entre la búsqueda de la inclusión y el lenguaje de la diferencia, y elaboraciones culturales profundas que muestran como la educación intercultural bilingüe puede tener efectos colonizadores en vez de liberadores (también Arnold, 2006). Como se señaló al comienzo, el volumen busca contribuir a las críticas y balances que se están comenzando a desarrollar en la bibliografía con respecto a los movimientos indígenas. También busca dejar de lado posiciones románticas que asumen la infalibilidad política de estos movimientos, pero que son poco útiles a la hora de comprenderlos académicamente.

Referencias

- Albó, Xavier (2002). "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies", en Rachel Sieder, ed. *Multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave, pp. 74-102.
- Almeida, José (1993). *Sismo Étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME-Abya Yala.
- Arnold, Denise (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Becker, Marc (2008). *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Bengoa, José (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1999). "On the Cunning of Imperialist Reason", en *Theory, Culture, and Society*, Vol. 16, No. 1: 41-58.
- Bretón, Víctor (2005). *Capital Social y Etnodesarrollo en los Andes*. Quito: CAAP.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Canessa, Andrew (2007). "Who is Indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia", en *Urban Anthropology*, Vol. 36, No. 3: 195-237.

- Chaves, Margarita y Marta Zambrano (2006). "From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia", en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 80: 5-23.
- De la Peña, Guillermo (2002). "Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes", en Rachel Sieder, ed. *Multiculturalism in Latin America*. New York, Palgrave, pp. 129-156.
- De la Torre, Carlos (2007). "Entre el Corporatismo y las Ciudadanías Débiles", en Victor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Villalta, eds., *Ciudadanía y Exclusión. Ecuador y España frente al Espejo*. Madrid: Catarata, pp. 151-182.
- Díaz-Polanco, Héctor (1997). *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*. Boulder: Westview Press.
- Fraser, Nancy (1996). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Post-Socialist Condition*. New York: Routledge.
- French, Jan Hoffman (2004). "Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil", en *American Anthropologist*, Vol. 106, No. 4: 663-674.
- Gabbert, Wolfgang (2001). "Social Categories, Ethnicity, and the State in Yucatán, México", en *Journal of Latin American Studies*, No. 33: 459-484.
- García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Guerrero, Andrés (1993). "La Desintegración de la Administración Étnica en el Ecuador", en Almeida, ed., *Sismo Étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003). *El Poder de la Comunidad. Ajuste Estructural y Movimiento Indígena en los Andes Ecuatorianos*. Quito: CLACSO.
- Hale, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, No. 34: 485-524.

- _____ (2004). "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", en *NACLA Report on the Americas*, s.d.: 16-21.
- Hanchard, Michael (2003). "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism, and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loic Wacquant", en *Theory, Culture, and Society*, Vol. 20, No. 4: 5-29.
- Hylton, Forrest y Sinclair Thomson (2007). *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*. Londres: Verso.
- Jackson, Jean y Kay Warren (2005). "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", en *Annual Review of Anthropology*, No. 34: 549-573.
- Kaltmeier, Olaf (2008). *Jatarishun. Testimonios de la lucha indígena en Saquisilí*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- León, Jorge (1994). *De Campesinos a Ciudadanos Diferentes*. Quito: Abya Yala.
- Lyons, Barry (2006). *Remembering the Hacienda: Religion, Authority and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- Martínez Novo, Carmen (2004). "Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi", en *Ecuador Debate*, No. 63: 235-268.
- _____ (2006). *Who Defines Indigenous: Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern México*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- _____ (2007). "¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?", en Victor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Villalta, eds., *Ciudadanía y Exclusión. España y Ecuador frente al Espejo*. Madrid: Catarata, pp. 182-202
- _____ (2008). "Ecuador, Militants, Priests, Technocrats, and Scholars", en Deborah Poole, ed., *A Companion to Latin American Anthropology*. Londres: Blackwell.
- Moreno Yáñez, Segundo (1985). *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: PUCE.
- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa (1992). *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi*. Quito: PUCE.

- Pallares, Amalia (2002). *From Peasant Struggles to Indian Resistance: The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Postero, Nancy Grey y León Zamosc (2004). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Ramón, Galo (1987). *La Resistencia Andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: CAAP.
- Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Saldívar Tanaka, Emilio (2008). *Prácticas Cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Santana, Roberto (2004). "Cuando las Élités Dirigentes Giran en Redondo. El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador", en *Ecuador Debate*, No. 61: 235-258.
- Sieder, Rachel (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. New York: Palgrave.
- Stephen, Lynn (2002). *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern México*. Berkeley: University of California Press.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- _____ (2005). *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez León, Luis (1992). *Ser Indio Otra Vez. La pauperización de los tarascos serranos*. México: CONACULTA.
- Wade, Peter (2003). "Repensando el Mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 30: 273-296.
- Warren, Kay y Jean Jackson (2002). *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Post-Liberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zamosc, León (1994). "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands", en *Latin American Research Review*, Vol. 29, No. 3: 37-68.

_____ (2007). "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador", en *Latin American Politics and Society*, Vol. 49, No. 3: 1-34.

Zizek, Slavoj (1997). "Multiculturalism or the Cultural Logic of Multinational Capitalism", s.d.

Parte I
**Lo Indígena como utopía.
Posibilidades y limitaciones**

Celebrando lo indígena en Bolivia. Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara

Andrew Canessa*

Introducción

Si en el siglo pasado las políticas estatales sirvieron para marginar o asimilar a los indígenas bolivianos, en este siglo la abrumadora victoria de Evo Morales en las elecciones presidenciales de 2005 parece confirmar la posición central de la identidad indígena en el seno de la nación. Actualmente, los bolivianos son más proclives a identificarse como indígenas, como demostró el censo de 2001, en que la mayoría de la población así lo hizo

La identidad indígena floreciente es mucho más que una celebración de la cultura. El lenguaje de lo indígena ocupa una parte central de una ideología política: la ideología de la liberación, de los derechos humanos y de la justicia (Canessa, 2007); la crítica a la globalización; el discurso ecológico y una imagen de lo que debería ser el Estado-nación y sus ciudadanos (Postero, 2007). Lo indígena puede abarcar todos estos temas y, aparentemente, con mayor éxito y coherencia que las antiguas ideologías de liberación marxistas o anti-coloniales.

En otro trabajo (Canessa, 2006) he analizado la evolución de esta ideología desde su nacimiento dentro de grupos indianistas revolucionarios –pero con tendencia a dividirse– hacia una concepción más amplia que propugna la inclusión de todos los sectores sociales. En un trabajo reciente, Nancy Postero (2007) argumenta que un factor clave en el éxito

* Departamento de Sociología, Universidad de Essex.

del nuevo orden indígena fue la reacción contra las reformas liberales de los noventa, que crearon un régimen de ‘multiculturalismo neoliberal’. El Estado boliviano prometió una nueva relación con la población indígena: descentralización política, reforma agraria para reconocer los derechos colectivos a la tierra y una educación bilingüe. Cuando los indígenas comprendieron las posibilidades y los límites de estas reformas neoliberales, impulsadas por el Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, forjaron “repertorios alternativos de representación, participación y liderazgo”, que culminaron en la elección de Morales (Postero, 2007: 6).

Un aspecto clave de la experiencia de la década de los noventa es la aplicación del término ‘lo indígena’ para abarcar mucho más de lo que tradicionalmente se conocía como asuntos indígenas. El activista indígena de las últimas décadas típicamente no residía en una comunidad indígena rural ‘tradicional’, sino que era un residente urbano o un cocalero que había emigrado a las tierras bajas. Los habitantes de El Alto (Lazar, 2008), un satélite de La Paz habitado por inmigrantes del altiplano aymara, protagonizaron la mayor oposición contra la venta de hidrocarburos. Por su ubicación urbana o su filiación cocalera, el carácter indígena de estas protestas se complica, no solamente con una posición clasista, sino con una visión de conjunto del país entero y su posición respecto al mundo. Se considera a los alteños como gente que “cabalga entre dos mundos”, el mundo rural aymara y el mundo mestizo urbano; por tanto, poseedores de una perspectiva privilegiada de la condición boliviana (Albó *et al.*, 1983). De esta posición surgió una ideología indígena que es relevante no sólo para los marginados en los procesos políticos y económicos nacionales, sino también para la mayoría de la población boliviana.

Todavía se mantiene una tensión entre las raíces indianistas de la nueva ideología y el deseo de incluir a todos o, al menos, a una gran mayoría. Si “todos somos indígenas”, como comentan algunos dirigentes indígenas y ministros del actual gobierno, y ‘lo indígena’ es la nueva ideología nacional dominante, se corre el riesgo de ocultar las divergencias sociales y el acceso diferencial de los grupos indígenas. Pues algunos grupos se encuentran en una mejor posición para articular la nueva ideología a su favor. Más aún, sectores que tradicionalmente no se identificaron con los indígenas pueden usar los símbolos del indianismo para sus propios fines.

¿Un indigenismo nuevo?

De manera semejante al EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), que se presentó como aliado de todos pueblos oprimidos, la política del MAS (Movimiento Al Socialismo), partido de Evo Morales, quiere ofrecer un proyecto para una amplia variedad de bolivianos y bolivianas: una etnicidad inclusiva, un sentido de autenticidad, una crítica poderosa contra el neoliberalismo y el imperialismo. La hoja de coca se ha convertido en emblema de lo original y auténtico de la cultura boliviana, y una bandera para enfrentar la globalización juntos.

También es notable que en el censo de 2001 más de la mitad de los que se identifican como indígenas habita en áreas urbanas, hecho que casi no ha sido mencionado. Esto parece indicar un cambio de hábito, con un número elevado de personas que se identifica como indígena aunque no viva en una comunidad indígena, ni hable un idioma nativo. Algunas de estas personas sin duda serían consideradas como blancas en la mayoría de los contextos sociales. Pero no sólo mestizos y blancos se unen al lema ‘todos somos indígenas’; el internacionalmente conocido líder indígena Gualberto Choque, secretario ejecutivo de Tupaj Katari (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz), afirmó hace poco que: “No toda la gente blanca vive bien. Hay gente blanca [pobre] aquí. Los blancos, los negros, nosotros los aymaras, todos vamos a unirnos. Una vez que nos hemos unido habrá un solo pensamiento grande, y vamos a llamar eso lo indígena” (entrevista con el autor, La Paz, 15.04.05). Aquí, Choque emplea el ‘nosotros inclusivo’ en aymara (*jiwasanaka aymarana-ka*), indicando que su interlocutor también puede ser parte de esta unión.

Uno de los grandes éxitos de Morales ha sido abrir la posibilidad de identificarse como indígena para una gran mayoría de la población boliviana. Identificarse como indígena ahora puede ser asumir una posición contra la globalización, el despojo de los recursos naturales y la discriminación de grupos minoritarios. Lo indígena ya no es sólo folclore, sino que también se postula como una estética, a la vez moderna, progresiva y auténtica. Tal vez el ejemplo más sencillo de esta estética son los trajes que lleva Evo: elegantes, de gran calidad, pero con elementos indígenas claves como, por ejemplo, telas antiguas.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esta nueva ideología en las ciudades y pueblos bolivianos? Quisiera centrarme en un fenómeno cultural que tiene también su aspecto político, las celebraciones solsticiales –renombradas en los últimos años como El Año Nuevo Aymara (o Quechua)–, que hace veinte años apenas se conocían.

El año nuevo aymara

Sin duda, se puede considerar lo antes expuesto como una fuerte revalorización de la cultura indígena; pero, como veremos, las consecuencias políticas de tales celebraciones son diversas. Consideraremos cuatro casos: Tiwanaku, el sitio arqueológico principal de Bolivia; Khonkho, en el municipio de Jesús de Machaca, donde también se encuentran ruinas precolombinas; Sorata, una capital provincial; y la aldea de Pocobaya. Los cuatro lugares están habitados por una mayoría de población de habla aymara.

Las celebraciones tradicionales que se realizan en estos lugares resurgieron en el contexto de la revalorización de la cultura indígena impulsada por los movimientos políticos como los liderados primero por Felipe Quispe, y luego por Evo Morales. En veinte años, lo que empezó entre las ruinas de Tiwanaku como un reto a la nación mestiza-criolla, se ha convertido en una celebración oficial; sobre todo después de la elección de Evo Morales, que acudió a las celebraciones solsticiales para subrayar sus credenciales indígenas.

En 1989, un pequeño grupo de indianistas se reunió entre las ruinas de Tiwanaku, a tres horas de La Paz, para celebrar el solsticio. En aquel entonces Tiwanaku, el sitio arqueológico principal del país, carecía de museo, cerco, taquilla o guardianes. En los últimos años, se calcula que han llegado hasta cuarenta mil personas para alabar el sol y recibir el año nuevo, a pesar de la temperatura que suele alcanzar diez grados bajo cero. El 2005 las celebraciones fueron declaradas patrimonio cultural de La Paz (*El Diario*, 20.06.07). Tiwanaku pasó de ser un pueblo medio abandonado en los años noventa, a convertirse en lugar simbólico del país. Cuando Evo Morales ganó la presidencia, también viajó a Tiwanaku para una pre-inau-

guración, buscando la bendición y la legitimidad del pueblo indígena. La importancia que se dio a esta pre-inauguración, a la que acudieron muchos jefes de Estado, quitó relevancia a las acostumbradas ceremonias oficiales.

Pero Tiwanaku no fue simplemente un lugar para el reconocimiento de la presidencia de Evo Morales. En junio del mismo año de la elección del primer presidente indígena de Bolivia, se celebró el año nuevo aymara con más fuerza y orgullo que nunca, y las celebraciones contaron con la presencia de Evo Morales. Los habitantes de Tiwanaku estaban luchando para aumentar la representación indígena en la Asamblea Constituyente y lograr la inclusión del tema de los territorios indígenas. Su entusiasmo por esta tradición (re)inventada debe ser vista en el contexto del arraigamiento de la expresión cultural en un posicionamiento político. En el escenario nacional, las celebraciones en Tiwanaku representaron la parte simbólica de la nueva política, que subraya la importancia de lo indígena y enfatiza que la legitimidad del presidente no se sustenta en las instituciones estatales sino en la población nativa, los ancestros pre-colombinos y los númenes ctónicos; no se trata de una mera evocación de la cultura indígena, sino una clave para repensar el Estado Boliviano.

Aunque Tiwanaku es un lugar único en la función que desempeña, también existen otras comunidades con ruinas arqueológicas que durante mucho tiempo recibieron poca atención pero que últimamente se han revalorizado. Buen ejemplo de aquello es la comunidad de Khonkho, en el municipio de Jesús de Machaca que dista pocas horas de Tiwanaku. Desde principios de los noventa y siguiendo el modelo de Tiwanaku, en Khonkho se celebra de forma pública el Año Nuevo Aymara. Cuando en el 2007 pude presenciar este festejo, había varios centenares de personas, en su gran mayoría nativos pero también se encontraban unos arqueólogos norteamericanos y un sacerdote de origen catalán. Sacrificaron dos llamas antes del amanecer y les arrancaron el corazón aún latiendo, y luego ofrecieron esta sangre a los dioses. Este año, por primera vez, se derramó la sangre en algunas ruinas adornadas con flores. La gente habló de la importancia de hacer ofrendas a la *Pachamama*, la diosa de la tierra, y mostrar respeto a los ancestros. El ritual culminó con la alabanza a la salida del sol en el primer día del año nuevo. Sin embargo, cuando conversé con algunas personas, pude notar que había poco consenso acerca de

quiénes fueron los ancestros que edificaron estas ruinas. Algunos decían que eran *inkas*, otros que gente de Tiwanaku, y otros que habían sido los abuelos de los abuelos. No obstante, todos estaban de acuerdo en que los antepasados fueron *jaqi*, es decir, indígenas.

Las celebraciones incluyeron bailes y música, en que participaban algunos bailarines vestidos de bayeta, tela floja que para muchos simboliza la inferioridad india. Después de la Revolución de 1952, el uso de bayeta había sido rápidamente abandonado por la difusión de otras telas que no tenían el mismo estigma. Cuando pregunté por la indumentaria, me comentaron que la bayeta abriga más y es más durable que otras telas. Los bailes y la música eran una expresión clara de orgullo étnico y una revalorización de algunos de los símbolos de lo indígena.

Las celebraciones en Khonkho no representan únicamente el orgullo cultural sino también la organización política y la legitimidad. Durante los festejos se elige el nuevo *jach'a mallku*, líder máximo del sistema regional de *ayllus* indígenas. Los rituales y sacrificios conceden legitimidad al proceso y subrayan la autonomía política del Municipio Indígena de Machaca. La celebración del orgullo étnico aymara se combina con una expresión de autonomía frente al Estado. Cuando asistí a Khonkho, Alejandro Colmena Kisu se dirigió a los participantes y explicó la conexión entre las ruinas y la estructura política renovada: la *Tata Qala*, la piedra sagrada, “era muy venerada por nuestros abuelos y por eso hoy respetamos el cabildo”. En su discurso, hizo una clara alusión al vínculo entre la renovación de los rituales del año nuevo y la nueva estructura política, tanto local como nacional, en la forma del ‘presidente indígena’. Para este líder indígena, es evidente la estrecha relación entre los rituales que se renuevan para celebrar el solsticio, el restablecimiento de las elecciones para el *mallku* de todos los *ayllus*, una elección de forma tradicional –sin urnas y con los votantes en fila detrás de su candidato favorito– y el renacimiento de una identidad política distinta a la que suelen imponer las instituciones oficiales del Estado.

La zona de Khonkho tiene una larga historia de resistencia política frente al Estado, y no cabe duda que el nuevo indianismo abre espacios importantes para la defensa de la autonomía y otros derechos. No estoy sugiriendo que la expresión de identidades indígenas en este contexto

sea falsa o cínicamente manipulada por los dirigentes políticos, sino que la situación actual a nivel nacional brinda oportunidades para desarrollar un lenguaje político eficaz acompañado por el resurgir de formas culturales alternas. La cultura no es estática y siempre se desarrolla en un contexto político; por lo tanto podemos imaginar otros contextos en los que el Estado otorgaría los mismos beneficios para los campesinos sin la retórica indianista. Como indica Nancy Fraser (1997), la opresión cultural está sumamente vinculada a la exclusión política y económica; y a la vez, la dominación económica y política opera a través de procesos y formas culturales de diversa índole. Tanto en Tiwanaku como en Khonkho el pasado se invoca para enfatizar una legitimidad indígena y una resistencia contra el Estado mestizo-criollo tradicional. En Sorata, la capital provincial, que también se encuentra en el Departamento de La Paz, las celebraciones del Año Nuevo toman otra forma. Sorata es históricamente un pueblo mestizo-criollo y aunque está rodeado por aldeas aymaras y ha recibido una inmigración fuerte de campesinos sigue teniendo un carácter no-indígena. Los habitantes del pueblo, incluso los hijos de campesinos, menosprecian a los aldeanos a quienes consideran incivilizados.

En Sorata no hay sacrificios de llamas y la gente no se reúne antes del amanecer. Como en otras partes del mundo hispano-americano, Sorata celebraba la fiesta de San Juan en el día 24 de junio con fogatas para calentar a los participantes en 'la noche más fría del año'. En 2007, se anunció para el 24 de junio, en el pueblo y por la radio, la celebración del *Machaq Mara*, el año nuevo aymara, con 'bailes autóctonos'. Es interesante que aun en los anuncios en aymara se hablaba de 'bailes autóctonos' y no de los bailes por su nombre. Los bailarines no provenían de Sorata, sino que tuvieron que viajar desde todos los cantones de la provincia. Esta celebración de lo indígena no podría ser más distinta de las de Tiwanaku o Khonkho: los bailes son folclóricos, es decir, son bailes desarraigados de su contexto ritual y cultural; y además se trata solo de un prelude para la celebración principal, que es bailar en la plaza con música moderna arrojada por potentes altavoces controlados por un *disc jockey* de La Paz. La mayoría de quienes llegan desde los pueblos para bailar en su gran mayoría regresa a casa al atardecer, cuando el carácter indíge-

na de Sorata se desvanece y la ciudad se convierte otra vez en un lugar lleno de mestizos y criollos, con muchos visitantes que han venido para las fiestas de La Paz.

Sin duda, resulta llamativo que la fiesta de San Juan se haya convertido en *Machaq Mara*; pero más interesante, tal vez, es observar cómo una celebración aymara puede contribuir a marginar a los aymaras. Los bailes autóctonos añaden una legitimidad contemporánea a la fiesta, una genuflexión somera a los vientos políticos; pero esto no debiera ser confundido con un sentido de lo indígena fundado en prácticas culturales, lucha política, o conciencia histórica. Lo indígena otorga legitimidad —cuestión primordial en el contexto político actual—, los celebrantes hablan del año nuevo aymara que une a la gente. Lo indígena es celebrado. El año nuevo en Sorata es un ejemplo de la 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.

Otro ejemplo es Pocobaya, uno de los pueblos de habla aymara cerca de Sorata donde he realizado trabajo de campo desde 1989. Esta comunidad de doscientas veinte personas no tuvo carretera hasta 2007, y aún no cuenta con luz eléctrica. La economía es fundamentalmente de subsistencia y los hombres emigran temporalmente cada año con el propósito de ganar dinero para bienes comerciales. Los pocobayaños no están politizados como aquellos que viven más cerca de Sorata o en el Altiplano, aunque sólo se encuentran a tres horas a pie de esta capital provincial. Los pocobayaños no sacrifican llamas por el año nuevo, ni bailan; pero en cambio, pintan a las ovejas “para que sean más productivas”. El 24 de junio (o sea la fiesta de San Juan), los pocobayaños celebran la *Uywanaka Urupa*, el día de los animales; o mejor dicho, de los animales pequeños, pues las vacas se pintan en el otro solsticio, el 24 de diciembre.

Los pocobayaños y otros habitantes de aldeas y pueblos pequeños de habla aymara se reconocen como ‘campesinos’, un eufemismo que soslaya su origen indígena. Aunque todavía hay ruinas de posible origen incaico dentro de Pocobaya, para sus habitantes se trata de restos de las casas de los *chullpas*, seres antiguos que fueron derrotados por el sol. A pesar de que, en general, valoran sus costumbres y la solidaridad comu-

nitaria, no expresan el orgullo étnico como, por ejemplo, sucede en Khonkho. En Pocobaya las celebraciones comunales se centran en la comunidad y sus relaciones con los ancestros ctónicos. Sólo desde la elección de Evo Morales la gente empieza a hablar de la identidad indígena o aymara.

Si comparamos las cuatro comunidades –Tiwanaku, Khonkho, Sorata y Pocobaya–, la más conservadora culturalmente es Pocobaya, y también aquella en que más se habla el aymara. En apariencia, la comunidad que con más facilidad se podría identificar como indígena es Pocobaya; pero, paradójicamente, los pocobayaños son quienes menos afirman una identidad indígena.

Por cierto, esto no significa ningún juicio de valor sobre los pocobayaños; pero tener un presidente indígena que favorece a los suyos, los *jaqi*, no se ha traducido en beneficios concretos. De hecho, cuando conversé con algunos pocobayaños en junio de 2007, pude escuchar que aunque la mayoría sostiene que el ascenso de Evo Morales es algo bueno, como me dijo Senobio Chino, “habría que esperar diez años hasta que mejoren las cosas para los pocobayaños”. Esta interpretación contrasta fuertemente con el orgullo y optimismo que encontré, por ejemplo, en Khonkho.

Conclusiones

La nueva ideología indígena articulada por Evo Morales ofrece oportunidades para oponerse a la globalización, al neoliberalismo y a la opresión de minorías étnicas. Una ventaja destacable es que esta nueva ideología se refiere a las preocupaciones de muchos bolivianos y emplea el lenguaje del indianismo inclusivo para expresar esa visión: está creando nuevos modos de identificación e impulsando la creación o renovación de formas culturales. Sin embargo, la misma ventaja se convierte en problema si la accesibilidad amplia de los símbolos del indianismo opera para incluir a los sectores relativamente poderosos y excluir a los que siguen siendo marginados. El indianismo, tanto en los noventa como en la actualidad, es más fuerte en las poblaciones con mayor acceso a la ciudad o incluso en la ciudad misma. Vale recordar que, según el censo de 2001, la mayoría de la

población que se identifica como indígena es urbana y, por lo tanto, no extraña que la nueva ideología indígena hable más a estos sectores que los que viven en comunidades rurales más aisladas.

Me pregunto si la nueva ideología llevará a marginar los mismos sectores que fueron excluidos bajo la anterior ideología nacional del mestizaje y asimilación.

Referencias

- Albó, Xavier, et. al.(1983). *Chukiyawu: III. Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA
- Canessa, Andrew (2007). “Who is indigenous? Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”, en *Urban Anthropology*, Vol. 46, No. 2.
- _____ (2006). “‘Todos Somos Indígenas’: Towards a New Language of National Political Identity”, en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 25, No. 2: 241-263.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. Londres: Routledge.
- Lazar, Siân (2008). 2008 *El Alto, Rebel City: Self and Citizenship in Andean Bolivia*, Durham, Duke University Press.
- Postero, Nancy (2007). *Now we are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.

Entrevistas

Con Felipe Quispe: La Paz, 18 de abril, 2005.

Con Gualberto Choque: La Paz, 15 de abril, 2005.

Periódicos

El Diario (20 de junio 2007). “Rescatando y promoviendo las prácticas culturales *Willkakuti*, Patrimonio Cultural, Oral e Intangible de La Paz’.

Autonomía desterritorializada

Deborah Poole*

Si hay un reclamo que une a las muy diversas organizaciones y movimientos indígenas y minoritarios en las Américas es la demanda de autonomía. En las regiones amazónicas de Ecuador, Perú y Colombia, los indígenas reclaman autonomía territorial, el retiro de grupos armados y militares de sus territorios, y control exclusivo sobre la explotación, prospección y extracción de los recursos, y de los conocimientos culturales que permitan transformarlos en mercancías y valores (por ejemplo: AIDSEP, 2003; Cabildo Indígena Resguardo Jambaló, 2009; COIA, 2007, 2008a). En los Andes y la Costa del Pacífico, los indígenas y afro-descendientes buscan actualizar los derechos culturales, jurídicos y territoriales que las respectivas constituciones nacionales garantizan en su nombre. Algunos Estados incluso han empezado a implementar estas garantías a través de reformas judiciales y administrativas que dan contenido jurisdiccional y político a las ambiguas promesas constitucionales de “autonomía” (Barié, 2003; Ruiz & Burguete, 1997; Sieder, 2002; Yashar, 2005).

En el caso de Bolivia fue el deseo por autonomía el que impulsó las movilizaciones indígenas de los años noventa, que a su vez hicieron posible la victoria electoral de Evo Morales y crearon la necesidad de una Asamblea Constituyente que apuntara hacia una nueva manera de ejercer el poder (Gómez, 2004; García Linera, Tapia & Prada, 2007; Mamani, 2005). Curiosamente, en este país son las mismas fuerzas políticas y regio-

* Departamento de Antropología, Universidad Johns Hopkins.

nales que antes se oponían a la autonomía indígena, las que ahora reclaman “autonomías regionales” como una estrategia para confrontar la realidad de una mayoría indígena que ha asumido el poder en el gobierno nacional y en la nueva Asamblea Constituyente. Por otra parte, en México, Perú y Colombia, los indígenas ofrecen soluciones cada vez más creativas para la realización de “autonomías vividas” (por ejemplo: ACIN, 2009; CAIO, 2008b). Muchas veces, estas formaciones apelan a territorios históricos y redes étnicas que interrumpen y desarticulan la geografía administrativa del Estado republicano. Estas formas de realizar la autonomía no esperan ni el permiso ni el reconocimiento del Estado. Al escuchar el silencio contundente del Estado frente a sus demandas por justicia, derechos y territorios, los indígenas colombianos que se movilizaron en La Minga de Resistencia en 2008 están construyendo sus autonomías al margen del Estado (ACIN, 2008, 2009; también Poole, 2009). Algo muy parecido ocurrió en Chiapas, donde los zapatistas decidieron formar los “caracoles”, a pesar —y como consecuencia— del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Estado Mexicano (González Casanova, 2003). Finalmente en Oaxaca, como veremos, diferentes propuestas de autonomía surgen desde las “regiones étnicas” de los Mixes y los nuevos “municipios autónomos” de los Triques, hasta las comunidades mancomunadas de la Sierra Juárez y los municipios de usos y costumbres posibilitados por el art. 115 de la Constitución Nacional (sobre el municipio libre) y las leyes oaxaqueñas.

No es mi intención hacer un resumen de los muy diversos debates políticos y luchas populares contruidos a partir del principio de la autonomía. Más bien lo que me interesa es una aproximación teórica a la pregunta: ¿qué tipo de concepto (u objeto o demanda) es la autonomía? La respuesta a esta pregunta puede parecer demasiado obvia. Por un lado, la autonomía en tanto concepto *filosófico* puede referirse a la capacidad del individuo “para ser su propia persona, y vivir su vida de acuerdo a sus propios principios y motivos y sin la influencia de fuerzas externas a su persona”. En esta tradición de la filosofía liberal, el concepto está vinculado con la autenticidad de la persona, calidad que se fundamenta en su capacidad de actuar según principios morales que no necesariamente apelan (o se ajustan) al contexto cultural, político y social en que el individuo

actúa. Como tal, el concepto filosófico de autonomía de la persona pone límites al multiculturalismo liberal como una política en que género, cultura y otras “identidades” se reconocen como “derechos” solamente cuando *no* entran en contradicción con la “autenticidad” del individuo considerado como agente moral autónomo e independiente (Kymlicka, 1997).

Por otro lado, la autonomía también es un concepto *jurídico* que contempla la auto-determinación por parte de los pueblos originarios. Aunque en este sentido jurídico o político la autonomía se refiere específicamente a pueblos o colectividades, mantiene su afinidad con la tradición filosófica kantiana y liberal en (por lo menos) dos aspectos: (1) al formular el derecho a la autonomía en términos de una *identidad* que se supone otorga autenticidad a los pueblos originarios; y (2) al distinguirla de la soberanía como un “derecho” reservado a los Estados-nación. Los pueblos indígenas invocan este sentido de la autonomía al demandar que las instituciones nacionales e internacionales reconozcan su estatus histórico de pueblos originarios y el derecho correspondiente a definir sus propias formas de autoridad, justicia y realización espiritual y cultural. Es en este sentido del concepto, por ejemplo, que la Declaración sobre los Derechos Indígenas de la ONU (art. 4) reconoce “el derecho [de los pueblos indígenas] a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”.

La antropología ocupa un lugar incómodo entre estos dos discursos sobre la autonomía. En el sentido común antropológico, es la ‘cultura’ la que ata el individuo a la colectividad, dándole ‘autenticidad’ y coherencia a la *identidad* del individuo como expresión de una colectividad (o para algunos antropólogos, una unidad cultural compartida). Este acercamiento a la autonomía como expresión mas o menos ‘natural’ de una identidad, sentimiento o historia compartido ha resultado muy útil para entender la autonomía en tanto reivindicación de territorios ancestrales y/o derechos culturales. Sin embargo, al atar la autonomía al concepto de *identidad* en cuanto atributo o disposición cultural compartida entre individuos o derecho-habientes que componen una colectividad o pueblo, esta manera de entender la autonomía no se presta fácilmente a la formación o imaginación de autonomías basadas en la diferencia. Más

bien, al insistir que las autonomías son auténticas solo cuando se construyen a partir de *identidades culturales* compartidas, descartamos la posibilidad de construir autonomías en que la diferencia sea el punto de partido para la realización de la persona. De hecho, es justo aquí, por esta falla conceptual, donde las autonomías construidas históricamente por los pueblos indígenas se exponen a la crítica (neo)liberal que sostiene que “las culturas” indígenas no respetan los derechos de las personas para expresar sus identidades individuales como “auténticas personas” (por ejemplo, Aguilar Rivera, 2009).

El concepto jurídico liberal de autonomía también apela al concepto de identidad para legislar autonomías que caben dentro de la lógica del Estado administrativo. En esta lógica, las demandas para la autonomía se legitiman según dos principios conceptuales: (1) que la demanda apele a una condición social o cultural enraizada en la esfera *local*; y (2) que la demanda emerja de esta condición de ser localizable –es decir, de ocupar un lugar estable y reconocible *vis à vis* la soberanía y el territorio más amplio del Estado-nación. Es esta misma condición de ser ‘localizable’ lo que permite a los Estados e instituciones internacionales (la ONU, el BM, etc.) imaginar la posibilidad de legislar e implementar la autonomía como un derecho jurídico y político (Van Cott, 2000). Cualquier demanda de autonomía que no caiga dentro de los lenguajes de jurisdicción y administración propios del Estado bio-político resulta ininteligible para el sistema político y jurídico propio del liberalismo. Dada la estrecha relación entre la cultura y la autonomía en la imaginación administrativa y estatal, es importante que, como científicos sociales, cuestionemos nuestra propia valoración respecto de dicha “localidad” como el *único* escenario en que las demandas por autonomía vengán a ser inteligibles o posibles.¹

Por un lado, al celebrar el vínculo entre identidad y cultura, mucha de la literatura antropológica se queda plantada en este imaginario estatal de la autonomía como un espacio social en búsqueda de una definición o

1 Este es el caso, por ejemplo, en la literatura antropológica sobre la autonomía indígena en México, donde el concepto de la autonomía se trata como sinónimo, por un lado, del “poder local”, o por otro, de una “identidad indígena” que corresponde a un territorio originario que sea fijo en el espacio. Ver, por ejemplo, Gómez González & Urbalejo Guerra, 2006; De la Peña, 1994.

reconocimiento administrativo. Por otro lado, sin embargo, la antropología también ofrece pistas para teorizar la autonomía como un espacio o estatus latente o ‘vacío’, que se va llenando con prácticas e instituciones locales que gozan de una cierta independencia respecto de las instituciones electorales, administrativas y judiciales de la sociedad nacional. Al llegar a la realización plena de estas prácticas y, por lo tanto, a la condición de ser ‘autónomo’, el pueblo en cuestión logra una existencia (o tal vez, una ‘identidad’) que trasciende su condición anterior de ser dependiente. Esta dimensión nos permite recordar que la autonomía es, propiamente dicha, una demanda y una *aspiración* –y por lo tanto una condición no lograda–. También nos hace recordar que las autonomías muchas veces se construyen a partir de las diferencias, y no necesariamente a partir de la fantasía de una identidad compartida.

El problema surge cuando esta calidad de ser una *aspiración* no se ajusta fácilmente con los conceptos de identidad, localidad y autenticidad, que también circulan dentro del concepto de autonomía que la jurisprudencia ha heredado de la filosofía liberal. Al conjugar la aspiración en los términos netamente espaciales y jurídicos que acompañan a esta comprensión de la autonomía, la indeterminación cede su lugar a la idea de haber logrado o cumplido algo –de haber llenado un vacío, o, más bien, de haber realizado una ‘identidad’ más auténtica–. La autonomía, en pocas palabras, deja de ser un reclamo que articula una serie de deseos populares y aspiraciones éticas, y asume las características de una posición *moral*. Lo que esta visión moral de la autonomía comparte con la primera tendencia hacia su localización es la idea de que la autonomía es una condición a la vez idealizada y acabada (o trascendente) que se presta, por lo tanto, a la traición, la decepción y la degeneración.

Lo que me interesa explorar hoy, en el tiempo que me queda, es la afinidad que une esta visión de la autonomía como una condición moral y local enraizada en la identidad, con los discursos y aparatos administrativos y jurídicos del Estado gubernamental. Sugiero que esta visión es la que caracteriza buena parte de los textos antropológicos sobre los movimientos indígenas y populares. En estos textos, la “autonomía” se aprecia como un reto a cumplir o, más bien, como una posición moral o ‘ideal’ cuya vigencia en el mundo ‘real’ tiene que ver con la posibilidad de lograr

el reconocimiento por parte del Estado-nación bajo cuya jurisdicción residen los indígenas u otras poblaciones originarias y subalternas de las que se habla. Es a partir de este acto de reconocimiento que se abre la posibilidad de realizar la “identidad” del grupo al asumir su particularidad como integrante de un Estado-nación “plurinacional” o “multicultural” (por ejemplo, Díaz Polanco, 1991; Díaz Polanco & Sánchez, 2002).

Sin negar la importancia que el reconocimiento constitucional y político tiene en las luchas para mejorar las condiciones de vida en las comunidades y territorios indígenas, lo que aquí quisiera cuestionar es la visión de la *política* que heredamos a través de esta lógica hegeliana del reconocimiento. Específicamente, quiero sugerir que la autonomía es una demanda cuya fuerza política tiene que ver con la manera en que circula como deseo que se desplaza y se desterritorializa con respecto, por un lado, a los lenguajes jurídico-administrativos y, por otro, a los conceptos de “identidad”, “comunidad” y “localidad” con que el Estado biopolítico intenta matizar los derechos (y los deseos) indígenas. Al asumir en nuestros análisis antropológicos que el valor político de la “autonomía” se limita a constituir una posición moral atada a identidades, culturas y territorios fijos, dejamos de escuchar otros múltiples registros en los que el concepto de autonomía circula como signo de un afecto cuyo valor político se deriva justamente de la distancia que separa los deseos de la realidad.

Oaxaca

Como ejemplo de los procesos que me interesan, consideremos brevemente el caso de Oaxaca, ciudad y Estado, donde he realizado investigaciones antropológicas sobre el Estado regional, las políticas culturales y, últimamente, los movimientos políticos y sociales cuya expresión más reciente es la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La APPO se formó en junio de 2006, como una respuesta popular espontánea frente a la violenta represión del Estado contra el plantón pacífico que cada año monta la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores en la Educación en el Zócalo o plaza principal de Oaxaca. Desde el comien-

zo, la APPO se autodefinió como un “movimiento de movimientos”, que contaba con la participación de más de trescientas organizaciones políticas y populares que representaban una amplia gama de fuerzas sociales que van desde barrios urbanos, comunidades rurales, y pueblos indígenas, hasta gremios de artesanos, asociaciones profesionales, ONGs, colectivos de intelectuales, artistas, mujeres y jóvenes, partidos políticos de la izquierda “tradicional”, y coaliciones representando la izquierda social indígena.

Al principio la APPO se autodefinía como una “organización sin líderes”. Como tal, contaba con un grupo de consejeros compuesto de activistas, intelectuales, maestros, jóvenes y estudiantes, y una sección que se encargaba de la seguridad e inteligencia. Aunque no se identificaba como una organización ‘indígena’, sus principios de autoridad y responsabilidad apelaban a la filosofía indígena de “mandar obedeciendo” (filosofía popularizada en México por el EZLN). Las decisiones se tomaban en asambleas que respetaban en lo posible los principios de la democracia directa inspirados en los usos y costumbres de los pueblos indígenas de Oaxaca (Esteva, 2007a; Poole & Rénique, 2007). El idealismo democrático de la APPO contaba con múltiples y complejas genealogías filosóficas que van desde el liberalismo de Benito Juárez y el anarquismo de Flores Magón, hasta la educación socialista de los maestros y los principios de trabajo colectivo, autoridad y consulta democrática propios de los pueblos indígenas de Oaxaca (Esteva, 2007a, 2007b). La diversidad de tradiciones que convergen en estos principios organizativos ayudaba a la APPO, por un lado, a acomodar los distintos intereses y energías de sus afiliados, y por el otro, a responder a las acusaciones de corrupción y partidocracia lanzadas frecuentemente por el gobierno y la prensa oficialista. Esta diversidad ayudaba no solamente a sobrevivir, sino a desarrollarse, a pesar de las continuas campañas de represión y hostigamiento por parte de los múltiples cuerpos policíacos y paramilitares que trabajan para los Estados oaxaqueño y federal.

Aunque el tiempo no me permite resumir con mucho detalle las genealogías históricas y culturales de la APPO y sus formas de organización popular –incluso los muchos cambios que ha sufrido desde 2006–, quisiera señalar dos cualidades de la APPO que nos pueden ayudar a repen-

sar la autonomía.² Primero, aunque la APPO en ningún momento se reivindicó como una organización indígena o como defensora de “una identidad cultural”, sus principios de autonomía apelaban a prácticas inspiradas en la realidad indígena oaxaqueña.³ Las comunidades indígenas de Oaxaca han gozado de una autonomía *de facto* desde por lo menos la primera mitad del siglo XIX. Aunque es cierto que han sufrido pérdidas de tierra y una pobreza extrema, muchas de las comunidades y pueblos indígenas de Oaxaca han podido preservar sus terrenos comunales, sus sistemas de autoridad local, y una cierta independencia respecto del Estado local (López Bárcenas, 2006; MacNamara, 2008; Kraemer Bayer, 2003).⁴ Esta autonomía *de facto* también ha sido facilitada por la proliferación de municipios en Oaxaca (que ahora cuenta con más que 20 por ciento de los municipios en todo el territorio mexicano) y por las características de la élite política oaxaqueña (Velásquez, 1998).

Segundo, y como reflejo de esta experiencia histórica, los debates políticos en Oaxaca se distinguen por la diversidad de significados inherente al principio de la autonomía. Más específicamente, las propuestas indígenas contemplan construir la autonomía en (por lo menos) dos niveles: (1) la comunidad, y (2) la región, configurada como ‘municipio’ o como ‘pueblo’.

- 2 Después de noviembre de 2006, cuando la policía militar entró a Oaxaca, hostigando y deteniendo a simpatizantes de la APPO, la organización ha sufrido una serie de cambios, incluyendo confrontaciones entre los diferentes grupos que participaban en su seno. La cuestión sobre cómo interpretar la autonomía ocupa lugar central en estas discusiones sobre la futura reconstitución de la APPO. Por un lado están los que interpretan la APPO como “un espacio” donde “los que quieren hacer cualquier iniciativa autonómica pueden encontrarse”; y por el otro, los que quieren reestructurar a la APPO según principios más verticales, incluso con miras a participar en elecciones y con la necesaria apertura hacia los partidos políticos y organizaciones sindicales. Para nuestro propósito aquí, lo crucial de este debate es el hecho de que las diferencias giran alrededor de dos acercamientos al concepto de la autonomía: uno que propone construir las autonomías flexibles y horizontales (“espacios”) al margen de la lógica política y administrativa del Estado; y otro que articula su visión de “autonomía” a partir de principios de reconocimiento y organización vertical.
- 3 Para muchos antropólogos oaxaqueños, esta posición quitó “autenticidad” o autoridad a la APPO como vocero o representante del pueblo oaxaqueño. Sin embargo, para otros lo que la APPO nos ayudó a entender es la porosidad de las categorías ‘indígenas’ y ‘popular’ como fuentes de una política que no apelaba a una identidad fija como punto de partida para crear la autonomía política y participativa (Esteve, 2007b; Poole & Rénique, 2007; Poole, 2007).
- 4 Se estima que mas de 80 por ciento del territorio correspondiente al Estado de Oaxaca esta bajo régimen de tenencia comunal (18 por ciento ejidal y 67 por ciento en comunal (Velásquez, 1998:17).

La autonomía regional surge a partir de las propuestas de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), organización nacional que lanzó la propuesta de construir regiones autónomas como “un cuarto nivel de gobierno, entre el municipio y el gobierno del Estado” (ANIPA, 1996: 159). Como tal, las regiones autónomas tendrían representación en las otras instancias de gobierno federal mexicano (el parlamento, etc.).

Aunque este modelo tenía sus promotores entre los *mixes* y *mixtecos* de Oaxaca, su popularidad no duró mucho por dos motivos: en primer lugar, el concepto de región corría en sentido opuesto a las autonomías locales *de facto* que habían garantizado la supervivencia de las culturas indígenas oaxaqueñas; y en segundo lugar, su propuesta de integración administrativa con el sistema federal requería la aprobación previa del Estado (de hecho, lo que requería era la reforma de por lo menos nueve artículos de la Constitución mexicana: Velasco Cruz, 2006: 80). En este sentido, la propuesta de “autonomías regionales” les parecía a la gran mayoría de organizaciones sociales, políticas e intelectuales indígenas oaxaqueñas correr en sentido opuesto al principio de autonomía como un derecho que les permitiera mantener su independencia *vis à vis* el Estado. Al notar la “imposibilidad de implementar la autonomía regional con las herramientas propias de un Estado de derecho”, se llegó a la conclusión de que “la autonomía es sólo posible a partir de una concepción totalmente diferente del estado” (Regino Montes, 2002; vease también, Díaz Polanco & Sánchez, 2002: 87; Esteva, 2001; respecto al EZLN, Díaz Polanco, 1997)

Fue a raíz de esta aspiración que, a mediados de los años noventa, los oaxaqueños empezaron a abogar por la “autonomía comunal” como pieza central de las demandas indígenas. La propuesta se fundamentaba en dos principios: (1) el fortalecimiento del autogobierno comunal y (2) la recuperación de “los usos y costumbres”, entendidos como las prácticas democráticas y de autoridad responsable que se consideran propias de las sociedades indígenas oaxaqueñas y mexicanas. Hay, por supuesto, mucho que decir sobre el concepto de la autonomía comunal. Aquí, sin embargo, me limito a comentar dos puntos: (1) el modelo contempla la autonomía como un proceso político que se realiza sin la intervención o presencia del Estado administrativo; y (2) el modelo comunal parte de un argumento ético en que la autonomía se relaciona con la localidad “como el espacio

social primario de convivencia, [y] de las lealtades primordiales a la que debe de servir de base para las autonomías” (ANIPA, 2005). A diferencia del imaginario estatal (y cultural o antropológico) de la autonomía, estas declaraciones no apelan a un concepto o imagen fijo de ‘comunidad’ como una forma cultural dada, o más bien como una instancia administrativa, sino a la idea de la comunidad (o localidad) como un espacio de *incertidumbre* donde la vida y las ‘lealtades’ se ajustan o se acomodan mutuamente. Esta visión netamente ética de la localidad no es tal que se acomoda fácilmente con el lenguaje administrativo del Estado gubernamental.

Esta formulación de la autonomía como proyecto (y derecho) que se realiza independientemente del Estado también se refleja en la formulación de la autonomía en los Acuerdos de San Andrés. Los Acuerdos, que se supone dan pautas para la formulación de la legislación y reconocimiento de los derechos indígenas, se limitan a estipular que las autonomías pueden establecerse “en los ámbitos y niveles en que los propios indígenas la hagan valer” (Hernández & Vera, 2004). Muchos comentaristas han señalado esta cláusula como evidencia de la debilidad de los Acuerdos con respecto al proyecto de lograr el reconocimiento jurídico del derecho a la autonomía (Velasco Cruz, 2003). La experiencia oaxaqueña sugiere, por el contrario, que la fuerza política de la autonomía se deriva justamente del hecho de que ella articula una aspiración que no cabe dentro de la lógica administrativa del Estado gubernamental. Lejos de apelar a la ley o al Estado para su legitimidad, la autonomía que los Acuerdos autorizan adquiere su valor político a partir de las relaciones sociales que la constituyen.

Lo que el gobierno percibe como la amenaza mayor proveniente de estas convocatorias afectivas y discursivas sobre la autonomía como proyecto político es su rechazo contra la política de localización (o territorialización) que constituye el fundamento del Estado bio-político y jurídico, así como el hecho de que en estas formulaciones de la autonomía, el Estado no figura ni siquiera como interlocutor.⁵ La distancia que separa

5 Sobre el concepto de Estado biopolítico y territorialización, ver Foucault, 2007, y Deleuze & Guattari, 1980)

los intereses del Estado de los lenguajes de autonomía articulados por el movimiento indígena se deja notar en Oaxaca, donde el Estado Priísta respondió a las demandas del movimiento indígena con reformas constitucionales que apuntaban hacia el reconocimiento de los derechos indígenas, incluyendo la autonomía. Estas reformas respondieron en igual medida a las demandas de las organizaciones indígenas oaxaqueñas y a un contexto político en que el EZLN amenazaba con dificultar las reformas neoliberales a nivel nacional. De estos derechos constitucionales, el único que se ha implementado hasta la fecha es el derecho a elegir sus autoridades municipales sin la participación de los partidos políticos y siguiendo sus propios “usos y costumbres” (Anaya Muñoz, 2006.; Martínez, 2004; Nahmad Sitton, 2001; Ramírez, 2003; Recondo, 2007). Por lo tanto, la ley apunta (en teoría) hacia el fortalecimiento de la autonomía de los 412 municipios oaxaqueños que optaron por el régimen de usos y costumbres.

Lo curioso de esta ley no radica en el hecho de que fue aprobada por el estado autoritario (Priísta), sino en el hecho de que la ley no estipula el contenido de los “usos y costumbres” (por ejemplo, en términos de prácticas culturales); tampoco restringe el derecho a comunidades o municipios que se definen como indígenas.⁶ Por tanto, el mismo concepto de “usos y costumbres” que ahora da validez jurídica a las autonomías municipales es ambiguo –o “ilegible”– en el contexto de una Constitución estatal y código legal que define la ‘autonomía’ como un derecho político propio de las comunidades y pueblos indígenas del Estado de Oaxaca (Poole, 2006). Al restringir la autonomía a los municipios, el Estado también desconoce por exclusión las otras modalidades de autonomía local que no caben dentro del mapa de distritos electorales y la municipalización administrativa.

Las aporías que caracterizan los usos y costumbres y la autonomía en la legislación también se dejaron notar en la manera en que el concepto de “usos y costumbres” empezó a circular en los debates lanzados por la APPO y la insurgencia democrática del 2006. En este contexto, resultó fascinante observar cómo los oaxaqueños no-indígenas se apropiaron del concepto de

6 Por unos años el PRI se ilusionaba con la idea de mantener sus cacicazgos tradicionales en regiones indígenas donde “los usos y costumbres” les servían como una pantalla de humo para la presencia *de facto* del partido político gubernamental (Owolabi, 2004; Recondo, 2001).

“usos y costumbres” para describir lo que iba a ser “la sociedad y la política diferente” que la APPO anticipaba como una aspiración compartida. Al contestar a la pregunta sobre hacia qué sociedad apuntaba la APPO, los oaxaqueños que no se afiliaban de ninguna manera con territorios o identidades netamente “indígenas”, contestaron que “lo que queremos es una democracia basada en los usos y costumbres”. En estas y otras instancias en que los simpatizantes de la APPO invocaban la noción “usos y costumbres” como signo del porvenir, el valor político del concepto debía mucho a su ambiguo referente cultural dentro del contexto jurídico oaxaqueño.

Esta visión de los usos y costumbres como un signo general de la ‘autonomía’ también hacía eco en los foros donde participaron indígenas y organizaciones indígenas de Oaxaca. Tal fue el caso, por ejemplo, en el Foro Nacional de julio de 2006, realizado en la ciudad de Oaxaca con el propósito de llamar a una Asamblea Constituyente para refundar el Estado Oaxaqueño. Entre los comentarios que los participantes indígenas hicieron en el Foro, sobresalieron las repetidas referencias al concepto de los “usos y costumbres”. En ninguna ocasión, sin embargo, restringieron el concepto a criterios culturales o de identidad. Nadie hacía referencia, por ejemplo, a “los usos y costumbres mixtecos” o “los usos y costumbres mixes”, sino que solo se mencionaba el *principio* de los “usos y costumbres” como “una manera digna de vivir” que no se puede restringir a espacios étnicos o regionales. Así por ejemplo, un hombre mixteco se refirió a los “usos y costumbres” como la disposición del ser humano a “vivir con dignidad”. Otros participantes insistieron en que las legislaturas y los partidos políticos “no se hagan instituciones para los indígenas”, denunciando incluso la manera en que los partidos políticos y el Estado habían intentado apropiarse de un concepto que pertenece a la esfera autónoma del pueblo. “Los usos y costumbres son la ley del pueblo,” concluyó un participante indígena en la Mesa 2, pero en Oaxaca “se ha prostituido a los usos y costumbres con la legislación”. Otras demandas levantadas por los participantes indígenas fueron: “dejar el tequio fuera del marco jurídico” (Mesa 1); hacer el foro permanente como una forma de consulta continua entre los pueblos de Oaxaca (Mesa 2); y “desaparecer los tres poderes del Estado para formar una gran asamblea del pueblo”. Con estas demandas los participantes en el Foro remarcaron su deseo de refundar o “desterritorializar”

el Estado a partir de un principio de autonomía que quedaría completamente fuera del alcance del Estado jurídico y administrativo. Con esto vino, por supuesto, un rechazo general a políticas del Estado asentadas en la fiscalización y regulación de lo que ‘cuenta’ como la ‘autonomía’.

En estos debates sobre políticas de localización, geografía administrativa, gobernabilidad y derecho, categorías como “usos y costumbres”, que habían sido previamente usadas para localizar y legislar ciertos grupos de gente y ciertas identidades (‘indígenas’), a través de referencias a la geografía administrativa del Estado, han sido revalorizadas como conceptos cuyo sentido o legibilidad tiene que ver con cuestionamiento de la política en que el Estado se asigna a sí mismo la posibilidad de negociar los males del pasado. Es en este sentido de descolocar o de hacer aparecer como ‘extraña’ una asociación tan ‘natural’ o jurídicamente santificada, entre indigeneidad y localidad, tradición y localidad, derecho y reconocimiento, que el concepto de “usos y costumbres” atrapó la imaginación política de la gente en las conversaciones y debates que se desarrollaron en los días posteriores a los eventos del junio 2006.

La APPO también ha descolocado la política jurisdiccional de la ley estatal al reclamar para sí y re-mapear efectivamente localidades que son constitutivas del Estado. En un contexto urbano, el perturbar la ciudad es una táctica revolucionaria familiar. Sin embargo, las formas de socialidad que tomaron forma en las más de quinientas barricadas que se erigieron en la ciudad de Oaxaca durante el verano y otoño de 2006, devinieron rápidamente en bases para una geografía política urbana en la que los barrios —es decir, unidades sin ninguna personalidad jurídica— se convirtieron en nuevas localidades que adquirieron vida en los márgenes de los procedimientos administrativos y políticos del Estado.⁷ En estos ejem-

7 Las barricadas sirvieron como lugares de reunión social y declaraciones públicas de solidaridad barrial a través de las radios de oposición. La más famosa de las barricadas, “La Barricada de la Muerte”, funcionó como el hogar de muchos niños de la calle que describieron la vida al interior de la barricada como “la primera casa que han tenido”. La defensa tenaz que hicieron de la barricada se volvió pronto en una leyenda en Oaxaca, a pesar de que muchos de esos niños fueron posteriormente muertos o apresados por las fuerzas gubernamentales. (Sobre la lógica espacial de las barricadas véase: Puntos B, “Cartografías de una Ciudad en Crisis: Oaxaca 2006: DVD Interactivo con 39 Barricadas”. Oaxaca de Juárez: Puntos B, DVD Arquitectura No. 01, 2007, <http://puntosb.blogspot.com>).

plos, la política performativa de la APPO no se conduce por el objetivo de ‘tomar el poder’ o ‘devenir Estado’, sino para construir espacios fluidos y horizontales de afiliación,⁸

Esta circulación y revalorización de los usos y costumbres como signo de un deseo no localizado se posibilita gracias a las aporías jurídicas que existen en la formulación del concepto de ‘autonomía’ en la legislación oaxaqueña. Aunque estas aporías son peculiares tal vez a Oaxaca, su significación antropológica más general descansa, creo yo, en lo que aquello revela sobre cómo la figura de la ‘autonomía’ circula en tanto forma política que no es reducible (ni puede ser confinada) a localidades particulares, identidades culturales, o posiciones morales.

Esta comprensión de la autonomía presenta algunos desafíos específicos para la antropología. Al analizar las políticas de localización, comunidad e indigeneidad en la legislación neoliberal de Oaxaca, me encontré inmediatamente a mí misma muy cómoda con una forma de análisis que enmarca el concepto de autonomía en aquellas formas de espacialidad y reconocimiento que constituyen el “Estado bio-político”. Sin embargo, enfrentada con el problema de comprender cómo el concepto de autonomía circula en el contexto político de Oaxaca, encontré que mis comprensiones de la política popular y el “Estado” fueron desafiados por el hecho de que el concepto de “usos y costumbres” ha ganado actualidad política precisamente porque pudo circular como una demanda que trasciende la idea de la autonomía como condición que el Estado otorga a poblaciones específicas localizadas que son definidas por ley como los portadores de la identidad indígena. En esta imagen de la política, la “autonomía” mantiene su actualidad no como una categoría residual de lo universal (es decir, como un derecho ‘local’ *otorgado por* un Estado ‘translocal’), sino más bien como un cuestionamiento continuo (y persistente) de las certidumbres que parecen constituir cosas tales como ley, comunidad, política, identidad y derecho.

8 En esto la APPO se parece al EZLN y construye sobre su experiencia, aunque sus estrategias y tácticas específicas difieren debido a la comprensión y la historia específica de la autonomía en Oaxaca.

Conclusión

Como hemos visto, el principio de la “autonomía” en circulación en Oaxaca mantiene distintos registros dentro de las luchas políticas oaxaqueñas históricas y actuales. Si prestamos atención a los lenguajes con que los actores articulan sus aspiraciones para el futuro, la autonomía aparece como un concepto o demanda que es inmanente a las múltiples y diferentes formas de lucha política con las que el pueblo (que incluye en este caso a indígenas y no-indígenas) aspira a imaginar otra manera de vivir. Estas “formas de lucha” no se restringen a presentar demandas al Estado por el reconocimiento o la justicia (aunque incluyen a éstas). Más bien forman parte de un imaginario político en el que las personas se atreven a imaginar sus propias vidas y relaciones sociales como un proyecto ético que no tiene mucho —o nada— que ver con los discursos e instituciones políticas que constituyen (en el caso de México) el Estado, los partidos políticos y la democracia parlamentaria.

Como parte integral de este proyecto ético, el concepto de la autonomía ocupa un lugar privilegiado no solamente porque ofrece un matiz para la reformulación de los gobiernos locales, sino también, y sobre todo, porque sugiere la posibilidad aún más radical de reformular los contornos de lo que debe ser el Estado. Esto implica repensar tanto las formas de representación y distribución características del Estado liberal, como la manera en que el Estado se entiende como una instancia que trasciende las localidades. Es aquí, entonces, donde ubico el reto que la “autonomía” presenta para la antropología —y en mayor grado, para las otras ciencias sociales—; porque si escuchamos con cuidado las aspiraciones que animan las demandas por la autonomía, y si estamos atentos a los distintos registros y tonalidades en que ellas circulan, se abren nuevas pistas para teorizar la relación entre la política, la localidad, el Estado, el derecho y el poder.

Referencias

- ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, 1996). “Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas”, en *La Autonomía de los Pueblos Indios*. México, DF: Cámara de Diputados.
- ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca, 2009). *Declaración II: Minga de Pensamiento*. <http://www.nasaacin.org/noticias.htm?x=9599>, ingresado el 27 de febrero de 2009.
- AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, 2003). *Plan Estratégico: Consolidado Marco de Plan de Vida de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Peruana*. Perú: AIDSESP.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2009). “El Fracaso Multicultural de Oaxaca”, en *Nexos*, 01.02.09.
- Anaya Muñoz, Alejandro (2006). *Autonomía Indígena, Gobernabilidad y Legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxca*. México: Universidad Iberoamericana & Plaza y Valdés.
- Barié, Cletus Gregor (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina. Un Panorama*. 2ª ed., México, La Paz & Quito: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Abya Yala y Banco Mundial Fideicomiso Noruego
- Cabildo Indígena Resguardo Jambaló, Cauca, Colombia (2009). *Resolución No. 002*, 26.02.09.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980). *Mille plateaux*. Paris: Gallimard.
- Díaz Polanco, Héctor (1991). *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI
- _____ (1997). *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*. Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002). *México Diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Esteva, Gustavo. 2001. “The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy” en *Latin American Perspectives*, Vol. 117, No. 28: 120-148 (March 2001)
- _____. (2007a). “Oaxaca: The Path of Radical Democracy”, en *Socialism and Democracy*, Vol. 21, No. 2: 74-96.
- _____. (2007b). *Crónica de un Movimiento Anunciado*. Oaxaca: Unitierra.

- Foucault, Michel (2007). *Security, Territory, Population*. Nueva York: Palgrave.
- García Linera, Álvaro, Luis Tapia Medalla y Raúl Prada Alcoreza (2007). *La Transformación Pluralista del Estado*. La Paz: Comuna y Muela del Diablo Editores.
- González Casanova, Pablo (2003). “Los Caracoles Zapatistas. Redes de Resistencia y Autonomía. Ensayo de interpretación”, en *La Jornada*, 26 de septiembre de 2003, <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, comps. (2004). *Acuerdos de San Andrés*. México: Era.
- Kraemer Bayer, Gabriela (2003). *Autonomía Indígena Región Mixe. Relaciones de poder y cultura política*. México: Plaza y Valdés.
- Kymlicka, Will (1997). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- López Bárcenas, Francisco (2006). “Constitucionalismo y Derechos Indígenas en Oaxaca”, en www.fiob.org/estudiooaxacalifornia/francisco.html.
- MacNamara, Patrick (2008). *Sons of the Sierra. Juárez, Díaz and the People of Ixtlán, Oaxaca, 1855-1920*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mamani Ramírez, Pablo (2005). *Microgobiernos Barriales*. La Paz: CADES.
- Martínez Ramírez, Juan Carlos (2004). “El Proceso de Reforma Constitucional en Materia Indígena y la Posición del Estado de Oaxaca. Una Aproximación sociojurídica”, s.d.
- Hernández, Rosalía, Sarela Paz y María Teresa Sierra, comps. (s.d.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS, pp. 233-260.
- Minga de la Resistencia (2008). *Carta a Álvaro Uribe*. Bakatá, 01.12.08, en <http://www3.minkandina.org/Noticias/Colombia/21.html>.
- Nahmad Sitton (2001). “Autonomía indígena y soberanía nacional. El caso de la Ley Indígena de Oaxaca”, en Lourdes de León Pasquel, comp. *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México: CIESAS y Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-47.

- Poole, Deborah (2006). "Los Usos de la Costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal", en *Alteridades*, Vol. 16, No. 31: 9-21.
- Poole, Deborah (2007). "Political Autonomy and Cultural Diversity in the Oaxacan Rebellion" en *Anthropology Newsletter* (American Anthropological Association), s.d.: 10-11
- _____ (2009). "The Minga of Resistance: Policy Making From Below", en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 42, No. 1: 24-26.
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique (2007). "The Oaxaca Commune. Struggling for Autonomy and Dignity", en *NACLA Report on the Americas*, s.d.: 24-30.
- Recondo, David (2007). *La Política del Gatopardo. Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*. México: CIESAS y CEMCA.
- Regino Montes, Adelfo y Servicios del Pueblo Mixe (2002). "La Autonomía Indígena. Una alternativa eficaz para hacer posible el federalismo en estados multiculturales", s.d., Territorio Mixe.
- Ruiz Hernández, Margarito y Araceli Burguete Cal y Mayor (1997). "Tendencias Legislativas sobre reconocimiento de derechos de los Pueblos Indígenas en México", en *América Indígena*, No. 1-2: 293-305.
- Sieder, Rachel, comp. (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Democracy and Diversity*. Nueva York: Palgrave.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Velasco Cruz, Saúl (2006). "La Autonomía Indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 46: 71-103.
- Velásquez, María Cristina (1998). *El Nombramiento. Las elecciones por los usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca de Juárez: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.

Parte II
**El movimiento indígena frente
a las paradojas del desarrollo**

La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia

Víctor Bretón Solo de Zaldívar*

Durante el último cuarto del siglo XX la dinámica de la sociedad rural en los Andes ecuatorianos ha experimentado cambios trascendentales e imprevisibles tan sólo unos años atrás. La disolución del régimen de hacienda primero, de la mano de las reformas agrarias de 1964 y 1973; la puesta en marcha de cientos de proyectos de desarrollo rural después, durante las décadas de 1980 y 1990; así como la proliferación de importantes enclaves de empresas agro-exportadoras, bien representada, por ejemplo, en el auge de la floricultura en determinadas zonas del país (Korovkin, 2005; Korovkin & Sanmiguel-Valderrama, 2007), son algunos de los indicadores de esos cambios. Hay toda una serie de elementos estructurales, sin embargo, que están por debajo de esas transformaciones y que conviene destacar.

El primero se refiere a la entrada en escena de nuevos actores o, si se prefiere, de nuevos sujetos de desarrollo rural. Me estoy refiriendo a la consolidación del movimiento indígena, articulado fundamentalmente, aunque no sólo, alrededor de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Este es seguramente uno de los factores más novedosos en la historia social reciente del país y, con sus particularidades, se ajusta a la tendencia general constatada en otros escenarios latinoamericanos caracterizados por la presencia de importantes contingentes de población indígena-campesina. De hecho, es numerosa la literatu-

* Universidad de Lleida, España. Investigador asociado a FLACSO-Sede Ecuador.

ra especializada que relaciona la emergencia de la etnicidad como paraguas aglutinador de la acción colectiva con la dimensión estratégica que adquirió la identidad en la lucha por el acceso y control de recursos clave desde el punto de vista de la reproducción social de los sectores subalternos (Koonings & Silva, 1999). Esa dimensión estratégica cobró especial fuerza de la mano del descalabro de los modelos desarrollistas centrados en el papel del Estado y en paralelo a la consolidación del neoliberalismo como doctrina hegemónica en la gestión de las políticas macroeconómicas (Veltmeyer, 1997; Petras & Veltmeyer, 2001).¹ En el caso ecuatoriano, además, la irrupción del movimiento indígena como actor recurrente en el escenario político nacional, situó la “cuestión étnica” como una prioridad incuestionable de la agenda de los poderes públicos y de las agencias de desarrollo. La eclosión de las organizaciones indígenas ejerció asimismo un poderoso efecto de fascinación de no pocos científicos sociales y analistas en una coyuntura en la que, tras el fin de la Guerra Fría, la izquierda atravesaba por una de las crisis más severas de su historia: muchos proyectaron sus esperanzas en las posibilidades abiertas por las nacientes plataformas reivindicativas de cara a la construcción de un nuevo sujeto de cambio histórico.

El otro factor al que quiero hacer mención alude a la mutación que se va a ir consolidando en el *modus operandi* del desarrollo rural, pues la proliferación de nuevos actores y de nuevos sujetos beneficiarios vino acompañada —o fue consecuencia— de esos cambios. Las políticas de ajuste estructural emanadas del Consenso de Washington, con toda su filosofía anti-estatalista, generaron un repliegue formidable del Estado (Green, 1995). De haber sido el Estado el principal impulsor de las políticas estructurales que tuvieron en las reformas agrarias de los sesenta y los setenta su máxima expresión, se va a constatar un abandono en favor de

1 En mayor o menor medida, y junto a los elementos específicos de cada una de las casuísticas locales, así ha sucedido en Chiapas (Díaz-Polanco, 1997; Dietz, 2004; Nash, 2006), en Bolivia (Viola, 2001; Albó, 2002); en el altiplano occidental de Guatemala (Palenzuela, 1999; Hale, 2002); o en los Andes ecuatorianos (Zamosc, 1994, 2004; Barrera, 2001; Guerrero & Ospina, 2003). Para una visión comparativa entre Guatemala y Ecuador, ver Lembke, 2006. Los vínculos entre el fin del de los viejos patrones corporativos y la eclosión de las plataformas organizativas de carácter étnico han sido bien analizados para el área andina por Van Cott, 2005, y Yashar, 2005.

agencias de todo tipo –muchas de ellas privadas– que, ya entre los años ochenta y noventa, se convirtieron en las principales impulsoras de las intervenciones sobre el campesinado. Las sinergias que se van a ir estableciendo y retroalimentando entre estas agencias –especialmente las Organizaciones No Gubernamentales (ONG)– y las plataformas organizativas indígenas van a ser conspicuas y controvertidas, como intentaré mostrar en este artículo. Así, de un contexto en el que, durante los ochenta, fue perdiendo fuerza la reforma agraria como paradigma hegemónico en beneficio del desarrollo rural integral (DRI), se ha visto proliferar una sucesión de formas de vehicular y de entender la misma noción de desarrollo aplicada al medio rural: desde el *capital social* hasta el *etno-desarrollo*, pasando por todas las versiones imaginables de intervenciones *sostenibles*, con *enfoque de género* y espíritu *empoderativo*. Una colección de modas más o menos espurias que denotan, en el fondo, un cambio radical en lo que a los planteamientos sobre la pobreza rural y los nuevos movimientos campesinos se refiere.

Partiendo del caso específico de los Andes ecuatorianos, donde de manera emblemática el movimiento indígena hizo gala durante la última década del siglo XX de una alta capacidad movilizadora y una notable destreza en la interlocución con los poderes públicos y el aparato del desarrollo,² mi tesis principal es que esa sucesión de modas descansa sobre el denominador común de un esfuerzo por desvincular el desarrollo rural de la cuestión inconclusa e irresuelta de la concentración de la tierra y la

2 La máxima expresión de esas capacidades fueron los grandes *levantamientos* de los noventa (básicamente los de 1990 y 1994) y los logros conquistados, entre los que destaca el reconocimiento constitucional de un paquete de reivindicaciones históricas del movimiento. Sin menoscabo de todo ello, es bueno también señalar algunas de sus limitaciones, tales como los resultados de la negociación con el Estado en 1994 en torno al contenido de la Ley de Desarrollo Agrario: una disposición marcadamente neoliberal (la finalidad última era la liberalización del mercado de tierras) en cuya redacción el Ejecutivo tuvo que encajar un segundo levantamiento indígena que le obligó a consensuarla con la CONAIE. El resultado, no obstante, es bastante decepcionante: se aprobó un texto muy similar al de la propuesta inicial, pero edulcorado –eso sí– con una extensa introducción de contenido etnicista (Bretón, 1997: 68-72; Navas, 1998). Y qué decir sobre el articulado introducido en la Constitución de 1998, que hizo de esta una de las más abiertas de la región en lo referente a los derechos de los pueblos indígenas, pero que nunca se tradujo en las consiguientes disposiciones específicas que desarrollaran y dieran vida a estos derechos como elementos de cambio real en la cotidianidad de los colectivos que integran el Estado ecuatoriano.

riqueza. En cierto sentido, tengo la sensación de que por ahí fueron todos esos *nuevos* paradigmas que se ensayaron sobre la sociedad rural desde el fin de las reformas agrarias. Esa línea pasó por enfatizar los aspectos identitarios y organizativos, dejando en segundo plano –prescindiendo, de hecho– todo lo referente a la agenda campesinista todavía presente en el movimiento indígena de los primeros años noventa. Quiero explicar, en definitiva, cómo, de modo implícito, veinticinco años de experiencia de DRI y de agencias de desarrollo de todo tipo constituyeron un excelente laboratorio –por sus efectos analgésicos en las dirigencias indígena-campesinas y sus demandas clasistas– sobre el que fundamentar experimentos que, como el del *desarrollo con identidad*, han sido publicitados desde el mismo Banco Mundial como la clave de bóveda definitiva en el combate eterno contra la exclusión y la pobreza.

La herencia del modelo desarrollista.

Entre los indigenismos y la reforma agraria

Durante décadas, “reforma agraria” fue una expresión mágica en el mundo del desarrollo rural. Eran los años de la industrialización por sustitución de importaciones, cuando se aseguraba que la transformación profunda de las estructuras agrarias constituía una condición *sine qua non* del *despegue* económico latinoamericano, pues facilitaría la capitalización y la adecuación del campesinado *tradicional* a la coyuntura expansiva, y reforzaría colateralmente la cohesión de unas sociedades inmersas en un proceso de construcción nacional en muchos casos inconcluso todavía hoy.³ La *modernización* económica y social de los países de la región debía pasar, en consecuencia, por la consolidación de Estados fuertes, intervencionistas y proteccionistas, capaces de reformar unas estructuras agrarias calificadas como obsoletas de cara a facilitar el transvase de recursos humanos y financieros hacia la industria y el crecimiento urbano; así como por la articulación de un discurso nacional susceptible de aglutinar a

3 Este modelo fue prolijamente teorizado desde la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), convirtiéndose en el paradigma dominante en materia de desarrollo desde finales de la década de 1940 hasta los inicios de la de 1980.

amplios sectores sociales alrededor de ese proyecto (Kay, 1998, 2001). De ahí la importancia estratégica de las reformas agrarias –sello de la alianza del Estado con el campesinado– y de los programas indigenistas dirigidos hacia la integración de los, por aquel entonces, más marginados entre los marginados rurales (De la Peña, 1997: 239-241).

Límites y paradojas de las políticas indigenistas en Ecuador

En los Andes ecuatorianos habría que diferenciar varios modelos de intervención indigenista, tanto en sus orientaciones como en sus consecuencias, entre los años cincuenta y finales de los setenta: (1) el indigenismo derivado del Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940 (Pátzcuaro, México), en cuya declaración final se explicitaba la importancia de rescatar los “valores positivos” de la “personalidad histórica y cultural” de los pueblos indígenas, “con el fin de facilitar su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal” (América Indígena, 1990: 75); (2) el indigenismo encarnado en la Misión Andina del Ecuador, heredero también de las consignas de Pátzcuaro pero con un perfil más pragmático y tecnocrático, fruto de sus vínculos con la antropología aplicada de la época; (3) la praxis indigenista –esta sí bastante alejada de los modelos clásicos– impulsada por los sectores progresistas de la Iglesia católica;⁴ y (4) la labor desplegada, desde la órbita del Partido Comunista, por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).⁵

4 Habría que añadir el trabajo de las diferentes iglesias evangélicas. Sobre el tema, ver Muratorio, 1982; Andrade, 2004, 2005. Dado que el objeto de este ensayo no es un análisis del indigenismo y dada también la trascendencia que tuvo el giro campesinista por parte de la Iglesia Católica, he centrado la atención en los procesos desencadenados a raíz de la apertura de los obispos progresistas. No en vano, como apuntó Muratorio (1982: 87-88), el evangelismo, duramente atacado por el catolicismo tradicional, tuvo mayores posibilidades de expansión a tenor de ese cambio, puesto que abrió un espacio de tolerancia que marcó el fin de la persecución.

5 La FEI data de 1944, y se creó, entre otras cosas, para impulsar el sindicalismo entre la población indígena (Santana, 1988). Fue una organización clave en todo el proceso de reivindicación de una reforma agraria redistributiva y, una vez promulgada ésta, en la exigencia de su cumplimiento. Con el declive del ciclo reformista y la paulatina consolidación de las organizaciones étnicas fue perdiendo representatividad, ya de forma irreversible desde los años ochenta (ver Becker, 2008: 146-156).

Es destacable, en primer lugar, la nimiedad de la práctica indigenista convencional, materializada 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. Eso a pesar de que, en sintonía con otros países latinoamericanos, “el indigenismo pasó a ser el idioma para formular la integración de los indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión”, así como “para aceptar la convivencia entre formas de vida occidentales y *no occidentales*”, como los propios indigenistas reconocían (Prieto, 2004: 185-186). Sobre las limitaciones de esos experimentos, el antropólogo mexicano Alejandro Marroquín fue bien explícito en su *Balance del indigenismo*: “El Gobierno ecuatoriano [...] no ha comprendido que no podrá elevarse auténticamente el nivel general de vida, si no se provoca el adecuado desarrollo de la población indígena”. Prueba de ello era, además de la escasez presupuestaria y la falta de capacitación técnica del personal al efecto, el que “muchos problemas indígenas han sido tratados con independencia completa de la situación nacional; como si las comunidades [...] estuvieran en el aire, sin el contorno nacional que las circunda y oprime” (Marroquín, 1972: 178-179).

Más ponderables son, sin embargo, los resultados obtenidos por la Misión Andina del Ecuador (MAE).⁶ Esta iniciativa, realmente paradigmática desde los presupuestos del indigenismo clásico, fue la primera en defender en Ecuador la necesidad de impulsar un desarrollo armonioso de los diversos aspectos que constituían la vida cotidiana de las comunidades indígenas. El seguimiento de las realizaciones de la MAE revela claramente, sin embargo, su contenido tecnocrático: la inversión en rubros como caminos, escuelas comunales, infraestructuras sanitarias de todo tipo (letrinización, dispensarios médicos, agua potable, campañas de vacunación), viviendas rurales y, muy especialmente, la introducción de la revolución verde –tan de moda en aquellos años– marcaron los límites del alcance de su intervención. Poco es, en efecto, lo que fructificó de aquel

6 Diseñado por las Naciones Unidas en 1952 y dirigido por la OIT (Organización Internacional del Trabajo) hasta su integración en la estructura del Estado ecuatoriano en 1964, la MAE representó por aquel tiempo el más ambicioso proyecto indigenista del área andina.

esfuerzo desde el punto de vista de la exclusión social y de la marginación económica de la población indígena (Bretón, 2001: 61-86). Desde el momento en que ni por un solo momento procedió a cuestionar la concentración de la tierra en pocas manos y que, por lo tanto, poco o nada hizo por facilitar el acceso de los campesinos a una parcela o por combatir la pervivencia del régimen de hacienda –aún a pesar del ambiente reivindicativo que se respiraba en la sierra alrededor de la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria (1964)–, las iniciativas en desarrollo de Misión Andina estaban condenadas a caer en saco roto. No sucedió lo mismo, en cambio, con la semilla que dejó desde el punto de vista organizativo. En la medida en que esa institución también invirtió en insumos no convencionales como la educación y la capacitación de líderes campesinos, es más que notable la huella que imprimió en la primera generación de intelectuales indígenas que, más de cuarenta años después, reconocen sin paliativos su deuda con aquellos talleres formativos, sin duda innovadores en la mayor parte de los cantones andinos en los que se impartieron.⁷ Paradójicamente, una iniciativa tan homogeneizadora en su filosofía como esta, contribuyó así a la concienciación étnica y a la reivindicación de la diferencia como herramienta y demanda política en el largo plazo de aquellos a quienes presuntamente iba a integrar en la sociedad nacional. Misión Andina ejemplifica las paradojas del indigenismo clásico en la medida en que facilitó, *malgré lui*, la reproducción –incluso el fortalecimiento– de las fronteras étnicas y la articulación posterior de plataformas indianistas como reacción, en parte, a una praxis oficialista que hablaba en nombre de los indios, por el bien de los indios, pero a menudo sin contar con los indios (Favre, 1996).

En este punto hay que mencionar que, en cierto sentido, ese tipo de indigenismo estaba relacionado con las teorías de la *modernización* entonces al uso. Más allá de la innegable originalidad del pensamiento indigenista latinoamericano, y muy especialmente del mexicano, lo cierto es que éste coincidía en el fondo con la versión más culturalista del campesinado presente en la obra de antropólogos norteamericanos como Redfield o Foster. Estos enfoques ofrecían una visión de las sociedades rurales *tradi-*

7 Entrevistas realizadas por el autor a líderes históricos de la ECUARUNARI.

cionales como si de realidades aisladas, autárquicas y cerradas se tratase: la tecnología secular, las costumbres ancestrales, la endogamia, la autosuficiencia social y el estado de equilibrio respecto a las características específicas del medio geográfico, serían algunas de sus peculiaridades. El proceso de modernización supondría, desde esta perspectiva, la apertura al exterior, la pérdida de la autonomía, la *aculturación* por parte del sistema de valores del mundo urbano y, por fin, la liquidación de las propias formas de vida tradicional.⁸ Estamos, sin duda, ante un tipo de política indigenista pre-reformista que, en cualquier caso, se esforzó por solventar la controvertida “cuestión indígena” sin cuestionar las estructuras de poder ni el predominio del régimen latifundista en Ecuador. El problema del subdesarrollo campesino no se planteaba como fruto de la distribución asimétrica de la tierra y de la dominación étnica, sino más bien como una deriva del carácter tradicional, aislado, desconfiado y atrasado de las comunidades. La solución, pues, debía pasar por el fomento de la educación, por la asistencia sanitaria y por la transferencia de tecnología convencional.

En el caso del indigenismo derivado de la Teología de la Liberación, fortalecido por el espíritu del Concilio Vaticano II (1963) y de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), nos encontramos ante unos planteamientos muy diferentes, próximos a algunos lineamientos ideológicos de la izquierda –al menos en lo que atañe a la reivindicación del reparto agrario y al apoyo del campesinado en la toma de haciendas–.⁹ Dicha orientación está bien representada en la sierra ecuatoriana por obra de la Diócesis de Riobamba (provincia de Chimborazo) en el tiempo de Monseñor Leónidas Proaño, quien llegó a definirla públicamente como la Iglesia de los Pobres. Sin querer entrar en detalles sobre su trascendencia en la lucha contra el latifundio, ni sobre el

8 Ver, por ejemplo, Redfield, 1953, 1960; Foster, 1980; Rogers & Svenning, 1979. La convergencia de estos planteamientos con los de remarcables indigenistas como Aguirre Beltrán (piénsese en su teorización de las *áreas de refugio* como elemento explicativo de la *pervivencia* de las culturas indígenas) son notorias (Aguirre Beltrán, 1967). Lo mismo cabría argumentar sobre la dinámica del admirado e imitado Instituto Nacional Indigenista mexicano, al menos antes de la fuerte crítica a la que fue sometido a partir de la década de los setenta.

9 Una reforma en la cual estaba implicada la misma Iglesia, dada su situación de gran latifundista.

significado profundo que tuvo la pérdida por parte de los sectores dominantes en la sociedad rural de uno de sus aliados tradicionales (la propia Iglesia), sí es oportuno remarcar su impacto en lo que a la formación del movimiento indígena se refiere, y eso en un doble sentido. Por una parte, en el caso específico de Chimborazo, por el apoyo que la Diócesis dio a las comunidades, no sólo en su oposición a los hacendados, sino también, y muy especialmente, en su armazón organizativo: un somero rastreo por las organizaciones de base, de segundo grado e incluso de tercero, pone de manifiesto que muchas de ellas hunden sus raíces en la política implementada por los sacerdotes *proañistas* de cara a fortalecer las estructuras asociativas del mundo indígena como herramienta de cambio social (FEPP, 1987). En segundo lugar, y más allá de la casuística particular de Chimborazo, por la puesta en funcionamiento y apoyo posterior de una serie de instituciones de desarrollo (ONG)¹⁰ que, hasta el día de hoy, han venido trabajando en pos de una concepción del desarrollo rural que ha tomado como referente de sus objetivos a las comunidades y, básicamente, a las federaciones de comunidades (las llamadas organizaciones de segundo grado u OSG). La investigación de Carmen Martínez Novo (2004) sobre la intervención de los salesianos en la parroquia de Zumbahua, en la provincia de Cotopaxi, discurre por una línea discursiva similar. En ese caso concreto, 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 les llevó, de hecho, “a promover el respeto a la diferencia cultural” (Martínez Novo, 2007: 191).

Otro aspecto interesante derivado de todo esto, también enfatizado por Martínez Novo, es de qué manera, y a diferencia de otros países como México, el Estado ecuatoriano acostumbó a externalizar la práctica indigenista en instituciones ajenas al propio Estado –tal es el caso de Misión Andina y de la Iglesia Católica–. Pienso que dicha delegación es coherente con el sistema de administración de poblaciones establecido en Ecuador

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

desde las primeras décadas de vida republicana. En efecto, tal como ha mostrado en diferentes trabajos Andrés Guerrero, al menos desde la supresión del tributo de indios (institución de raigambre colonial) en 1857 y hasta la liquidación del régimen de hacienda en los setenta del siglo XX, el Estado delegó –bajo la argucia legal de la igualación ciudadana¹¹ y la eliminación oficial de la categoría “indio”– la administración de esas poblaciones al ámbito privado (al mundo de las haciendas, de la dominación étnica en los cantones y las parroquias rurales). De ese modo, la dominación parece desaparecer, aunque en realidad lo que ocurre es que “la República se desentiende del gobierno de los indígenas” (2000: 44). En ese contexto, y durante casi un siglo y medio, los indios fueron invisibilizados y privados de voz propia. Su intermediación con los poderes del Estado se hacía a través de otras personas que “traducían” sus demandas y aspiraciones al lenguaje políticamente correcto: son lo que el autor denomina las “formas ventrílocuas de representación”; situación que se prolongó hasta la emersión contemporánea del movimiento indígena (Guerrero, 1994, 2000). Me parece importante subrayar estas reflexiones de Guerrero sobre la naturaleza de ese sistema de administración de poblaciones, pues conformaba el campo en el que se circunscribían las iniciativas de corte indigenista: bien fueran anti-reformistas o pro-reformistas; bien tuvieran una intencionalidad implícita de mantener el *status quo* o una voluntad explícita transformadora o revolucionaria, el hecho es que se desenvolvían en un marco en el que el Estado parecía desentenderse de la cuestión indígena –que se resolvía en los ámbitos de los micro-poderes locales, en el día a día, en los roces de la cotidianidad pueblerina–; acusando siempre, por lo tanto, sesgos ventrílocuos evidentes y conspicuos.

11 Sobre la construcción histórica del concepto de ciudadanía, resulta ineludible el ensayo de María José Vilalta en el que relativiza el alcance universalista de tal noción, presentándola como “instrumento para clasificar, para ordenar, para administrar poblaciones, para incluir o excluir; un mito occidental que, como hidra de dos caras, busca la universalidad, pero nunca la consigue, ni lo hará, ni lo pretende; un territorio siempre ambiguo, de fronteras imprecisas que se desplazan para ampliar o restringir accesibilidades sólo de acuerdo, en cada momento histórico, con intereses concretos de toda índole, con el lastre imperecedero de la desigualdad económica y con la voluntad, ya abierta y tolerante, ya restrictiva y temerosa, de los más poderosos de entre los incluidos” (2007: 62).

Además de todo el elenco de agentes emanados de la Iglesia progresista (sacerdotes conciliares, catequistas, alfabetizadores, promotores rurales), conviene no olvidar que, desde tiempo atrás, militantes destacados de la izquierda habían iniciado a través de la FEI una labor nada desdeñable en la formación de cuadros dirigentes indígenas. Es frecuente, por ejemplo, encontrarse en la investigación sobre los intrincados mecanismos de disolución hacendaria con la figura de los abogados y activistas de la FEI que asesoraban a los comuneros sobre las estrategias más eficientes de hacerse con la tierra y que colaboraban activamente en la constitución de sindicatos campesinos al interior o en los márgenes de los latifundios como plataformas de lucha y reivindicación. El mismo Guerrero nos recuerda de qué manera la Federación

... se constituye en una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquia política) de sujetos sociales, los *indios*, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político. Tampoco buscó erigir a los *huasipungueros* [indígenas precaristas de las haciendas]¹² en ciudadanos étnicos. Por otro lado, la Federación intentó desprivatizar y deslocalizar los conflictos agrarios, expulsarlos fuera de lo regional y llegar a los centros de decisión del Estado nacional [...]. Por último, al intervenir como un organismo indigenista, una institución de ciudadanos-blancos que asume la mediación de *sujetos-indios*, reproduce aquel *quid pro quo* inherentes al Estado en su trato con *sujetos coloniales*: una población sin derechos reconocidos en el sistema jurídico y político del Estado-nación, cuya realidad aparece en recovecos de terceros intereses, en lenguajes dobles, en versiones deformadas de sí y de los otros (1993: 102-103).

- 12 La hegemonía social y económica de las haciendas explica la pervivencia, hasta la década de los sesenta, de un amplio abanico de vínculos *–precarios* en el lenguaje de la época– entre las economías campesinas serranas y los hacendados. Esos vínculos, el más importante de los cuales era el *huasipungo*, se fundamentaban en la obtención de rentas por parte de los terratenientes a cambio de permitir el acceso de los campesinos a la tierra y otros recursos de la hacienda. Sobre el funcionamiento de las unidades huasipungueras, la interdependencia funcional y jerárquica entre estas y la hacienda, la estructura interna de poder y la personalización de la dominación, es referencia obligada Guerrero, 1991a, 1991b. Una descripción contemporánea *–tipología incluida–* de las diferentes vías de disolución del sistema, se encuentra en el célebre informe CIDA, 1965.

El prolijo trabajo de Marc Becker (2008) sobre las relaciones históricas de la izquierda con el mundo indígena viene a debatir algunos de estos planteamientos. A través de su análisis de las sinergias entre la FEI y las luchas indígena-campesinas, este autor 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: no es que el Partido Comunista y la FEI hablaran *en nombre de* los indios, sino que destacadísimos dirigentes quichuas –hombres y mujeres, por más señas– formaron parte de sus organigramas, desempeñando en ellos cargos de gran relevancia política. Más allá de la minuciosidad de la investigación empírica de Becker y de su contribución al conocimiento sobre las dinámicas sociales en el medio andino durante el siglo XX, creo que el meollo de la cuestión se sitúa en otro lado: en cierto sentido, el hecho innegable de que las demandas indígenas –embebidas además en un discurso clasista– fueran audibles únicamente a través de la interlocución de plataformas reconocidas por la sociedad hegemónica, no solo no invalida, sino que refuerza la tesis de la ventriloquia. Becker muestra, de hecho, cómo uno de los grandes méritos de la FEI fue el de trasladar los conflictos agrarios del ámbito de lo local y privado (las haciendas) al público-nacional, como ya había señalado Guerrero. Por otro lado, la presencia recurrente de activistas indígenas en las organizaciones de izquierda y los intercambios constatables entre éstos y los ideólogos urbanos no-indígenas, puede ser interpretada desde la óptica gramsciana de la formación de los intelectuales orgánicos;¹³ agentes que van a jugar un rol protagónico en la lucha por la tierra, en la liquidación definitiva del régimen de hacienda y en la construcción de un sujeto de acción colectiva amparado bajo el paraguas de “lo indígena”.

13 El “intelectual orgánico”, según Gramsci, “nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y político” (1974: 388). Esos intelectuales orgánicos, “al surgir en la historia a partir de una estructura anterior y como expresión de un desarrollo de esta, han encontrado [...] categorías intelectuales preexistentes y que hasta parecían representar una continuidad histórica ininterrumpida, a pesar de los cambios más complicados y radicales de las formas sociales y políticas” (1974: 389).

En la articulación de esa élite campesina de intelectuales orgánicos, que se convirtieron en los primeros organizadores de sindicatos, comunas y asociaciones, y que se erigieron como los mediadores entre el complejo mundo de los precaristas y sus comunidades de hacienda y el de sus aliados externos contra la oligarquía terrateniente, muchos fueron (catequistas, promotores rurales indígenas, activistas de la FEI), en suma, los que contribuyeron a su concienciación y adoctrinamiento estratégico en los términos del combate que por aquel entonces se libraba contra el monopolio del poder de los señores de la tierra.¹⁴

Los resultados asimétricos de las reformas agrarias

Son prolijos los trabajos disponibles sobre el impacto que las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 tuvieron sobre la mutación estructural del espacio rural ecuatoriano, por lo que no me voy a entretener mucho en ello (véase Chiriboga, 1987; Barsky, 1988; Bretón, 1997). Baste recordar que en el año 1954, fecha de realización del primer censo agropecuario del país, el 2.1 por ciento de las explotaciones (con más de un centenar de hectáreas cada una) acaparaba el 64.4 por ciento de la superficie agrícola mientras que las unidades inferiores a cinco hectáreas (el 73.1 por ciento del total) tan sólo controlaban el 7.2 (Tabla 1). La expansión de la frontera agrícola y, en mucha menor medida, la reforma re-distributiva, 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 concentraban más del 34 por ciento de la superficie agropecuaria; la mediana propiedad (de entre 20 y 100 hectáreas) había incrementado su importancia territorial (con el 30 por ciento en su haber); y los patrimonios inferiores a 20 hec-

14 El propio Gramsci destacó la importancia de los contactos e interconexiones con agentes externos en la formación de los intelectuales orgánicos (1974: 392-393). En el caso ecuatoriano, tanto los promotores católicos como los activistas de la FEI establecieron engarces organizativos con las comunidades indígenas de las haciendas, enlazaron con los dirigentes y con las formas organizativas existentes en los fundos, apoyaron el tupido tejido de solidaridades domésticas y comunitarias e impulsaron la consolidación de esos intelectuales orgánicos, a menudo por medio de los dirigentes consuetudinarios.

táreas, con el 35.6 por ciento de la superficie, habían experimentado un fuerte crecimiento (Chiriboga, 1987: 6). Es importante insistir en que esa aparente mayor equidad, por deberse básicamente a la puesta en 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 a través del fomento de la colonización y del acceso a la propiedad de los precaristas serranos, 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, por encima de todo, la reconversión sobre las mejores tierras de aquellas otras susceptibles de transformarse en unidades capitalizadas orientadas al mercado urbano interior o a la exportación.

Desde la perspectiva indígena-campesina, la reforma comportó una contracción importante de la demanda de mano de obra fruto de la ruptura de sus vínculos con las haciendas supervivientes, a menudo fuertemente mecanizadas, así como la pérdida del acceso a otros recursos y a otros pisos ecológicos de los antiguos latifundios junto con la aceleración de sus procesos de diferenciación interna. Lo más habitual fue que se redistribuyeran las peores tierras (laderasas, erosionables y de escasa vocación agrícola), que entrarían con el paso de los años en una lenta pero continua minifundización,¹⁵ dado el colapso con el que topará la siguiente generación de ex-huasipungueros cuya única posibilidad de acceder a una parcela será a través de la fragmentación de los lotes entregados por el IERAC o de la ocupación y sobre-explotación generalizada de los pisos ecológicos más altos (los páramos), sometidos hoy en día a un grado de deterioro muy considerable.

A grandes rasgos, la reforma agraria permitió ampliar la superficie agropecuaria (dos millones de hectáreas en sólo 20 años), enmascarar las estadísticas sobre distribución real de la riqueza, procurar la transformación de las grandes propiedades potencialmente viables y estimular la

15 Sólo entre 1954 y 1974 (Tabla 1), las unidades campesinas (consignadas en los censos como menores de 20 hectáreas) aumentaron globalmente en 133 901. En ese intervalo, el 66 por ciento se minifundizó por debajo de las 5 hectáreas, al tiempo que el 34 por ciento restante inició, con un promedio de 11.81 hectáreas por explotación, su capitalización.

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 post-reformista en el que la descomposición del régimen terrateniente implicó, definitivamente, el fin de la vinculación orgánica del indio con la hacienda y su inserción a gran escala en los circuitos comerciales y en el mercado de trabajo regional y nacional. Ese fue el escenario en que 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 1970: la naturaleza de ida y vuelta de esos flujos migratorios posibilitó el mantenimiento de los vínculos (afectivos, sociales, simbólicos y económicos) de los y las migrantes 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 pan-indígena.

Tabla 1 - Evolución de la estructura agraria en Ecuador, 1954-2000

Tamaño de las unidades	1954 (unidades)	1974 (unidades)	2000 (unidades)	1954 (%)	1974 (%)	2000 (%)
menos de 5 ha	251 686	346 877	535 309	73.11	66.82	63.51
de 5 a 20 ha	57 650	96 360	176 726	16.75	18.56	20.97
de 20 a 100 ha	27 742	64 813	111 290	8.06	12.48	13.20
más de 100 ha	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	1954 (hectáreas)	1974 (hectáreas)	2000 (hectáreas)	1954 (%)	1974 (%)	2000 (%)
menos de 5 ha	432 200	538 700	774 225	7.20	6.78	6.27
de 5 a 20 ha	565 800	935 300	1 706 794	9.43	11.77	13.81
de 20 a 100 ha	1 138 700	2 664 700	4 614 436	18.98	33.52	37.35
más de 100 ha	3 863 000	3 810 800	5 260 375	64.39	47.94	42.57
Total ha	5 999 700	7 949 500	12 355 830	100.00	100.00	100.00

Fuente: Censos Agropecuarios de 1954, 1974 y 2000.

El modo en que se concretó la reforma en los Andes significó en el medio plazo un deterioro creciente de las condiciones de vida de buena parte de quienes, en teoría, serían sus beneficiarios. Las posibilidades que la movilidad abrió en un escenario de expansión económica petrolera se cortocircuitaron con la llegada de la crisis y la recesión entrada ya la década de 1980, deslegitimando al Estado y condenando 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, por disponer de ventajas comparativas de distinta índole –bien por haber accedido a mejores y mayores porciones de tierra; a veces incluso por su ubicación privilegiada dentro de la misma estructura jerárquica de poder en las viejas haciendas), bien como consecuencia de ser destinatarios directos de proyectos de desarrollo rural, o resultado del mayor acceso a la educación o a la formación profesional–,¹⁶ hacia la capitalización-mercantilización de sus economías, alimentando y reforzando el selecto grupo de los intelectuales orgánicos indígenas.¹⁷ Para el

16 En el esquema de intermediación con el Estado y el aparto del desarrollo inaugurado tras el desplazamiento de los terratenientes, los líderes indígenas adquirieron nuevos y valiosísimos conocimientos sobre el funcionamiento del mundo exterior; conocimientos que nunca habían tenido en el tiempo de las haciendas. Ahí fue cuando empezaron a demandar cotas de control sobre la planificación y la ejecución de los programas de desarrollo rural (Pallares, 2002: 41). De hecho, “una importante proporción de los líderes, en algún momento de su recorrido, trabajaron de promotores, capacitadores o gestores de proyectos de desarrollo en las agencias estatales, de la iglesia o privadas”; es decir, “recibieron una instrucción y colaboraron en aquellas instituciones frente a las cuales, desde sus puestos en las parroquias, la provincia o la capital de la República deben emitir discursos sobre la diferencia étnica, la opresión y la autonomía” (Guerrero, 1995: 11).

17 Un buen ejemplo lo constituye la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC) de la parroquia de Toacazo (cantón Latacunga, provincia de Cotopaxi), una OSG con gran capacidad de movilización y de la que han salido notorios dirigentes del movimiento indígena nacional (la figura más conocida es, sin duda, la de Leonidas Iza, ex-presidente de la CONAIE). En la investigación que estoy realizando sobre esa federación he podido observar cómo su control siempre ha estado directa o indirectamente en manos de las élites campesinas locales: las que salieron más beneficiadas con la reforma agraria y las que, a lo largo de tres décadas de intervención intensiva de ONG en la zona, más réditos obtuvieron de la cooperación para el desarrollo (capacitación, transferencia de tecnología y apoyo político). Las estructuras de poder de la OSG responden así a procesos de diferenciación interna que arrancan del tiempo de la hacienda y que han sido ensanchados por efecto de los agentes externos. Volvemos, pues, a la reflexión sobre la formación de intelectuales orgánicos en un contexto de transformación estructural acelerada del universo secular del campesinado serrano.

grueso de la población indígena-campesina, sin embargo, la dislocación de sus economías tras la reforma obligó a buscar fuera del ámbito doméstico los complementos indispensables para garantizar su supervivencia:

Quando los campesinos fueron despedidos de las labores de la hacienda y se vieron confrontados con nuevas dificultades económicas, buscaron paulatinamente oportunidades tanto en las ciudades lejanas como en los pueblos aledaños. Pero los indios mantenían una tensa relación con los intermediarios para acceder a los mercados mestizos, así como con sus autoridades, educadores y proveedores. Por tal motivo, se vieron excluidos de muchas oportunidades de empleo, en la medida en que las ciudades y pueblos instituyeron un sistema de división del trabajo que asignaba a los indígenas las tareas más bajas y peor pagadas (Pallares, 2002: 42-43; traducción personal).

Como señala Amalia Pallares, la eliminación del huasipungo y el fin de la dominación hacendaria no impidieron la redefinición de las jerarquías raciales. La rearticulación de las relaciones de producción, más que minimizar, reorganizó la racialización de los sectores subalternos: “Para la mayoría de los indios, la modernización agraria marcó la transición desde una forma de subordinación racial hacia otra” (2002: 37). Aquí son referenciadas las consideraciones de Carola Lentz sobre el impacto de la migración temporal de los indígenas chimboracenses hacia las plantaciones de caña de la costa durante el período de la zafra en la constitución de un sujeto colectivo por encima de las adscripciones identitarias locales o comunitarias (1997: 305-306), pues todos ellos eran igualmente discriminados en los escenarios de la migración interior como *indios* independientemente de su comunidad, parroquia o cantón de origen. La reforma agraria marcó así un punto de inflexión en la evolución social de los Andes ecuatorianos en tanto que, gracias a la aceleración que supuso en 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 fronte-

ra étnica al tiempo que se ponían las bases para la cimentación de una identidad y de un proyecto común para las *nacionalidades indígenas*. Con las transformaciones de los años sesenta y setenta, en efecto, y parafraseando a Guerrero, se desarticuló el viejo sistema de administración de poblaciones: los indios de los antiguos poderes locales compartimentalizados “devienen una suerte de comunidad capaz de imaginarse a sí misma en tanto que conjunto social, vinculado por lazos simbólicos e históricos compartidos y reinventados en rituales políticos como los levantamientos; por participar en una experiencia de vida y sociabilidad de emigrantes en las redes sociales que surgen en las ciudades” (Guerrero, 1998: 118).

Otro factor a tener en cuenta es que la población rural indígena emigró tras la reforma agraria menos con carácter definitivo que la blanco-mestiza, con 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.¹⁸ El énfasis en la reivindicación étnico-comunitaria durante las décadas de los ochenta y los noventa, por tanto, puede ser entendido en parte como respuesta desde esos espacios (re)indianizados frente a la decepción generada por los resultados obtenidos finalmente en términos económicos de las reformas agrarias. Como ha apuntado Tania Korovkin, 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” (1993: 5). Dicha tendencia se vio fortalecida 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, trámite que las facultaba para obtener

18 Entre 1962 y 1990 la población rural en las áreas de predominio indígena aumentó un tercio, elevando la tasa general de crecimiento de la sierra, que sólo lo hizo en una cuarta parte (Zamosc, 1995: 25). Hernán Carrasco (1993) constató además, a través del análisis de los censos de 1974, 1982 y 1990, que la proliferación de organizaciones quichuas coincidía con una dinámica demográfica de desdoblamiento mestizo de las cabeceras parroquiales.

algunos servicios mínimos prestados por el Estado (escuelas por ejemplo).¹⁹ Simultáneamente, la erosión de poder y la pérdida paulatina de parte del control social de las élites rurales blanco-mestizas promovió la ruptura de la integración vertical existente –en términos de dominación y dependencia– entre los pueblos (cabeceras parroquiales) y las comunidades circundantes, “llevando a un nuevo tipo de configuración en la cual se desarrolla una integración horizontal, de naturaleza económica y política, entre comunidades indígenas” (Pallares, 2000: 268), alimentando el proceso organizativo que fundamentaría el asalto final a los poderes locales protagonizado por el movimiento indígena a partir de la segunda mitad de los años noventa.

Una última reflexión sobre la magnitud de las reformas agrarias. Creo que con lo dicho queda suficientemente claro que las limitaciones que estas presentaron en el caso ecuatoriano desde el punto de vista de la redistribución real y efectiva de las tierras más productivas –en una lectura economicista del fenómeno– no impide reconocer su trascendencia en lo que a las transformaciones del medio rural andino se refiere. Las reformas liquidaron, de hecho, una estructura agraria conformada en trazo grueso desde la segunda mitad del siglo XVII: estamos hablando de generaciones y generaciones de patrones que se reproducían para seguir siendo patrones, y de generaciones y generaciones de indios mitayos, concertos y huasipungueros cuyo universo vital difícilmente podía trascender de los límites de las haciendas. Visto en perspectiva histórica, el salto que propiciaron es de unas proporciones formidables. De alguna manera –y en la línea argumental de lo afirmado por Rodrigo Montoya (1992) para el caso peruano– es como si las reformas agrarias hubieran roto un dique enorme –el de la dominación secular de los señores de la tierra–, provocando un desembalse cuyas consecuencias de todo orden –políticas, culturales, sociales y simbólicas, además de económicas– todavía no hemos aprehendido en toda su magnitud y complejidad. El devenir de plataformas como la CONAIE, surgidas en los intersticios de la ruralidad, de hecho, difícilmente es comprensible sin tener en consideración la significación profun-

19 El 39.4 por ciento del total de las comunas y el 74.14 por ciento de las cooperativas constituidas en la sierra entre 1911 y 1992 vieron la luz en el período comprendido de 1965 a 1984 (Zamosc, 1995: 90-94).

da de las reformas y las dinámicas que acarrearón en la intermediación del Estado con los campesinos (Petras & Veltmeyer, 2003). En los Andes ecuatorianos, desde luego, el desmoronamiento del viejo régimen latifundista marcó un antes y un después que está en la base de la consolidación de un sólido andamiaje organizativo cimentado en las luchas agrarias y en cuyo fortalecimiento jugaron *a posteriori* (ya en los años ochenta y noventa) un rol fundamental las agencias de desarrollo estatales, privadas y multilaterales.

El apogeo del neoliberalismo.

Privatización, dispersión y etnificación del desarrollo rural

El neoliberalismo se fue concretando en América Latina a través de tres grandes directrices políticas, en lo que al sector agropecuario y a las áreas rurales se refiere: (1) la desregulación de los mercados de productos e insumos, consecuencia de la apertura comercial y la teoría de las ventajas comparativas; (2) la liberalización del mercado de tierras²⁰ y la sustitución definitiva del paradigma de la reforma agraria por el del DRI en un primer momento (años ochenta); y, (3) en general, por el proyectismo de todo tipo como única vía de intervención. En base a 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 las ONG en medio del repliegue del Estado y sus instituciones de las políticas públicas, una gran dispersión paradigmática, una deriva etnicista en los planteamientos y en los sujetos de interés prioritario y un incremento paralelo de la reconcentración de la tierra y de la brecha de la exclusión.

20 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 de cara a incentivar la afluencia de capitales privados al sector, aún a costa de ensanchar la brecha de exclusión de los pequeños campesinos.

Los DRI y el fin del ciclo reformista

La apuesta por los DRI como alternativa a la reforma agraria, hecho consumado ya a finales de los años setenta, implicó abandonar la pretensión de una transformación global del sector en aras de actuaciones parciales y circunscritas a determinados grupos de productores (Grindle, 1986; Cloke & Little, 1990), al tiempo que abrió una puerta para la privatización de las intervenciones sobre el medio rural. 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, era de por sí compatible con el marco de la nueva economía institucional. Un espíritu en cierto sentido anticipado en Ecuador por la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario de 1979, que imponía un primer giro con respecto al proceso reformista iniciado en 1964 y que se plasmó en el Plan Nacional de Desarrollo (1980-84). Dicho Plan identificó diecisiete proyectos DRI y creó el Subsistema de Desarrollo Rural Integral; la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) y las correspondientes unidades ejecutoras de los proyectos serían las responsables de su puesta en marcha (SEDRI, 1983: 11-12).

Los logros globales fueron más bien modestos, tal como ha sido puesto de manifiesto por diferentes investigaciones. En el caso del FODERUMA (Fondo de Desarrollo Rural Marginal), por ejemplo, Tania Korovkin enfatiza de qué manera este fondo fue concebido como sucedáneo tecnocrático de la reforma agraria: en teoría, FODERUMA pretendía prestar asistencia financiera a los sectores menos favorecidos del campesinado; en la práctica, sin embargo, la limitación de sus fondos lo hizo prácticamente inoperante a gran escala (Korovkin, 1997: 38). Resultados similares obtienen Luciano Martínez y Alex Barril (1995) en su trabajo sobre el PRONADER (Programa Nacional de Desarrollo Rural) a lo largo de más de doce años de funcionamiento. Las conclusiones sobre los DRI ecuatorianos a que llegó Martínez Valle son demoledoras:

El desarrollo rural se convierte de hecho en una política elitista a la que podrían perfectamente acogerse una pequeña burguesía y hasta una burguesía agraria sin sentirse extraños en un ambiente supuestamente dirigi-

do para campesinos [...]. El mismo diseño del nuevo marco jurídico que acompaña a estos procesos se orienta en esta dirección.²¹ El camino hacia el capitalismo agrario ha quedado desbrozado de aquellos obstáculos que como la reforma agraria, impedían el funcionamiento de las leyes de mercado. Ahora con reglas claras y sobre todo con garantías a la propiedad, se puede ser eficiente, competitivo y además “demócrata”. [...] Pero no todo es color de rosa en el heterogéneo mundo rural. Existe [...] una masa de productores rurales que no entrarían en esta propuesta pues están conscientemente excluidos de ella: los pobres rurales (1995: 128).

En cualquier caso, lo que quiero remarcar aquí no es tanto el resultado tangible de los DRI como el hecho innegable de que sirvieron de coartada al abandono del tema –hasta entonces prioritario y todavía inconcluso– 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) como un asunto desfasado y anticuado. Si a esto añadimos el contexto crítico de la década de los ochenta y la merma financiera del Estado para impulsarlos, es fácilmente explicable su pérdida de protagonismo como agentes potenciadores del desarrollo rural en beneficio de las ONG y las financieras, multiplicadas y sobredimensionadas a la sombra de un ajuste económico que ha ido limitando la capacidad de los poderes públicos.

La privatización de las intervenciones sobre el medio rural

La proliferación de esas agencias fue así llenando el vacío dejado por el Estado, ejerciendo como eslabones intermedios de la “cadena de la ayuda” y consolidando nuevas formas de cooptación y clientelismo (Sogge, 2004). 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 sociales en

21 Alude a la Ley Agraria de 1994, sancionadora y liberalizadora de los derechos de propiedad. Ver Nota 2.

muchos países de América Latina (Picas, 2001: 180). Es verdad que la presencia de ONG en la región no es nueva, y que en el caso del Ecuador algunas de las más importantes se remontan a los tiempos de la lucha por la tierra. Lo que sí es novedoso es la entrada masiva en escena de esta clase de organizaciones a partir de los inicios de la década de los ochenta. Los datos aportados por Jorge León (1998) son bien ilustrativos al respecto: casi tres cuartas partes (el 72.5 por ciento) de las ONG que hicieron su aparición en Ecuador a lo largo del siglo XX (hasta 1995) vieron la luz en los quince años que van de 1981 a 1994; es decir, a la par de la puesta en marcha de las diferentes políticas de ajuste ensayadas desde 1982.

Ese brusco cambio de contexto también incidió sobre las ONG más arraigadas en el medio, en el sentido de que tuvieron que enfrentar un proceso más o menos traumático de redefinición de sus prioridades, de sus métodos y del papel a desempeñar en el escenario regional. En esta línea argumental, Manuel Chiriboga llamó la atención hace ya algunos años (1995) sobre el giro de ciento ochenta grados que habían dado muchas de las ONG históricas del área andina (Ecuador, Perú y Bolivia), pasando de unas actitudes rupturistas y contestatarias propias de los setenta a otras participativas (léase acomodaticias) con la ortodoxia dominante en la década siguiente. Durante la época de las reformas agrarias y los primeros programas DRI, en efecto, 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). Las ONG, en esa tesitura, se definían prácticamente como organizaciones anti-Estado, en la medida en que este era considerado como el representante institucional del orden social de los grupos dominantes, y sus efectos sobre la consolidación de los movimientos sociales y sobre la ideologización de muchos de sus dirigentes fueron notorias. Desde mediados de la década de los ochenta, sin embargo, esa imagen rupturista y contestataria de su labor fue sustituida por otra marcada por la insistencia en la colaboración, la concertación, la intermediación en los procesos sociales, la participación popular y el distanciamiento de la política formal, considerada ahora como “un campo externo de las ONG” (Chiriboga, 1995: 39).

Hay que decir, empero, que esa mutación pudo darse incluso a pesar del propio código ético de los responsables locales de las ONG: son las financieras externas (habitualmente europeas o norteamericanas) las que imponen las temáticas, los plazos, las orientaciones políticamente correctas de los proyectos a ejecutar e incluso las formas de evaluación (cuando no a los evaluadores). De ese modo, la economía política del neoliberalismo fue exigiendo a las viejas ONG repensar y replantear sus relaciones con el Estado, con el mercado y con los beneficiarios, generando a menudo una verdadera crisis en términos de identidad, legitimidad y continuidad institucional (Bebbington, 1997a, 1997b; Bretón, 2003). Hoy por hoy, en la medida en que apuestan más por atacar los síntomas de la pobreza –con medidas en cualquier caso coyunturales e insuficientes– que las causas estructurales de aquella, la mayor parte de las agencias privadas que operan en Ecuador (y en general en toda América Latina) reciben el grueso de sus ingresos de organismos gubernamentales del Norte y/o organizaciones multilaterales interesadas por el efecto de analgésico social que sus intervenciones pueden generar. Un elemento que jugó en favor de esa evolución fue la cooptación de numerosos intelectuales y profesionales locales que, ante el colapso del sector público y la pauperización de las clases medias, se vieron obligados a emplearse en la tabla de salvación en que se convirtió el mundo de las ONG y la cooperación internacional. De este modo, las ONG fueron tejiendo un amplio y sutil “colchón” capaz de amortiguar someramente los efectos del ajuste económico: en unos casos (el de los excluidos del modelo) suplantando al Estado en proyectos de diversa índole y minando, a través de su conversión en beneficiarios de la ayuda, su potencial convulsivo;²² en otros (el de los técnicos de todo tipo) consolidando un espacio de refugio desde el que capear el temporal del ajuste.

22 Es habitual en los Andes encontrar proyectos de importante factura en infraestructuras –tipo canales de riego– que, a cargo de las grandes ONG locales, son herencia del Estado desarrollista y de los DRI de la primera mitad de los ochenta: con su continuación por medio de las ONG, se evita la sensación de *horror vacui* que podría haber generado el abandono de la iniciativa pública, a la vez que se establecen nuevos vínculos entre los campesinos y los promotores privados. Ahí quedan los proyectos de riego de Patococha en Cañar (Martínez Valle, 2002, 2003) y de Licto en Chimborazo (Bretón, 2001: 182-197), ambos retomados y culminados por la ONG CESA.

La Fragmentación del Aparato de Desarrollo y la Dispersión Paradigmática

El paradigma de intervención representado por el modelo de las ONG es, paradójicamente, una suerte de *anti-paradigma* o, si se prefiere, de *no-paradigma*. En realidad, hay tantos modelos de actuación sobre la sociedad rural como agencias de desarrollo, siendo sencillo encontrar comunidades campesinas en cuyo espacio opera simultáneamente una multiplicidad inusitada de aquellas. Junto a la yuxtaposición consiguiente de otras tantas pequeñas estructuras burocrático-administrativas, esto ha generado la superposición sobre la misma base social de proyectos ejecutados desde orientaciones con frecuencia contrapuestas –desde la agro-ecología a la revolución verde, desde el fortalecimiento organizativo hasta la capacitación empresarial, pasando por todas las modas imaginables–.²³ Semejante heterogeneidad ha fomentado todo tipo de reticencias para la colaboración, aunque sólo sea 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 lo limitado de los medios financieros disponibles en relación a las ingentes necesidades de la empresa (el desarrollo convencionalmente entendido): de ahí la contienda interinstitucional para hacerse con los recursos puestos en juego, incitando rivalidades y distinciones (Nieto, 2002). Tampoco hay que olvidar las exigencias antes mencionadas de las financieras, que suelen acabar induciendo criterios de eficiencia propios de empresa capitalista en organizaciones nacidas con una voluntad orientada hacia finalidades estrictamente sociales.

Esa fragmentación del aparato y de los enfoques de intervención ofrece la triste estampa de “un espejo quebrado en mil fragmentos, cada uno de los cuales refleja, desde su propia forma, la misma imagen dislocada del

23 Tomando como referente la provincia de Chimborazo, los técnicos de CESA (1997: 86) contabilizaron treinta y cinco de esos organismos entre 1985 y 1996 en la órbita de un solo cantón (Guamote). De igual manera en Cacha, parroquia de mayoría indígena, el personal del FEPP identificó a veintinueve ONG operando a finales de 1989 (Bretón, 2001: 168). El caso más remarcable es sin embargo el del cantón Riobamba, donde CESA detectó la presencia de sesenta ONG sólo en la parroquia San Juan por esos mismos años (Bebbington, Ramón, Carrasco, Torres & Trujillo, 1992: 194).

desarrollo” (Paniagua, 1992: 209). Adoleciendo por lo general de una visión holística de la realidad social, la perspectiva que se obtiene del mundo de las ONG en los años del último cambio de siglo es la de un coro con multitud de voces, con multitud de melodías y con multitud de directores que avanza, a trompicones, en una curiosa sinfonía sin un fin preciso, sin un horizonte claro y sin poder converger en una partitura común que permita al menos evaluar cabalmente los resultados parciales a la luz del conjunto. En medio de esa aparente heterogeneidad, parece subyacer no obstante una suerte de agenda oculta, promovida desde las más altas instancias del aparato del desarrollo –básicamente del Banco Mundial, aunque no sólo desde ahí–,²⁴ que transita hacia la etnificación del desarrollo rural y su desvinculación de todas aquellas formulaciones que cuestionen los mecanismos básicos de acumulación del capitalismo neoliberal (y la reconcentración de la tierra es uno de ellos). Es como un movimiento de péndulo que ha saltado, en un puñado de años, desde el fervor por la reforma agraria hasta posicionamientos identitarios esencializados, siempre parciales y asumidos incluso por las propias organizaciones indígenas; movimiento consolidado por medio de una estrategia de pinza que la praxis cotidiana de la mayor parte de las ONG apuntaló sobre el terreno y, vistos los resultados, el Banco Mundial elevó *a posteriori* a la categoría de modelo novedoso con el cual enfrentar la pobreza rural en escenarios como los andinos, con una población indígena cada vez más pauperizada y sub-proletarizada, y con unas plataformas organizativas inmersas, en buena parte como consecuencia de todo ello, en una crisis de representatividad notoria.

24 En una excelente investigación sobre los *kuna* de Panamá, Mónica Martínez señala que todo el elenco institucional que pivota alrededor de Naciones Unidas ha elaborado exitosamente un discurso oficial que ha tenido en la ecologización y la etnificación de las demandas indias dos de sus pilares más sólidos. Su trabajo muestra además de qué manera, en el caso *kuna*, han sido los mediadores indígenas quienes han tenido que traducir sus demandas al lenguaje audible y *prêt-à-porter* del aparato del desarrollo, y no al revés (Martínez Mauri, 2007). Las similitudes con la relación establecida entre el Banco Mundial y los intelectuales quichuas de los Andes ecuatorianos son notorias, como podrá comprobarse en el acápite final de este ensayo.

La Etnificación del Desarrollo Rural

Desde los años ochenta, tanto el Estado, a través de los DRI, como las ONG tuvieron un papel muy activo en la articulación de OSG como contrapartes de sus proyectos. La razón última tiene que ver con el hecho de que estas plataformas son estructuras manejables –ni muy pequeñas, e irrelevantes en términos del impacto de la intervención, ni excesivamente grandes, lo que aumentaría el riesgo de diluir los resultados–, aparentemente bien coordinadas con las organizaciones de base que las integran y que, a juzgar al menos por la retórica de sus líderes, condensan todas las virtudes emanadas del *comunitarismo* con que tantas veces han sido estereotipados los campesinos andinos desde posiciones idealistas.

En una investigación anterior sobre la relación entre las ONG y el andamiaje organizativo indígena en base a una muestra de 170 agencias interventoras con un total de 405 proyectos activos de desarrollo rural a finales de la década de 1990 (Bretón, 2001, 2002), pude constatar la existencia de una sólida tendencia a concentrar los proyectos y las inversiones en las parroquias más indígenas de la sierra. A pesar de que la pobreza rural se encontraba ampliamente redistribuida a lo largo del callejón interandino (PNUD, 1999), parecía que, con alguna excepción, eran los espacios rurales mayoritariamente quichuas los principales beneficiarios de la cooperación para el desarrollo. De manera lógica, los ámbitos más visitados por las ONG y con mayor población indígena eran los que presentaban mayor densidad organizativa, medida tanto en el número como en la fortaleza aparente de sus OSG. La relación causal quedó ampliamente demostrada en el estudio: el efecto de atracción, a modo de imán, que la etnicidad ejercía sobre las ONG, y que se traducían en su concentración sobre las zonas de predominio quichua, coadyuvó un rápido proceso de fortalecimiento organizativo sobre el medio rural. Proceso –conviene insistir en ello– que fue consecuencia de la forma de operar de las agencias de desarrollo y que 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 y que, por ende, una de las prioridades del Banco debía ser su fomento en aras de alcanzar el *em-*

poderamiento y la mejora de las condiciones de vida de esa población rural étnicamente diferenciada (Bebington & Carroll, 2000; Carroll, 2002, 2003).

La realidad, sin embargo, distaba mucho de esa imagen edulcorada de las OSG. Hacen falta más trabajos de carácter etnográfico sobre la naturaleza de ese tipo de federaciones, sobre el complejo haz de relaciones que se ha ido entretejiendo entre las dirigencias y las bases, así como sobre los mecanismos de interlocución entre esas dirigencias-mediadoras y las agencias de desarrollo. Por el momento, y a partir de mi propia experiencia de campo (Bretón, 2001, 2005) y de las aportaciones de Luciano Martínez (2006), estamos en condiciones de afirmar: (1) que buena parte de las OSG se han constituido gracias a la promoción, apoyo e inducción de instituciones foráneas ligadas a programas de desarrollo, lo cual significa que las motivaciones para su existencia son externas, abarcando desde la puesta en funcionamiento de proyectos productivos hasta el proselitismo religioso; (2) que cada OSG compite con otras OSG por mantener e incrementar su “clientela” (sus bases), produciéndose desencuentros, desavenencias, rupturas, escisiones y conflictos; (3) que su dependencia funcional de la obtención de recursos del aparato del desarrollo ha comportado la sustitución paulatina de una dirigencia indígena militante, ideologizada e identificada con un perfil político-reivindicativo, por otra de carácter mucho más tecnocrático, alejada de los viejos intelectuales orgánicos de los sesenta y los setenta y totalmente convertida en un sector de mediadores profesionales –en consonancia con el nuevo estilo de sus mecenas– más interesada por las características y la envergadura de los proyectos a implementar en su territorio que por un cuestionamiento del modelo proyectista o del abandono del Estado de sus obligaciones sociales. Ahí encaja, en mi opinión, la apuesta del Banco Mundial por ensayar en Ecuador un macro-proyecto que, fundamentado en una particular acepción de la noción de capital social, permitiera canalizar las reivindicaciones del movimiento indígena hacia andariveles asumibles por el modelo.²⁵

25 Más allá del debate teórico sobre el concepto de capital social, que dejo de lado, conviene señalar que el Banco ha potenciado una visión reduccionista del mismo: la circunscrita a la presencia de organizaciones capaces de facilitar a los sectores populares la acción colectiva en pos de intereses comunes. El apoyo e inducción de esas formas organizativas –*capital social estructural*,

Etnodesarrollo y etnofagia.

El Banco Mundial y el experimento PRODEPINE

Desde la primera mitad de los años noventa, el Banco Mundial ha ido mostrando una atención renovada por los pueblos indígenas, en consonancia con eventos como la declaración en Naciones Unidas de la década dedicada a esos colectivos o la concesión del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992.²⁶ Fue en ese marco relacional, de (aparente) respeto por el potencial que las culturas indígenas encerraban desde la óptica del desarrollo, donde surgió el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), publicitado desde el Banco como una de sus iniciativas más novedosas en materia de fortalecimiento organizativo (capital social) y desarrollo con identidad (etnodesarrollo). Antes de enumerar los claroscuros que presenta su trayectoria, sin embargo, parece pertinente intentar responder a dos interrogantes previos: por qué el Banco Mundial se mostró receptivo ante una parte —y subrayo lo de una parte— de las demandas indias, y por qué eligió precisamente a Ecuador para ensayar el más innovador de los proyectos destinados en el magma de la alteridad cultural.

La apertura y sensibilidad hacia las reivindicaciones étnicas constituye, en primer lugar, una respuesta al vigor demostrado por las organizaciones indígena-campesinas al inicio de la década de los noventa; vigor cimentado en su capacidad para aglutinar el descontento y la desconfianza de amplias capas de la población en los partidos políticos tradicionales

en la literatura especializada— se considera indispensable para incrementar el protagonismo de los pobres rurales en sus procesos de cambio. En consonancia con la filosofía Post-Consenso de Washington, se optó por esa conceptualización como paradigma innovador en materia de desarrollo (Grootaert & Van Bastelaer, 2001), marcando estilo y explicando el éxito que adquirió a finales de los noventa entre todas las agencias importantes, públicas y privadas. Una lectura en positivo de ese proceso, se encuentra en Bebbington, Woolcock, Guggenheim & Olson, 2006. Para una crítica demoledora, ver Fine, 2001a, 2001b.

26 Es importante no olvidar la trayectoria de países de profunda raigambre indigenista, como México, que al palio de los modelos neoliberales experimentó un reacomodo de sus políticas oficiales en esa materia. Martínez Novo (2006) muestra cómo se gestó allí el tránsito —en tiempos de Salinas de Gortari— de unos planteamientos indigenistas enraizados en los viejos parámetros integracionistas hacia una suerte de neo-indigenismo neoliberal interesado en el fortalecimiento identitario en un medio en el que la diferencia étnica conllevaba discriminación.

dentro de un contexto de ajuste económico de alto coste social (Van Cott, 2005). Deborah Yashar (2005) llama la atención sobre los factores que, tanto en los Andes como en Mesoamérica, han intervenido en la politización de la etnicidad, haciendo especial hincapié en los cambios experimentados en los regímenes de ciudadanía (*citizenship regimes*). Desde esta perspectiva, la emergencia de los movimientos étnicos como actores políticos recurrentes se consumó en buena parte como consecuencia del tránsito de un régimen corporativista a otro de carácter neoliberal que amenazaba severamente los enclaves de autonomía local conquistados al amparo del Estado intervencionista.²⁷ Este motivo, sin embargo, siendo indispensable, no da cuenta por sí solo de por qué en unos países se han articulado con fuerza ese tipo de estructuras organizativas (México, Guatemala, Ecuador, Bolivia) y en otros no (Perú). Junto a él hay que analizar la interacción de otras dos variables, tal como hemos mostrado para el caso ecuatoriano: la existencia de un espacio político asociativo (*political associational space*) capaz de proveer la oportunidad real de organizarse, y la existencia de redes transcomunitarias (*transcommunity networks*) que faciliten trascender el ámbito de lo local.²⁸ La acción combinada de cada uno de estos elementos puede explicar, en opinión de Yashar, la mayor o menor capacidad de cada movimiento a la hora de canalizar el descontento popular frente a las políticas de ajuste y de interpelar a los poderes públicos.

Hay al menos dos grandes hitos a escala continental que ilustran la fortaleza alcanzada por las plataformas étnicas. Uno es el segundo gran levantamiento auspiciado por la CONAIE en 1994, que obligó al mismo

27 Recuérdese que, a pesar de sus resultados ambivalentes, las reformas agrarias solieron sancionar la inembargabilidad de las tierras redistribuidas, consolidando espacios de una cierta autonomía para las comunidades indígena-campesinas. El advenimiento del neoliberalismo, sin embargo, redujo ese margen, limitó el acceso a los recursos del Estado y desmanteló todo el aparato corporativo proteccionista (Yashar, 2005: 60-68).

28 Estos dos últimos elementos permiten arrojar una luz sobre la excepcionalidad de los Andes peruanos (sin un movimiento indígena políticamente articulado) en relación a Ecuador y Bolivia. En ese país, en efecto, el autoritarismo y la guerra civil supusieron grandes obstáculos para el proceso organizativo indígena y campesino: “Sobre todo la violenta guerra civil cerró los caminos para la libertad de expresión y organización. Más aún, destruyó las organizaciones existentes e impidió la formación de redes transcomunitarias, que han demostrado su importancia en otros casos. En este contexto, la organización sostenida de los indígenas, a nivel nacional y regional, ha sido eludida en todo ámbito, con excepción de algunas localidades aisladas en la amazonia del Perú (Yashar, 2005: 79; traducción personal).

Presidente de la República (Durán-Ballén) a negociar con los dirigentes indígenas el contenido de la nueva Ley Agraria, pieza clave en el engranaje jurídico neoliberal. El otro es la insurrección neo-zapatista en Chiapas (México), que mostró los límites y las contradicciones de la ortodoxia fondomonetarista. En uno y otro caso se evidenciaba de qué manera variables consideradas desde el dogma neoliberal como meras *externalidades* –los costos sociales– podían llegar a convertirse en *internalidades* capaces de dificultar la trayectoria sin trabas de los designios del mercado. Se imponía pues una reconsideración, un replanteamiento de algunos flecos del modelo que permitiera neutralizar o reconducir a dichas plataformas reivindicativas. Ecuador aparecía como el laboratorio idóneo, un pequeño país de gran importancia geopolítica para los Estados Unidos –a punto de embarcarse en el Plan Colombia– y que contaba por aquel entonces con uno de los movimientos indianistas más sólidos de la región, elemento potencialmente *desestabilizador* que obstaculizaba además la aplicación extrema de los ajustes de alto coste social.

Un tema crucial para calibrar el sesgo político de PRODEPINE es el de su cronología, pues aunque estuvo operativo entre 1998 y 2004, fue en 1995 (al año siguiente de los eventos mencionados) cuando empezó a gestarse, a modo de respuesta experimental del *establishment* financiero neoliberal a la *amenaza* planteada por los pueblos indígenas. Se trata pues de una reacción enmarcada dentro de lo que algunos autores califican como *multiculturalismo neoliberal* (Díaz-Polanco, 2006);²⁹ un patrón recurrente de interacción entre los regímenes neoliberales y las plataformas indianistas que está corriendo en una triple dirección: (1) asumir y apoyar –incluso a través de modificaciones constitucionales– determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los pueblos y nacionalidades al reconocimiento y visualización de su diferencia);³⁰ (2) dejar en un segundo plano (o simplemente obviar) aquellos planteamientos que pudieran poner en entredicho la lógica del modelo de acumulación; y (3)

29 Sobre el proyecto cultural del neoliberalismo y el uso que hace de las cuestiones identitarias en América Latina, ver Assies, 2000; Díaz-Polanco, 2005; Hale, 2002; Martínez Novo, 2006, entre otros.

30 Una buena síntesis comparativa de los avances en esta materia en países como Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia se encuentra en Van Cott, 2004.

profundizar en paralelo la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades. Esa vía, dominante durante las últimas décadas, ha demostrado tener la virtud aparente de amortiguar el costo social del neoliberalismo al tiempo que, convenientemente manejada, facilita el encauzamiento de las expectativas de las dirigencias indias (y de sus bases) hacia el único espacio posible de negociación: el número y el monto de los proyectos a implementar. La paradoja de esa acepción del multiculturalismo es que por un lado reconoce e institucionaliza la alteridad cultural mientras que, por otro, desestima todo aquello que cuestione la hegemonía de la ortodoxia neoliberal, conformando así la naturaleza de lo que con mucho acierto Charles Hale (2004) ha calificado como el ideal del “indio permitido”.

La gran novedad de PRODEPINE estribó en su orientación autogestionaria, limitándose a financiar y asesorar a las OSG para que controlaran y supervisaran las actuaciones sobre el territorio. Se perseguía que esas plataformas fueran capaces de priorizar las necesidades de sus comunidades filiales, de establecer perfiles de acción e incluso de contratar al personal técnico, siempre con el asesoramiento de la infraestructura burocrático-administrativa del Proyecto; infraestructura constituida con la finalidad de poner al alcance de esas OSG los recursos necesarios para materializar unos planes de desarrollo local (210 en total, habitualmente de ámbito parroquial) emanados a su vez de diagnósticos participativos preliminares (Larreamendy & Uquillas, 2001; PRODEPINE, 2002). Esto significó en los Andes la activación de 379 subproyectos específicos ejecutados a través de 121 organizaciones indígenas (Tabla 2).³¹

Más allá de las grandes cifras, sin embargo, el análisis pormenorizado de la forma en que se canalizaron las inversiones permite delinear cuatro líneas de interpretación del significado real de PRODEPINE: (1) que tuvo mucho más de continuista que de innovador, visto desde la praxis del día a día; (2) que sus gestores y evaluadores nunca se interpelaron

31 En 1999 sus fondos incluían 25 millones de dólares aportados por el Banco Mundial y 15 por el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola, ambas partidas a cuenta de la deuda externa ecuatoriana, más una cuota de 10 millones desembolsada por el Estado y, en mucha menor cuantía, por las organizaciones indígenas beneficiarias en forma de trabajo comunitario para ejecutar obras (Uquillas, 2002).

sobre la calidad del capital social inducido; (3) que su ejecución contribuyó a profundizar la división y la fragmentación del campesinado andino en base a criterios identitarios; y por último, (4) que ha demostrado ser una eficaz correa de transmisión del proyectismo, con las limitaciones y las sombras que ello comporta en términos sociales y políticos.

PRODEPINE tuvo más de continuista que de innovador

PRODEPINE se nutrió del *humus* de décadas de presencia masiva de instituciones de desarrollo en el ámbito indígena-campesino, alimentándose de la experiencia acumulada y proponiéndose perpetuar el modelo dominante de relación donante-beneficiario, aunque minimizando el peso de antiguos intermediarios (caso de las ONG) y centralizando la toma de decisiones en manos de un núcleo reducido de líderes de alto nivel (quienes manejaron la gestión nacional del Proyecto). PRODEPINE tendió a concentrarse en los espacios más visitados previamente por las agencias de desarrollo, públicas y sobre todo privadas. Ello es así porque, como señalé, muchas habían focalizado sus prioridades en la consolidación del andamiaje organizativo. Si bien los resultados obtenidos por esos agentes en lo que respecta a la mejora de las condiciones de vida de la población rural o a la eficiencia y eficacia de los proyectos impulsados arroja más sombras que claros —ahí está la persistencia de la pobreza y la indigencia en el medio indígena-campesino (Larrea y Montenegro, 2006)—, lo cierto es que se invirtieron cuantiosos esfuerzos por levantar y formalizar unas estructuras que operasen como interlocutoras y contrapartes en las acciones de desarrollo. Durante más de veinticinco años, las OSG fueron las instancias privilegiadas de esa interlocución desde la lógica de las ONG y, por ello, PRODEPINE encontró más y mejores contrapartes en las áreas ya de antiguo “beneficiadas” por éstas.

Tabla 2 - Población rural, presencia de ONG y subproyectos PRODEPINE en las provincias de la sierra

Provincia	Población Rural CENSO 2001					ONG 1999		Ejecución PRODEPINE 1998-2003		
	Población total	Población indígena	% indígena	Población pobre	% pobre	Pro- yectos	%	Organi- zaciones	Sub pro- yectos	Inversión total (\$)
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) y datos proporcionados por PRODEPINE (2003)

Si el modelo relacional entre las OSG y las ONG puede ser calificado como de neo-indigenista, al responder –a pesar de la intención de muchas agencias– a una relación de poder y de inducción de determinados esquemas organizativos, la aportación de PRODEPINE profundizó en esa línea, al tiempo que responsabilizó de las intervenciones a las dirigencias locales y de la gestión nacional a representantes prominentes de la intelectualidad indígena. Lo más sorprendente es, sin embargo, que PRODEPINE sirvió de efecto demostración de cómo se puede seguir trabajando en ese rumbo prescindiendo de la intermediación de las ONG, estableciendo relaciones directas desde la infraestructura ejecutiva creada por el Banco Mundial en el país hacia los pisos intermedios del entramado organizativo indígena (las OSG), esta vez no tanto en calidad de receptores pasivos de los insumos como de ejecutores y partícipes.³²

32 Re bajar el protagonismo de las ONG es importante desde la lógica del modelo. No hay que olvidar que, más allá de los límites y contradicciones del quehacer continuado de ese tipo de agencias de desarrollo, lo cierto es que en ellas se reubicó una parte de la izquierda tras la crisis de sus formas tradicionales de representación. Esos sectores militantes apostaron duramente por la formación de cuadros dirigentes con un discurso ideológico que, aunque matizado y rebajado con el tiempo, ha estado largamente presente en los planteamientos de no pocas organizaciones

En la Tabla 2 presento algunos datos provinciales sobre población indígena, población rural con necesidades básicas insatisfechas, proyectos de desarrollo rural impulsados por ONG y concentración de acciones PRODEPINE. Se demuestra que existía una elevada correlación entre el monto de recursos invertidos 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 era acusado en Chimborazo, Cotopaxi e Imbabura, las tres provincias líderes en número total de OSG, de organizaciones ejecutoras y de subproyectos.³³ En lo referente a la pobreza rural, sin embargo, la cosa cambia. El caso paradigmático era el de Chimborazo, provincia pionera en inversiones, subproyectos, organizaciones contraparte y presencia de ONG, pero cuarta en lo que respecta al monto de población pobre. Algo similar sucedía en Imbabura, oscilante entre el segundo y el cuarto puesto en todos los rubros salvo en el de la 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 lo cual las ONG no fueron muy generosas, dejándola en un modesto séptimo lugar. Más coherente parece la trayectoria de Carchi, la provincia con menos indígenas, menos pobreza rural, menos ONG y de las menos favorecidas por PRODEPINE. Azuay, por su parte, se llevó con Loja los peores resultados en el “reparto” de los fondos del Proyecto, contando con pocas entidades ejecutoras aún siendo la segunda provincia en la insatisfacción de necesidades básicas y la tercera en intervenciones de ONG.

étnicas y campesinas. Aprovechar los efectos hipnóticos del proyectismo a la vez que neutralizar lo que pudiera quedar escorado a la izquierda –por poco que esto fuera– parece así haber sido la máxima de un tipo de prácticas que, como las propiciadas por PRODEPINE, han optado por la constitución de un aparato interventor *ad hoc* que fluya directamente desde los grandes centros del aparato del desarrollo hasta las organizaciones beneficiarias. Ese es al menos el espíritu de las directrices que, en materia de pueblos indígenas, parece que va a impulsar el Banco Mundial en los próximos años. Ver, en este sentido, el contenido de la *Política Operacional OP 4.10* y de las *Normas de Procedimiento BP 4.10* de esa institución (www.bancomundial.org).

33 Estas relaciones son más evidentes descendiendo al ámbito cantonal. Para un análisis exhaustivo, ver Bretón, 2005.

PRODEPINE no se interpelló sobre la calidad del capital social inducido

Es verdad que PRODEPINE fomentó el fortalecimiento organizativo a nivel de OSG, pero no es menos cierto que muchas de esas organizaciones están controladas por una élite indígena local con capacidad de redistribuir, muy discrecionalmente, recursos entre sus comunidades filiales. En cualquier caso, lo que parece claro es que PRODEPINE no entró a valorar las características reales de las federaciones de segundo grado y sí más bien a robustecerlas, fueran como fuesen, en nombre de una hipotética concentración de capital social. Los datos indican que PRODEPINE significó un estímulo para la creación de OSG –de 141 en las provincias de la sierra en 1998 se pasó a 164 en 2002 (Coronel, 1998; Larrea, Cobo, García & Hernández, 2002)–, y para privilegiar esa modalidad organizativa en la mediación con el aparato del desarrollo. Desde la óptica indígena, la proliferación de OSG debe ser entendida como una estrategia ante las reglas de un juego que la población local no controla y que opera en un contexto macro lesivo para las economías campesinas: la única posibilidad brindada de acceder a recursos externos ha estribado en la constitución de organizaciones de segundo grado y, con demasiada frecuencia, en la fragmentación de las ya existentes.

La naturaleza de esas OSG es, tal como apunté, heterogénea y controvertida. En ellas es corriente el manejo clientelar y verticalista de las relaciones con las bases por parte de las dirigencias. Un elemento importante a tener en cuenta es que, a menudo, esas dirigencias provienen de los estratos más privilegiados del campesinado quichua: aquellos que más provecho pudieron sacar en su día de los procesos de reforma agraria, de los proyectos DRI de los ochenta y los que más insumos obtuvieron de la intervención de ONG y financieras multilaterales en las últimas décadas (ver Nota 17). Esos son los sectores capaces de interlocutar exitosamente con los agentes de desarrollo, los que suelen controlar los hilos del poder y la toma de decisiones al interior de las OSG y los más beneficiados con la intervención de PRODEPINE, que puso en sus manos la gestión de cuantiosos recursos.

*PRODEPINE profundizó la fragmentación
del campesinado andino*

PRODEPINE coadyuvó la división entre beneficiarios y no beneficiarios, indígenas frente a mestizos, dificultando por omisión cualquier intento de tender puentes. Todo ello aconteció en un contexto de persistente crisis en el medio rural y una carencia notoria de recursos, lo que alentó la competencia y la desunión. Pensemos por un momento en lo que ha significado desde el año 2000 la dolarización de la economía nacional para las ya entonces depauperadas economías campesinas de la sierra. No es difícil especular sobre los efectos que esta situación acarrea para las explotaciones familiares, presionadas a vender cada vez más barato, a comprar cada vez más caro y con serias dificultades incluso para poder emplear temporalmente parte de su mano de obra en unos mercados laborales presionados a la baja en sus salarios. La estrategia del Banco Mundial ha pasado, así, por fragmentar a los actores sociales. Fragmentarlos en base a su adscripción étnica: unos (los indígenas) pudiéndose acoger a los beneficios de PRODEPINE y otros (el resto) potencialmente amparados por el paraguas de PROLOCAL (Proyecto de Reducción de la Pobreza y Desarrollo Local Rural), una iniciativa operativa entre 2002 y 2007 orientada a población rural no indígena al margen de PRODEPINE (Donoso-Clark, 2003). Es decir, que a lo largo y ancho de las parroquias andinas se vio proliferar una multiplicidad de iniciativas en desarrollo rural, aisladas unas de las otras; como si no fuera posible articular una agenda común del campesinado serrano, más allá de sus identidades colectivas, de cara a enfrentar la compleja coyuntura del cambio de siglo.

La situación es tanto más contradictoria en cuanto, además, habitualmente los actores fragmentados desarrollan sus actividades compartiendo un mismo territorio: unos (los indígenas) arriba, en las tierras más altas, y otros (los campesinos blanco-mestizos) abajo, alrededor de las cabeceras parroquiales y cantonales. De esta manera, pudo muy bien darse la situación de la existencia de unos planes de manejo de un sector de un valle o de una micro-cuenca, traducido en cualquier cantidad de pequeños proyectos concretos, pero desligados de las intervenciones fo-

calizadas en otros sectores de ese mismo agro-ecosistema por la apuesta de segregar a hipotéticos aliados de clase con intereses comunes en base a parámetros culturalistas esencializados.³⁴

PRODEPINE fue una eficaz correa de transmisión del proyectismo

PRODEPINE circunscribió las demandas de las organizaciones indígenas al número y al importe de los subproyectos y se constituyó en una herramienta clave de una estrategia neo-indigenista y etnófaga de carácter neo-colonial.³⁵ Desde un punto de vista económico, habría que cuestionar la viabilidad del proyectismo en un escenario en el que no se puede incidir sobre las políticas macro de carácter estructural. Eso sin contar con que, como tantas otras experiencias en desarrollo rural, los subproyectos solían adolecer de una visión irreal de las condiciones de producción y reproducción de las pequeñas unidades, privilegiando una imagen exclusivamente agrarista del medio andino que tenía poco que ver con la *nueva ruralidad* conformada en los últimos decenios (Martínez Valle, 2003, 2004). Frecuentemente, además, iniciativas comunitarias (co-financiadas en forma de trabajo por las comunidades), terminaron siendo usufructuadas por las élites campesinas con capacidad de gestión y endeudamiento (Bretón, 2005: 80).

34 Soy consciente de que esta es una descripción esquemática, aunque responde bastante bien a lo que acostumbra a ser habitual. Tómese como ilustrativa de una realidad compleja que cuestiona la estrategia de fragmentar a los productores en función de su ubicación identitaria. Hacen falta, por otra parte, investigaciones sistemáticas sobre PROLOCAL, sus áreas de intervención y sus resultados.

35 Díaz-Polanco (1997) usa para el caso mexicano la expresión *indigenismo etnófago*. Dado que el término indigenismo está muy relacionado en América Latina con el paquete de políticas dirigidas a las poblaciones indígenas durante la etapa desarrollista, prefiero hablar de *neo-indigenismo etnófago* para aludir a la situación creada en el contexto neoliberal: la articulación de un dispositivo de intervención en el que, a diferencia de antes, son con frecuencia las dirigencias étnicas las que se enquistan en el aparato del desarrollo y gestionan parte importante de los fondos destinados hacia esos colectivos. El calificativo de neo-colonial, por su parte, parece apropiado dada la naturaleza de PRODEPINE: un proyecto ideado en sus líneas maestras por el Banco Mundial, financiado a cuenta de la deuda externa del Estado (se convirtió mientras duró en el icono de sus políticas de desarrollo para los pueblos indígenas), implementado con la participación entusiasta de las élites locales y nacionales de las organizaciones étnicas, evaluado también desde el entorno del Banco Mundial y sobre el que el Estado no dispuso sin embargo de ningún mecanismo de fiscalización.

Pero lo que me parece más remarcable es el efecto político del proyectismo, que no es otro que el sopor analgésico que ejerce: PRODEPINE situó el campo de batalla del movimiento indígena (al menos por un buen tiempo) en el monto, la cuantía y la naturaleza de los subproyectos, diluyendo la política de alcance. Contribuyó a neutralizar su posible contenido alternativo por medio de su desideologización y la institucionalización de sus dirigencias. El proyectismo se constituyó así en la única baza posible de negociación de cara a unas bases sociales empobrecidas, en franca descomunalización y con pocas expectativas de futuro. Esa es la herencia envenenada de PRODEPINE, amenazando a todo el conjunto del entramado organizativo indígena. Es la razón de fondo por la que, desde el otro lado, los panegiristas del Banco Mundial lo consideraban un éxito sin paliativos (Uquillas & Van Nieuwkoop, 2006).

Algunas reflexiones finales

En estas páginas he tratado de mostrar sintéticamente de qué manera, en el caso de los Andes ecuatorianos, se constata un proceso de etnificación del desarrollo rural que llevó, en las últimas décadas del siglo XX y de acuerdo con el espíritu del neoliberalismo, a un abandono de la preocupación por los aspectos estructurales, a una privatización (ONG) y/o una externalización (Banco Mundial) en toda regla de las intervenciones y a una focalización prioritaria del interés por la población indígena. Quiero terminar con cuatro reflexiones abiertas, a modo de conclusión, sobre algunas de las implicaciones de esos procesos.

PRIMERA. La etnificación de la cuestión agraria condujo a que el aparato del desarrollo concentrara muchos esfuerzos y recursos en el área andina. Ello tiene lógica en la medida en que fue allí donde se concretó la lucha por la tierra durante el ciclo reformista y donde, tras la reforma agraria, más esfuerzos se hicieron por impulsar proyectos que permitieran viabilizar las unidades indígena-campesinas en el contexto de una economía nacional cada vez más interconectada y abierta. Sin embargo, por otro lado, ese énfasis en las demandas étnicas ha coadyuvado la invisibili-

zación de procesos que se han ido consolidando en paralelo en otras zonas del país. Sobre todo a partir de la Ley Agraria de 1994, y quizás espoleada por la dolarización del Ecuador en el año 2000, la reconcentración de la tierra y el expolio campesino han sido escandalosamente rápidos e imperceptibles a los ojos de las agencias de cooperación.³⁶ Si bien es cierto que la concentración de la riqueza y la subproletarización de la población indígena es notoria en los enclaves floricultores de la sierra, la verdad es que no es allí donde se concretan los mayores índices de acaparamiento de superficies agrícolas. Los nuevos oligarcas no se sienten atraídos por las tierras altas, sometidas a una sobre-explotación tenaz, con serios problemas de erosión y degradación de suelos y en el punto de mira permanente del aparato del desarrollo. La verdadera cuestión agraria se ha ido trasladando silenciosamente desde el pie de monte andino hasta las llanuras tropicales de la costa, a la expansión ilimitada de las grandes empresas bananeras y a la ampliación de los emporios agro-exportadores donde la precariedad laboral, la represión de cualquier iniciativa de corte sindical, el trabajo infantil indiscriminado y la constitución de un verdadero *lumpen-proletariado* (a menudo con conciencia de clase pero sometido a una flexibilización y arbitrariedad brutal en los mecanismos de contratación) están a la orden del día. Y eso se dio, naturalmente, con la aquiescencia absoluta de las autoridades y con una ausencia más que notoria de ONG u organismos multilaterales de desarrollo. Los estudios de Luciano Martínez, pioneros en esta línea (2003, 2007),³⁷ describen unos niveles de explotación y de precarización tan siniestros, al menos, como los que en su día justificaron la reforma agraria que puso fin en los Andes al oprobioso régimen de hacienda.

36 Obsérvese en la Tabla 1 cómo el 2.32 por ciento de las explotaciones (las de más de 100 hectáreas) monopolizaba en el año 2000 casi el 42.6 por ciento de la superficie agropecuaria, que se incrementó en 4 406 330 hectáreas desde 1974. De igual manera se ha atomizado más el minifundismo, aumentando las unidades menores de 5 hectáreas en 188 432 y reduciendo su tamaño medio de 1.55 hectáreas (1974) a 1.44 (2000). Las estructuras agrarias continuaban en el 2000 con un índice de Gini del orden del 0.8, prácticamente similar al de 1974 (Martínez Valle, 2006: 108).

37 Contamos también con la minuciosa monografía de Striffler (2002) sobre la lucha y el proceso organizativo de los antiguos trabajadores de la United Fruit Company, que abarca el espectro cronológico de 1900 a 1995.

SEGUNDA. La deriva etnicista del movimiento indígena ha ido priorizando los aspectos culturales e identitarios en detrimento de la agenda campesinista (clasista) todavía presente con fuerza en la primera mitad de los noventa, dificultando el tendido de puentes hacia otros sectores sociales excluidos por ese discurso. La reivindicación de la ciudadanía étnica –absolutamente legítima, por supuesto– ha ido soterrando los planteamientos de carácter más estructural, al tiempo que el proyectismo ganaba espacio y acababa delimitando el campo de fuerzas en que se movía el movimiento indígena. Poco a poco, y merced al proyectismo y al escape dorado que mostraban del desarrollo las agencias de cooperación, los antiguos intelectuales orgánicos indígenas, formados en el fragor de las luchas agrarias, fueron sustituidos o se convirtieron en verdaderos mediadores profesionales: pasaron, en cierto sentido, del mundo de la política reivindicativa al de los dispositivos de poder del neo-indigenismo neoliberal. A ello hay que añadir otra consecuencia perversa del proyectismo, la de la fragmentación del andamiaje organizativo y la proliferación de dirigencias y clientelas locales, con los efectos consabidos de incremento y aceleración de los procesos de diferenciación interna entre una minoría –acomodada en las ciudades y en los centros burocrático-administrativos del aparato neo-indigenista (el *staff* de la intelectualidad indígena), o más o menos aposentada en los poderes locales o en sus organizaciones de segundo grado, a la espera de ocasiones en que dar el salto hacia arriba–, y una mayoría marginal cuyos referentes y aspiraciones cotidianas cada día están más alejados de los discursos oficialistas y retóricos de sus (presuntos) dirigentes y representantes. Creo que la interpretación de los magros resultados electorales en la primera vuelta de 2006 para la candidatura indígena y el apoyo masivo en las parroquias de predominio quichua de la sierra al populismo de Gutiérrez va en esa dirección (Báez & Bretón, 2006). Es inevitable, como consecuencia, el afloramiento tarde o temprano de tensiones de clase dentro de ese conglomerado heterogéneo englobado bajo la categoría reduccionista del “mundo indígena”.

TERCERA. Son sorprendentes los puntos de contacto entre los actuales paradigmas enarbolados por el aparato del desarrollo, y que hacen gala de un respeto exquisito por las culturas indígenas como insumos potencial-

mente impulsores de su empoderamiento, y las viejas teorías de la modernización en boga hasta los años sesenta.³⁸ La diferencia fundamental estaba en que entonces se consideraba su cultura –tildada de *tradicional*, recuérdese– como la rémora que impedía su tránsito a la modernidad y que hoy en día, por el contrario, son las especificidades culturales de las sociedades indígenas las que se supone que les proporcionan ventajas comparativas de cara a insertarse exitosamente en la globalización neoliberal: es el caso de sus altas dosis de capital social y de las posibilidades que encierra el etnodesarrollo como palanca del despegue de esos pueblos. Matizaciones aparte, consideremos las culturas indígenas como traba o como trampolín, lo cierto es que estamos ante concepciones esencialistas y estáticas que comparten un mínimo denominador común: el hecho de no plantear los problemas estructurales que están en la base de la persistencia de la pobreza rural en América Latina.³⁹ En el caso de las teorías de la modernización clásicas, se trató de un paradigma pre-reformista –incluso anti-reformista, si se prefiere– que trataba de llevar las mieles del desarrollo a los marginados rurales sin necesidad de una transformación de las estructuras agrarias y de poder. En el marco actual del fortalecimiento organizativo, el capital social y el etnodesarrollo, estamos ante recetas post-reformistas insensibles a los procesos de reconcentración de la tierra y a la ausencia de espacio a que el neoliberalismo condena a los pequeños productores.

CUARTA. Fue un viento de esperanza que en junio de 2005 la CONAIE se negara a dar continuidad a la segunda fase de PRODEPINE, por un estrecho margen de votos y tras una asamblea muy polémica. Flor de un solo día, quizás, si en su agenda no recupera temas de hondo calado sin los cuales el devenir de la mayoría de las áreas campesinas del país será ciertamente aciago. Sería bueno replantear la necesidad de una nueva reforma agraria adaptada al signo de los tiempos; redefinir el papel del Estado y los poderes públicos, apostando estratégicamente por los procesos de integración supra-nacional.⁴⁰ Es impor-

38 Véase el estudio comparativo entre Ecuador y Bolivia de Andolina, Radcliffe & Laurie, 2005.

39 Sobre este tema resulta muy sugerente el texto de Kay, 2006.

40 Repensar la reforma agraria hoy implica, naturalmente, imaginarla bajo parámetros muy dife-

tante romper los moldes que el proyectismo ha impuesto en la agenda del desarrollo rural. Cada proyecto, que nunca debió convertirse en un fin en sí mismo, debe ser presentado como lo que realmente es y puede aportar: un bálsamo parcial, insuficiente pero acaso transitoriamente necesario, mientras no se aborden con decisión los grandes temas que ahogan el futuro de las áreas rurales en los Andes. Es inmoral contemplar la agonía en que se desenvuelven las economías domésticas de las tierras altas mientras cerca de allí, en el subtrópico, los señores de la tierra amasan fortunas, financian campañas presidenciales (o se presentan como candidatos), y alardean sin escrúpulos de un discurso populista y salvapatrias.⁴¹

Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Assies, Williem (2000). "Indigenous peoples and reform of the State in Latin America", en Willem Assies, Gemma van der Haar and André Hoekema, eds., *In The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam: Thela Thesis, pp. 3-21.
- Albó, Xavier (2002). "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies", en Rachel Sieder, ed., *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, pp. 74-102.
- América Indígena (1990). "El Indigenismo. Recuento y Perspectivas", Vol. 50, No. 1: 63-91.

rentes de los de las décadas de los sesenta y setenta. Puede ser, por ejemplo, que el acceso a la tierra –tema capital en el debate clásico sobre la reforma– comparta hoy relevancia con el acceso a crédito, mercados y tecnologías eficientes y sostenibles. De igual manera, habría que reflexionar mucho sobre la necesidad de que los posibles (y deseables) futuros espacios de integración regional sean capaces de consolidar nichos de mercado a los pequeños productores. Sobre estas cuestiones, resulta interesante la entrevista con Cristóbal Kay (Bretón, 2007).

41 Ver De la Torre, 2006.

- Andolina, Robert, Sarah Radcliffe y Nina Laurie (2005). "Development and Culture: Transnational Identity Making in Bolivia", en *Political Geography*, Vol. 24, No. 6: 678-702.
- Andrade, Susana (2004). *Protestantismo Indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito: FLACSO.
- _____ (2005). "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 22: 49-60.
- 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", en *Ecuador Debate*, No. 69:19-36.
- Barrera, Augusto (2001). *Acción Colectiva y Crisis Política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Abya-Yala.
- Barsky, Osvaldo (1988). *La Reforma Agraria Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bebbington, Anthony (1997a). "Reinventing NGOs and rethinking alternatives in the Andes", en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 554: 17-135.
- _____ (1997b). "New states, new NGOs? Crises and transitions among rural development NGOs in the Andean Region", en *World Development*, Vol. 25, No. 1: 1755-1765.
- Bebbington, Anthony y Thomas Carroll (2000). "Induced social capital and federations of the rural poor", en *Social Capital Initiative Working Paper*, No. 19. Washington: Banco Mundial.
- Bebbington, Anthony, Galo Ramon, 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 Víctor Hugo Torres, eds. (2001). *Capital Social en los Andes*. Quito: COMUNIDEC / Abya-Yala.
- Bebbington, Anthony, Michael Woolcock, Scott Guggenheim y Elisabeth Olson, eds. (2006). *The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Becker, Marc (2008). *Indians and Leftist in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.

- Bretón, Víctor (1997). *Capitalismo, Reforma Agraria y Organización Comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universidad de Lleida.
- _____ (2001). *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- _____ (2002). “Cooperación al desarrollo, capital social y neoindigenismo en los Andes ecuatorianos”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 73: 43-63.
- _____ (2003). “The Contradictions of Rural Development NGOs: The Trajectory of the Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio in Chimborazo”, en John Cameron y Liisa North, eds., *Rural Progress, Rural Decay. Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield: Kumarian Press, pp. 143-163.
- _____ (2005). *Capital Social y Etnodesarrollo en los Andes. La experiencia PRODEPINE*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- _____ (2007). “La cuestión agraria y los límites del neoliberalismo en América Latina. Diálogo con Cristóbal Kay”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 28: 119-133.
- Carrasco, Hernán (1993). “Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena”, en *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME / Abya-Yala: pp. 29-69.
- Carroll, Thomas F., ed. (2002). *Construyendo Capacidades Colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la sierra ecuatoriana*. Quito: Thomas F. Carroll Editor.
- _____ (2003). “Tales of Collective Empowerment in the Andes”, ponencia presentada en el *XXIV International Congress of the Latin American Studies Association*, Dallas.
- CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas, 1997). *El Campesinado de Chimborazo. Situación actual y perspectivas*. Quito: CESA
- CIDA (Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola, 1965). *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola del Ecuador*. Washington: OEA.
- Cloke, Paul y Jo Little (1990). *The Rural State? Limits to Planning in Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.

- Coronel, Rosario (1998). *Censo Nacional de Organizaciones Indígenas y Negras e índice de fortalecimiento institucional*. Quito: PRODEPINE.
- Chiriboga, Manuel (1987). “La Reforma Agraria y la modernización en América Latina. Nuevos actores, nuevos contenidos”, en *Coloquio Las Sociedades Rurales Hoy*. México.
- _____ (1995). “Las ONG y el desarrollo rural en los Países Andinos. Dilemas y Desafíos”, en *Desarrollo rural en los Andes*, CAAP. Quito: Centro Andino de Acción Popular, pp. 15-43.
- De la Peña, Guillermo (1997). “Las movilizaciones rurales en América Latina desde c. 1920”, en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina, Vol. 12. Política y sociedad desde 1930*. Barcelona: Crítica, pp. 193-280.
- De la Torre, Carlos (2006). “Escenificaciones, redes y discursos en la segunda vuelta electoral”, en *Ecuador Debate*, No. 69: 37-49.
- Díaz-Polanco, Héctor (1997). *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*. México: Siglo XXI.
- _____ (2005). “Los Dilemas del Pluralismo”, en Pablo Dávalos, ed., *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-66.
- _____ (2006). *Elogio de la Diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dietz, Gunther (2004). “From Indigenismo to Zapatismo: The Struggle for an Multi-ethnic Mexican Society”, en Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, eds., *In The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press, pp. 32-80.
- Donoso-Clark, María (2003). “Rural Development”, en Vicente Fretes-Cibils, Marcelo M. Giugale y José Roberto López-Cálix, eds., *Ecuador: An Economic and Social Agenda in the New Millennium*. Washington: World Bank, pp. 369-387.
- Favre, Henri (1996). *L'Indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FEEP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, 1987). *Programa Regional Riobamba. Apoyo al autodesarrollo campesino*. Riobamba: FEEP.
- Fine, Ben (2001a). *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*. London: Routledge.

- _____ (2001b). “The social capital of the World Bank”, en Ben Fine, Costas Lapavistas y Jonathan Pincus, eds., *Development Policy in the Twenty-first Century*. London: Routledge, pp. 136-154.
- Foster, George (1980). *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fundación Alternativa (1999). *Sistema de Información de Organizaciones Sociales del Ecuador*. Quito: Fundación Alternativa.
- Gramsci, Antonio (1974). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Green, Duncan (1995). *Silent Revolution. The Rise of Market Economics in Latin America*. London: Cassell / Latin America Bureau Ltd.
- Grindle, Merilee (1986). *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Grootaert, Christiaan y Thierry Van Bastelaer (2001). “Understanding and Measuring Social Capital: A Synthesis of Findings and Recommendations from the Social Capital Initiative”, *Social Capital Initiative*, Working Paper 24. Washington: Banco Mundial.
- Guerrero, Andrés (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 CEDIME, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: Abya-Yala, pp. 91-112.
- _____ (1994). “Una Imagen Ventríloca. El discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX”, en Blanca Muratorio, ed., *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, pp. 197-252.
- _____ (1995). “El Levantamiento Nacional de 1994. Discurso y Representación Política” en *Marka*: 89-123.
- _____ (1998). “Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria”, en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 4: 112-122.
- _____ (2000). “El Proceso de Identificación. Sentido común ciudadano, ventriloquía y transcripción”, en *Etnicidades*. Quito: FLACSO, pp. 9-60.

- _____ (2001). “Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?”, en *Ecuador Debate*, No. 53: 197-226.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003). *El Poder de la Comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hale, Charles (2002). “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, No. 34: 485-524.
- _____ (2004). “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido”, en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 38, No. 2: 16-22.
- Kay, Cristóbal (1998). “¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, No. 4: 61-98.
- _____ (2001). “Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina”, en Francisco García, ed., *El Mundo Rural en la Era de la Globalización. Incertidumbres y Potencialidades*. Madrid: Ministerio de Agricultura, pp. 337-429.
- _____ (2006). “Rural Poverty and Development Strategies in Latin America”, en *Journal of Agrarian Change*, Vol. 6, No. 4: 455-508.
- Koonings, Kees y Patricio Silva (1999). *Construcciones Étnicas y Dinámica Sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Korovkin, Tania (1993). *Los Indígenas, los Campesinos y el Estado. El crecimiento del movimiento comunitario en la sierra ecuatoriana*. Documentos de Trabajo No. 11. Quito: FLACSO.
- _____ (1997). “Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo, 1964-1991”, en *Latin American Perspectives*, Vol. 24, No. 3: 25-49.
- _____ (2005). “Creating a Social Wasteland? Non-traditional Agricultural Exports and Rural Poverty in Ecuador”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 79: 47-67.
- 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”, en *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1: 117-135.
- Larrea, Carlos y Fernando Montenegro (2006). “Ecuador”, en Gillette Hall y Harry Anthony Patrinos, eds., *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America*. Basingtoke: Palgrave Macmillan, 67-105.
- 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*. Informe de consultoría para PRODEPINE. Quito: Fundación Heifer Ecuador.
- Larreameydy, Pilar y Jorge Uquillas (2001). “Desarrollo con Identidad. Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afro-ecuatorianos”, en *La Ventana Boletín*, No. 1: 3-4.
- Lembke, Magnus (2006). *In the Land of Oligarchs: Ethno-Politics and Struggle for Social Justice in the Indigenous-Peasant Movements of Guatemala and Ecuador*. Disertación Doctoral. Estocolmo: Universidad de Estocolmo.
- Lentz, Carola (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 Andrés Guerrero, ed., *Etnicidades*. Quito: FLACSO, pp. 201-233.
- León, Jorge (1998). “Contexte social et cycle politique. Les ONG en Équateur”, en Jean Paul Deler, ed., *ONG et développement. Société, économie, politique*. Paris: Karthala, pp. 659-671.
- Marroquín, Alejandro (1972). *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Martínez Mauri, Mónica (2007). *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Tesis Doctoral. Barcelona / París: Universidad Autónoma de Barcelona / École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- Martínez Novo, Carmen (2004). “Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi”, en *Ecuador Debate*, No. 63: 235-268.
- _____ (2006). *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- _____ (2007). “¿Es es 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 Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta, eds. *Ciudadanía y Exclusión. Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: La Catarata, pp. 182-202.
- Martínez Valle, Luciano (1995). “El Desarrollo Rural. Limitaciones y alternativas”, en *Ecuador Debate*, No. 35: 126-133.
- _____ (2002). “El Capital Social en la TUCAYTA (Tucuy Cañar Aillucunapac Tantanacuy)”, en Thomas F. Carroll, ed., *Construyendo Capacidades Colectivas. Fortalecimiento organizativo de las federaciones indígenas en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Thomas F. Carroll Editor, pp. 129-186.
- _____ (2003). *Dinámicas Rurales en el Subtrópico*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- _____ (2004). “Los Límites de la Agricultura Campesina en la Nueva Ruralidad”, ponencia preparada para el *XXV International Congress of the Latin American Studies Association*, Las Vegas.
- _____ (2006). “Las Organizaciones de Segundo Grado como nuevas formas de organización de la población rural”, en Hubert C. Grammont, ed., *La Construcción de la Democracia en el Campo Lati-noamericano*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-132.
- _____ (2007). “Precariedad y Desigualdad Social en el Agro Ecuatoriano”, en Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta, eds., *Ciudadanía y Exclusión. Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: La Catarata, pp. 203-222.
- Martínez Valle, Luciano y Alex Barril (1995). *Desafíos del Desarrollo Rural frente a la Modernización Económica*. Quito: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura.

- Montoya, Rodrigo (1992). *Al Borde del Naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Muratorio, Blanca (1982). "Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo", en *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE, pp. 71-98.
- Nash, June C. (2006). *Visiones Mayas. El problema de la autonomía en la era de la globalización*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Navas, Mónica (1998). "Ley de desarrollo agrario y tenencia de tierras en el Ecuador", en *Ecuador Debate*, No. 45: 189-198.
- Nieto, Luis, ed. (2002). *La Ética de las ONGD y la Lógica Mercantil*. Barcelona: Icaria.
- Palenzuela, Pablo (1999). "Etnicidad y modelos de auto-organización económica en el occidente de Guatemala", en Kees Koonings y Patrio Silva, *Construcciones Étnicas y Dinámica Sociocultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 53-75.
- Pallares, Amalia (2000). "Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa", en Andrés Guerrero, ed., *Etnicidades*. Quito: FLACSO, pp. 267-313.
- _____ (2002). *From Peasant Struggles to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Paniagua, Alberto (1992). "Estado y Desarrollo Rural. Historia de un difícil encuentro" en *Debate Agrario*, No. 13: 195-220.
- Petras, James, and Henry Veltmeter (2001). "Are Latin American Peasant Movements Still a Force for Change? Some New Paradigms Revisited", en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 28, No. 2: 83-118.
- _____ (2003). "The Peasantry and the State in Latin America: A Troubled Past, an Uncertain Future", en Tom Brass, ed., *Latin American Peasants*. London: Frank Cass, pp. 41-82.
- Picas, Joan (2001). *El papel de las Organizaciones No Gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) (1999). *Informe sobre Desarrollo Humano*. Quito: PNUD.

- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y Temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO.
- PRODEPINE (2002). *Informe de cierre del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador*. Quito: PRODEPINE.
- Redfield, Robert (1953). *The Primitive World and its Transformation*. Nueva York: Cornell University Press
- _____ (1960). *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Rogers, Everett M. y Lynne Svenning (1979). *La Modernización entre los Campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 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*. México: Instituto Indigenista Interamericano / Centre d’Etudes Mexicaines et Centramericaines, pp 279-295.
- SEDRI (1983). *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Tancuchichi, Toacazo, Pastocalle. Diagnóstico y componentes del Proyecto*, Vol. 1. Quito: Secretaría de Desarrollo Rural Integral.
- SIISE (2003). *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. (Versión 3.5). Quito: Secretaría Técnica del Frente Social.
- Sogge, David (2004). *Dar y Tomar. ¿Qué sucede con la ayuda internacional?* Barcelona: Icaria.
- Striffler, Steve (2002). *In the Shadows of State and Capital. The United Fruit Company, Popular Struggle and Agrarian Restructuring in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Uquillas, Jorge (2002). “Fortalecimiento de la Capacidad de Autogestión de los Pueblos Indígenas y Afro-ecuatorianos. El caso de PRODEPINE”. *Primer Encuentro de LASA sobre Estudios Ecuatorianos*. Quito.
- Uquillas, Jorge y Martien Van Nieuwkoop (2006). “Social Capital and Indigenous Peoples Development programs in Ecuador”, en Anthony J. Bebbington, Michael Woolcock, Scott Guggenheim y Elisabeth A. Olson, eds., *The Search for Empowerment: Social Capital as Idea and Practice at the World Bank*. Bloomfield: Kumarian Press, pp. 145-175.

- Van Cott, Donna Lee (2004). “Los movimientos indígenas y sus logros. La representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”, en *América Latina Hoy*, No. 36: 141-159.
- _____ (2005). *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Veltmeyer, Henry (1997). “New Social Movements in Latin America: The Dynamics of Class and Identity”, en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 25, No. 1: 139-169.
- Villavicencio, Gladis (1973). *Relaciones Inter-étnicas en Otavalo, Ecuador ¿Una nacionalidad en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Viola, Andreu (2001). *¡Viva la Coca, mueran los Gringos! Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Vilalta, María José (2007). “La Construcción Histórica del Concepto de Ciudadanía. Un impactante viaje entre Europa y América (siglos XVI-XVIII)”, en Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Vilalta, eds., *Ciudadanía y Exclusión. Ecuador y España frente al espejo*. Madrid: La Catarata, pp. 33-76.
- Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zamosc, León (1994). “Agrarian Protest and the Indian Movement in Highland Ecuador”, en *Latin American Research Review*, Vol. 21, No. 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 Nancy Postero y León Zamosc, eds., *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Portland: Sussex Academic Press, pp. 131-157.

Cansancio organizativo

Luis Alberto Tuaza C.*

Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tantanakunata munankunachu.

(Los indígenas parecen bien cansados, ya no tienen el deseo de organizarse.)

Atupaña, 2006

Estas expresiones del dirigente Manuel Atupaña introducen inmediatamente en la preocupación por la situación del cansancio organizativo que están atravesando las sesenta y cuatro comunidades indígenas de la Parroquia de Columbe, situadas a 50 km al Sur de Riobamba, capital de la Provincia de Chimborazo, Ecuador. En efecto, el 13 de diciembre de 2005, el Municipio de Colta convocó a los dirigentes de las comunidades, de las organizaciones y a los representantes de las instituciones que trabajan en Columbe para participar en la elaboración del plan de desarrollo cantonal y el presupuesto participativo para el año 2006. La reunión estaba prevista para las nueve de la mañana. Los organizadores de este evento habían preparado los materiales, el almuerzo, el horario del trabajo. Las radios Colta, Guamote y Buen Sembrador, emisoras más sintonizadas en el sector, pasaron las invitaciones con dos semanas de anterioridad. Llegó el día de esta asamblea; sin embargo, los invitados tardaron en llegar. Por fin sólo a las once de la mañana se dio inicio. Apenas asistieron representantes de

* FLACSO-Ecuador.

diez comunidades. El orden de trabajo se vio alterado, los funcionarios se cansaron de esperar, en consecuencia los resultados no fueron efectivos. A la tarde, entre los pocos asistentes manifestaron sus preocupaciones por la ausencia mayoritaria de las comunidades.

En la reunión de los dirigentes del cabildo realizada el 24 de enero de 2006, se puso en el centro del debate la problemática de la decadencia organizativa al interior de las comunidades. Uno de los dirigentes expresaba:

En los años anteriores no era difícil convocar a la gente. Llamábamos a las reuniones, dejando de lado sus quehaceres venían con gusto. En la minga, todos daban la mano, participaban hombres y mujeres. Cuando las instituciones pedían la colaboración, no pensaban dos veces para colaborar. Pero en estos últimos años, la gente se ve cansada, no asisten a las reuniones, dejan de lado la vida comunitaria y organizativa (dirigente de Rodeo Pamba, 2006).

En los paros de marzo de 2006 organizados por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (COMICH) y la Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Evangélicas de Chimborazo (CONPOCIECH), para rechazar las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) del Gobierno Nacional con su par de los Estados Unidos, pocas fueron las comunidades que acogieron la convocatoria de estas organizaciones. Participaron alrededor de cinco comunidades. Las bases rechazaron las exigencias de los dirigentes:

Las organizaciones y el cabildo han dicho que estamos haciendo paro contra el TLC, pero no entendemos. Muchos de nosotros hemos venido a la carretera porque sino nos cobran quince dólares de multa, amenazan con quitar la luz o cortar el agua. Para nosotros es muy caro. Si no tuviéramos esta multa, ¿qué vamos a pasar sacrificándonos en este frío!

Eran las expresiones más comunes de los participantes. La queja frecuente de los dirigentes de cabildo, de las organizaciones de mujeres, de cooperativas y asociaciones existentes en las comunas es: "La gente no quiere

saber nada. Nos hacen quedar mal con las instituciones. En vano se hacen cursos, se planifican mingas, se consigue la ayuda” (Atupaña, 2006). Esta misma situación es percibida por los funcionarios de la Cruz Roja Ecuatoriana, las Islas de Paz, la Corporación Yachachic, la Fundación Mujer y Familia Andina, organizaciones no gubernamentales que trabajan en esta zona geográfica de Chimborazo, quienes generalmente sostienen, que las instituciones vienen haciendo tanto esfuerzo con la finalidad de ayudar a la organización de las comunidades y al desarrollo campesino.

Las situaciones antes descritas sugieren plantear los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las causas por las que los indígenas de Columbe no desean participar de la vida organizativa? ¿Por qué no responden a las iniciativas de desarrollo presentadas por las organizaciones no gubernamentales que ofrecen el apoyo económico y técnico a fin de erradicar la pobreza? El presente ensayo pretende analizar el cansancio organizativo de las comunidades de Columbe y señalar las implicaciones que tiene en el campo del desarrollo rural.

La experiencia organizativa en Columbe

El cansancio organizativo, el desinterés de los indígenas de Columbe por el trabajo comunitario señalado por los dirigentes y por las instituciones de cooperación, entra en contraste con la experiencia organizativa que históricamente ha tenido esta parroquia. En la memoria de los dirigentes y ancianos de las comunidades permanece el recuerdo vivo de un pasado organizativo glorioso. “¡Antes qué vamos a estar así poquitos, éramos cincuenta, ochenta personas!” es el testimonio de Mariano Yuquilema (dirigente de los años sesenta del siglo pasado y diácono indígena de la Iglesia Católica, 2006), refiriéndose a la asistencia de cinco personas a la planificación anual del trabajo pastoral. Esta opinión es compartida por Manuel Yucaylla (pastor de la Iglesia Evangélica y antiguo dirigente de la Comuna San Bernardo, 2006), quien sostiene: “Cuando se organizaban los cultos, las campañas evangelísticas, en las luchas por la tierra y las mingas asistían muchas personas. No importaba sacrificarse con tal de trabajar por el mejoramiento de la comunidad”. Analizando la historia de esta parroquia

ya en los primeros años del siglo XIX tenemos datos que aluden a la experiencia organizativa en la comuna Pulucate, lugar de procedencia de los indígenas que protagonizaron el levantamiento indígena de 1803 (Moreno, 1985). Los estudios de Carrasco (1993), demuestran que Columbe es la Parroquia de Chimborazo con más número de organizaciones consolidadas que históricamente han protagonizado las luchas por la tierra y la toma de haciendas.

La emergencia de las organizaciones comunitarias y de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) de Columbe está vinculada con la intervención del Estado en el medio rural,¹ el trabajo de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y con la presencia de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) que vieron en las organizaciones a los beneficiarios y potenciales aliados para la ejecución de sus propuestas.

Animados por la FEI y fundamentándose en la Ley de Comunas de 1937, los indígenas huasipungueros² de la hacienda Columbe Grande, en 1948, crearon las comunas de Columbe Grande Lote 1 y 2, Columbe Grande Lote 3 y 4, San Francisco y Columbe Alto. Cuando en 1964 el Gobierno Nacional decretó la aplicación de la Reforma Agraria en el Ecuador, en conexión con los procesos similares de otros países de América Latina,³ los indígenas de otras quince haciendas del sector empezaron a organizarse también por comunidades.⁴ El objetivo principal que permitió la emergencia comunitaria fue alcanzar la tierra y la libertad. En efecto, formando las pequeñas comunidades legalizadas por el Ministerio de Agricultura y Ganadería, se pudieron negociar las tierras con los hacendados, en algunos casos, a través del diálogo, y en otros por medio de

1 Entre las principales políticas estatales en el medio rural estuvieron: la expedición de la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937), la primera Ley de la Reforma Agraria (1964), la segunda Ley de Reforma Agraria (1973), y la promoción del desarrollo rural integral.

2 Indígenas que, en razón de su trabajo, tenían pequeños lotes de terreno dentro de la hacienda.

3 En 1952 el gobierno del MNR decretó la aplicación de la reforma agraria en Bolivia, y en la década de los setenta Perú y Guatemala atravesaron el mismo proceso.

4 Hasta la aplicación de la reforma agraria toda la parroquia de Columbe estaba dividida en las 16 haciendas más grandes de Chimborazo (Llínllin, Columbe Chico, Sabloc, San Rafael, Secao, Lupaxi, Miraflores, San Martín, San Bartolomé, Convalecencia, Zacomoto, Tanquis, Zalarón, Sasapug Hospital, Lupaxi Monjas), sólo Pulucate se registra como comuna libre (Carrasco, 1993: 52).

la “afectación” (Yánez, 1992: 124). Eran los años más difíciles de la lucha indígena. Los dirigentes de ese tiempo, señalan que no podían acceder fácilmente a la tierra. En ciertas ocasiones recibían el rechazo de la misma gente, tal como demuestra el siguiente testimonio:

Quando los patrones veían que estábamos conversando en grupo y si alguien de estas personas era más lista, no dejaban estar libres. Imponían tareas fuertes. A la persona que era más despierta y que no obedecía a los patrones, estos simplemente mandaban sacándoles de la hacienda. Para realizar los trámites de la compra de tierra teníamos que viajar a Quito. Salíamos de noche por el páramo, cambiábamos el poncho para no dejarse reconocer. La gente apoyaba, pero también algunos iban a comunicar al hacendado sobre nuestras intenciones y las acciones de lucha que estábamos realizando (Chicaiza, 2006).

Al final de la década de los setenta, Columbe contaba con quince comunidades y tres asociaciones agrícolas en San Bernardo, Sasapug, Rodeo Pamba y Baldalupaxi, que adquirieron la capacidad organizativa y de gestión ante las autoridades estatales, apoyaron a otros huasipungueros de las haciendas de Llinllin y Miraflores para tomar posesión de la tierra y fundar nuevas comunidades.

La segunda reforma agraria de 1973 posibilitó la creación de más comunidades y el nacimiento de la Unión de Asociaciones de Agricultores de Columbe (UNASAC),⁵ primera Organización de Segundo Grado (OSG) en la Provincia que impulsó el trabajo organizativo en pos de la libertad y de la tierra, no sólo en la Parroquia Columbe sino en otras parroquias de Chimborazo. Al respecto, el dirigente Francisco Coro sostiene:

Nuestra solidaridad en la lucha por la tierra y la libertad no se quedó a nivel de las comunidades que participaban en UNASAC sino que se extendió a otras comunidades de Columbe, a las comunidades de San Juan y otras parroquias. Compañeros de otras zonas venían donde nosotros a conocer la experiencia de organización que teníamos y solicitaban nuestro respaldo (Coro, 2005).

5 Organización de corte clasista promovida por la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC).

UNASAC, aglutinó a dieciséis comunidades del sector, promovió la afectación, la compra y la legalización de las tierras. Una vez resuelto el problema de la tierra, impulsó la consolidación comunitaria capacitando a los dirigentes, promoviendo cursos de formación en los temas de salud, de educación, gestionando los proyectos de desarrollo ante el Estado ecuatoriano y las instituciones de la provincia, entre ellas la prefectura y el Consejo Municipal de Colta.

Los años setenta del siglo pasado se caracterizaron por ser el tiempo de la bonanza petrolera en el Ecuador. Esto permitió que el Estado se convirtiera en el actor principal de la promoción del desarrollo rural, vinculándose al espíritu de instauración de los proyectos de desarrollo en América Latina que se contraponían a los planteamientos de desarrollo promovidos desde los Estados Unidos. A lo largo y ancho de la región se hablaba de la necesidad del desarrollo del medio rural a fin de incorporar a los campesinos a la vida urbana y acelerar los procesos de industrialización, aplicando, así, las propuestas de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que básicamente cuestionaba la relación comercial entre el centro y la periferia, el fenómeno de la inflación y proponía el proceso de industrialización a partir de la sustitución de las importaciones (Kay, 2001: 347).

Durante los años ochenta, el apogeo de los ideales del desarrollo llegó también a Columbe a través del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA; Carrasco, 1993: 52), proyecto de desarrollo del gobierno ecuatoriano gestionado por los dirigentes de las comunidades. Para esta época apareció en América Latina un nuevo enfoque del desarrollo, conocido como el “Desarrollo Rural Integral” (DRI), que a más de enfatizar en el desarrollo agropecuario, la implementación de obras de infraestructura –dotación de agua potable, construcción de escuelas, casas comunales, centros de salud, centros artesanales, centros de acopio, queserías comunitarias–, se sostenía en la necesidad de promover y de apoyar a las organizaciones campesinas.

La propuesta de FODERUMA fue acogida ampliamente por las comunidades de Columbe. Con el apoyo técnico y económico de esta institución se crearon bancos comunitarios, tiendas, chancheras, queserías, criaderos de cuyes, se construyeron casas comunales, se promovió la ex-

plotación del ganado bovino, se compraron y legalizaron las tierras. En el centro parroquial, se organizaron cursos de capacitación para líderes, promotores de salud y educación. Al trabajo de FODERUMA se unió la presencia del Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias (IEOS), institución estatal que promovió la construcción del sistema de agua potable y de letrinización.

A finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa, desde el trabajo de pastoral de la Iglesia de Riobamba se fundó el Movimiento Pastoral Indígena Monseñor Proaño, organización del carácter religioso formada por treinta comunidades. Además de los objetivos propios de evangelización, los agentes de la pastoral incorporaron las propuestas de desarrollo por medio de la formación de grupos de mujeres –en el centro parroquial se creó la organización de mujeres Pan de Todos–, la creación de tiendas comunitarias y la entrega de becas para los estudiantes.

En los primeros años de la década de los noventa, apareció otra propuesta de desarrollo de parte del gobierno nacional a través del Proyecto UNICEF–Proandes, que buscaba mejorar la calidad de vida de los habitantes del sector, apoyando al fortalecimiento organizativo, construyendo las obras de mejoramiento del sistema de agua potable, la dotación de nuevas letrinas, programas de guarderías infantiles. Motivados por el apoyo de UNICEF–Proandes, algunos miembros del movimiento pastoral indígena Monseñor Proaño crearon la Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Columbe (UCOIC) que llegó a constituirse en el ente organizativo encargado de promocionar y de vigilar la ejecución de los proyectos en las comunidades.

Al finalizar el periodo entre los noventa e inicios del tercer milenio, aparecieron nuevas ofertas de desarrollo promovidas por el gobierno y el Banco Mundial como parte de la renegociación de la deuda externa ecuatoriana por medio del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). Esta institución gubernamental de desarrollo enfatizó en el discurso de fortalecimiento del capital humano como condición básica para la concreción de los proyectos de desarrollo. En relación con las comunidades indígenas, se consideró que este capital humano estaba constituido por las OSG, por cuanto estas entidades están conformadas por varias organizaciones de base, y conocen de cerca las ne-

cesidades de la población. Entre los requisitos solicitados por esta institución fue que los interesados formen parte de una OSG (Bretón, 2001). Esto permitió la emergencia de varias organizaciones de segundo grado en toda la parroquia; así en el año 2000 se registraron siete OSG: UNASAC, UCOIC, Organización para el Desarrollo Integral del Pueblo de Columbe, Corporación de Comunidades Indígenas de Desarrollo de Columbe, Asociación de las Comunas de San Martín, Asociación de Arte y Cultura de Columbe,⁶ cada una disputando el control financiero y creando redes clientelares con las bases. Esta situación permitió el fraccionamiento de UNASAC y UCOIC, organizaciones consolidadas en décadas anteriores. Motivadas por la ayuda económica proporcionada por las ONGD y el gobierno, varias comunidades que en el pasado aglutinaban tres o cuatro sectores fueron reemplazadas por la creación de nuevas comunidades que en algunos casos están conformadas por veinte o quince familias que demandan más proyectos.

Las ONGD que operan en Columbe

A partir de 2000, las comunas de Columbe recibieron la intervención de las siguientes ONGD: Islas de Paz, Cruz Roja Ecuatoriana, Corporación Yachachic, Fundación Brethren y Unida, Fundación Mujer y Familia Andina, Compasión Internacional, Fundación ERPE, entre otras, preocupadas por “erradicar la pobreza del sector”; criterios que son compartidos por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que desde 2002 viene trabajando con las organizaciones de mujeres del sector Cintaguzo, Pulucate Alto y Lupaxi Convalecencia.⁷

El propósito de “erradicar la pobreza” obedece de alguna manera a los Objetivos del Milenio de las Naciones Unidas, y ha servido de eslogan para atraer la atención de los donantes y del Banco Mundial. La lucha contra la pobreza ha motivado la presencia de varias organizaciones de cooperación. ¿Cómo se explica la presencia excesiva de ONGD en Co-

6 Organizaciones registradas por la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, 2000.

7 PNUD (2007). *Proyecto de recuperación de las variedades agrícolas*. Ecuador.

lumbe? Bretón, en su obra *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes Ecuatorianos*, sostiene que “la pobreza es el elemento primordial que induce a los agentes externos de desarrollo (identificados en este trabajo mayoritariamente con las ONGD) para concentrar sus inversiones sobre el medio rural andino en unas áreas y no en otras. Las regiones priorizadas, sobre las que se concentran el grueso de sus actuaciones, son aquellas habitadas por contingentes más numerosos de la población indígena” (Bretón, 2001: 150). El criterio de Bretón coincide con la realidad de Columbe, sector de población mayoritariamente indígena.⁸

A partir de 2002, las ONGD cambiaron las estrategias de intervención, y ya no negociaron con las OSG del sector, tal como antes había hecho el PRODEPINE. Por este motivo, las OSG perdieron protagonismo, dejando de lado el antiguo rol de la “creciente capacidad de centralizar los recursos provenientes tanto del Estado como de las ONG” (Ramón, 1992). Las explicaciones de esta decisión estarían en que las OSG se han politizado, patrocinan sólo a los dirigentes, los trámites de los proyectos demoran, los beneficiarios directos son las personas y organizaciones afines a las OSG, los resultados que tiene PRODEPINE no son exitosos. Esto trajo como consecuencia el fraccionamiento, el debilitamiento de las organizaciones, la desaparición de UCOIC y la emergencia de nuevas organizaciones en un número de dos a cuatro en una misma comunidad.

Analizando las peticiones de ayuda expuestas por las ONGD a las instituciones financieras, se puede constatar cómo presentan un discurso divergente a la realidad propia de las comunidades,⁹ cuando estigmatizan a los habitantes como “pobres, explotados por más de 500 años, sin tierras, con un alto porcentaje de desnutrición infantil, marginados”,¹⁰ que “no saben alimentar a sus hijos, se alimentan de carbohidratos, los alimentos

8 16 370 habitantes según los datos del censo del 2001, de los cuales apenas el 5 por ciento son mestizos.

9 En el diseño del “Proyecto de Promoción de Prácticas Clave en la Parroquia de Columbe”, realizado por la Cruz Roja, se altera el número de comunidades de 64 (número real) a 80, y se involucra a actores que desconocen del asunto, como es el caso de los agentes de pastoral que trabajan en esta zona. Documento electrónico disponible en: <http://www.proyectos-locales/htm>.

10 Análisis de la realidad presentado por las Islas de Paz (2007). Documento electrónico disponible en: http://www.mmrree.gov.ec/ineci/ongs/ongs_belgica.asp.

de contenido proteico venden en la ciudad a cambio de harinas y fideos [...] los indiecitos no saben cómo vivir...” (En opinión de un funcionario de las Islas de Paz). Estas afirmaciones llevan a ver como está implícita la idea de ver a los otros en condiciones de inferioridad y de miseria, realidades a las que estas agencias de cooperación sienten la necesidad de transformar, utilizando el poder “redentor” que tiene el desarrollo. Ante la mirada compasiva de los cooperantes y gestores de la salvación secular de “los pobres”, los indígenas siguen siendo considerados incapaces de promover su propio proceso de desarrollo, menesterosos de la tutela del más fuerte; así el antiguo rol de protección que tenía el patrón de la hacienda y el tinterillo del pueblo han sido desplazadas a las ONGD que operan en la zona. En la actualidad los discursos construidos entorno al “enfoque de género, la apuesta por la descentralización, el empoderamiento de las base, se ha convertido en la señal de identidad más remarcable de esta suerte de desarrollo alternativo” (Bretón, 2001: 78) que legitima la presencia de las ONGD en el mundo rural.

Factores que influyen en el cansancio organizativo de las comunas de Columbe

Si bien es cierto que el cansancio organizativo por el que atraviesan las comunas de Columbe está relacionado con la sobreoferta de ayudas económicas de las ONGD y el consecuente fraccionamiento y declive de las organizaciones,¹¹ tanto de base como de segundo grado, tiene otras explicaciones. A pesar de las “buenas intenciones” de las ONGD en el campo del desarrollo rural, varias de las iniciativas de desarrollo no son comprendidas por los beneficiarios. Las planificaciones y métodos evaluativos responden a las aspiraciones de los actores cooperantes, los proyectos no tienen el estudio previo sobre la realidad de la zona, los lineamientos de acción son diseñados por los técnicos y se priorizan hacia las áreas del desarrollo agropecuario, sin tener en cuenta los cambios sociales y econó-

11 Esta realidad expresa el contraste con los objetivos de la ONGD que buscan “fortalecer la organización”.

micos que se han dado en estos últimos tiempos en que la economía campesina no depende directamente de la agricultura y de la ganadería sino del comercio y de la migración (Kay, 2001). Claro está que algunas ONGD tratan de mitigar este problema contratando al personal de las comunidades. Lo raro es que estos técnicos en su mayoría no han concluido al menos el bachillerato y no ocupan altos cargos de responsabilidad. No es que las comunas carezcan de personas con estudios secundarios y superiores. En estos años han aumentado el número de bachilleres técnicos y existe la presencia de un número considerable de profesionales indígenas que han egresado de las universidades.¹² Las razones de esta práctica no se han determinado todavía, probablemente puede ser que estas entidades temen ser cuestionadas.

Al desconocimiento de los planes de desarrollo de las ONGD se une también la ausencia de la rendición de cuentas en cuanto a los alcances y costos de la operación. Con exactitud, los beneficiarios no conocen las fuentes de donde provienen el financiamiento y el monto designado para cada obra. Quizás los dirigentes conocen estas fuentes, pero su interés fundamental es contar con las obras que beneficien a sus representados, aunque en algunos casos los recursos de cooperación de los agentes externos terminan dando ventajas personales a los responsables directos de la gestión. Lo cual lleva a la pérdida de credibilidad de frente a las comunidades.

Más allá de los planes de desarrollo extraños al mundo andino, se constata que otro de los factores influyentes en el cansancio organizativo es el resultado insuficiente de los proyectos. En el inicio existe mucha expectativa, pero las promesas de días mejores no se cumplen. La posibilidad de alcanzar el anhelado desarrollo se agota. La tienda comunitaria, la chanchera, la crianza de los cuyes, el molino, los créditos, no son tan rentables como se creía. En caso de alcanzar la producción suficiente para cubrir las demandas comunitarias, en el mercado se encuentra el obstáculo de sobreproducción y de precios bajos. Generalmente, a la hora de emprender los proyectos agropecuarios no hay un estudio del mercado.

12 En relación a otras parroquias, Columbe cuenta con muchos indígenas profesionales que ofrecen sus servicios en las escuelas y colegios del mismo sector y de otras partes de la provincia.

Las comunidades mejoran de algún modo la alimentación pero no pueden comercializar sus productos. La consecuencia de esta situación es el abandono inmediato de estas iniciativas del desarrollo.

Muchas iniciativas de desarrollo en el sector se han frustrado. La prueba de esta situación es la desaparición de la organización de mujeres “El Pan de Todos” del centro parroquial de Columbe, fundada en los años noventa del siglo pasado. Esta organización estaba conformada por todas las mujeres mestizas y algunas mujeres indígenas del lugar. Entre los objetivos que perseguían estaban: combatir la pobreza, detener la migración, crear fuentes de trabajo, levantar la autoestima de las mujeres. Con el apoyo económico de UNICEF-Proandes, y en parte con los fondos provenientes desde Europa, gestionados por la Iglesia Católica construyeron el molino, el centro de acopio, la tienda comunitaria, la panadería, establecieron los intercambios comerciales con *Maquita Cushunchic* (MCCH) del Fondo *Populorum Progressio* (FEPP). Después de tres años de funcionamiento, la organización y las iniciativas de desarrollo fracasaron. Entre las razones que explican la decadencia de esta organización está la desconfianza de los esposos en la gestión de las mujeres y las desventajas de trabajar en comunidad, tal como demuestra el siguiente testimonio:

No contábamos con el apoyo de los maridos, a cada rato querían interponerse, desconfiaban de nuestras capacidades. Faltó más confianza de parte nuestra. Cuando eran buenas las ventas nos animábamos, pero cuando había pérdidas simplemente algunas compañeras se retiraban, no querían volver más, vieron que era mejor trabajar solas. Sí teníamos ganancias, pero como eran para muchas no resultaba nada. No se daban cuenta de cuánto se ganaba (Guamán, 2007).

No solo se desintegró la organización, sino que también abandonaron las instalaciones del molino, se cerró la tienda comunitaria y la panadería. Parte de la maquinaria del molino y el centro de acopio fueron ocupados por los esposos de las mujeres dirigentes de la organización, sin que las demás socias tuvieran opción al reclamo.

Aunque existen las propuestas de desarrollo de las ONGD para resolver las necesidades de las comunidades, las soluciones se dan parcialmente. Este es el caso de la Cruz Roja Ecuatoriana que lleva a ejecución el pro-

yecto de “Cajas de Ahorro y Crédito, y fortalecimiento para la gestión comunitaria en las comunidades campesinas de Columbe y Gatazo” financiado por el gobierno de las Islas Baleares (España). Este proyecto tiene dos etapas. La primera etapa funcionó entre enero de 2005 a diciembre de 2006, con un monto de 789 466.44 euros y la segunda etapa entró en operación en enero de 2007 y concluirá a finales del año 2008. El monto total correspondiente a la segunda etapa es de 977 831.25 euros. Con este proyecto, la Cruz Roja Ecuatoriana, en términos generales, busca “la disminución de las vulnerabilidades de las poblaciones de Columbe y Gatazo, con especial atención a las mujeres, mediante capacitación y acompañamiento técnico, para lograr una mejor integración de las comunidades en la economía local, mejorando así sus niveles de vida”. A nivel específico, propone “apoyar el desarrollo de la eficiencia agropecuaria, artesanal y de servicios mediante la implantación de un sistema financiero alternativo para mujeres de las comunidades, junto con el fortalecimiento cultural y de salud comunitario”.¹³ La condición necesaria para que las mujeres puedan solicitar el préstamo que otorga la Cruz Roja es que estén organizadas dentro de las respectivas comunidades a las que pertenecen. De este modo se garantiza que en caso de que la beneficiaria del crédito no pueda pagar, el pago sea realizado por la organización. Las mujeres organizadas, pueden solicitar el préstamo de 400 dólares para las actividades agrícolas y para la ganadería, el comercio y el fortalecimiento de las microempresas tienen el monto máximo de 300 dólares. Estos préstamos tiene el interés de 6 por ciento anual y 6 por ciento adicional para el fortalecimiento del fondo del proyecto. A cambio las mujeres tienen los servicios gratuitos de salud comunitaria, reciben las semillas mejoradas,¹⁴ la capacitación y formación de líderes, los cursos de nutrición y la atención infantil. Realizando una breve evaluación de este proyecto, la dirigente de la comuna San Martín, sostiene:

13 Cruz Roja Ecuatoriana (2007). “Cajas Comunitarias de Mujeres de Columbe y Gatazo”. Documento electrónico disponible en: <http://www.manacormanacor.com/pdf-solidaritat/>.

14 Diario *Los Andes*. “Cruz Roja entregó semillas a las familias de las comunidades de Columbe”. 11.12.06.

No niego que hay la posibilidad de tener rápido los préstamos de la Cruz Roja. Basta avisar a la presidenta, ella va a la oficina y tramita rápido. En otros bancos y cooperativas toca buscar a los garantes, volver al día siguiente. Pero estoy un poco molesta. Lllaman a cada rato a los talleres, hay cursos casi con frecuencia. No queda el tiempo para la familia, el trabajo de los terrenos, el cuidado de los animales. Además, ¿qué son 300 o 400 dólares? Casi se sale perdiendo (dirigente de San Martín, 2007).

Este testimonio, revela que, si bien es cierto que las mujeres pueden acceder fácilmente a las líneas de crédito con tal de pertenecer a la organización de mujeres de su comunidad, no obstante el trabajo con las cajas comunitarias de crédito no resuelve sus problemas, sino que más bien promueve la multiplicación de las labores: el hogar, el cultivo de la tierra, el cuidado de los animales, las mingas y las reuniones comunitarias. Todo el peso de las responsabilidades cae sobre ellas.

La mayoría de los proyectos diseñados para erradicar la pobreza tienen su radio de acción mientras está en ejecución el proyecto y existe el respectivo financiamiento. Una vez agotada la bonanza económica del mercado de la solidaridad, las cuyeras, las artesanías, los centros de capacitación pasarán a la historia sin haber dejado huellas. Quizás los beneficiarios olvidarán a la institución que les ayudó y buscarán nuevas fuentes de financiamiento para los mismos proyectos. En caso de la Comuna Cashapamba, los moradores construyeron un invernadero con el apoyo del proyecto PRO-DEPINE; pero este proyecto fracasó por la desorganización de la comuna y la escasez de recursos financieros. En pocos meses presentaron el mismo proyecto al Consejo Provincial y a la Pastoral Social de la Diócesis de Riobamba, que ambas instituciones aprobaron sin antes realizar la inspección del lugar. Luego de funcionar por dos años fracasó nuevamente.

En la mayoría de los planes de desarrollo, las ONGD solicitan a las comunidades como contraparte la mano de obra, habitualmente a través de mingas y la participación en los eventos organizados por estas instituciones. Existe la respuesta, pero en el fondo las bases pueden no estar totalmente de acuerdo con los compromisos de sus representantes, aunque terminen trabajando en la minga bajo la represión de la multa, o el temor de ser privados de los servicios de agua y luz. Al respecto, Guaraca sostiene:

Sentimos cansados con tanto trabajo y reuniones, no se consigue nada. Más se va a la minga y a las reuniones, porque si no, dicen que van a cortar el agua y la luz. Los dirigentes en ocasiones no respetan ni la edad de las personas mayores, hay ancianos hombres y mujeres de setenta y cinco o ochenta años que son exigidos a trabajar y a pagar las multas (Guaraca, 2006).

No es extraño ver que en algunas comunidades, como al interior de una misma comunidad, operan dos o tres ONGD, en ciertos casos con el mismo grupo y programa. Este es el caso de la organización de mujeres de la comunidad Gahuijón Alto, que recibe el apoyo financiero de la Fundación Familia y Mujer Andina y de la Cruz Roja Ecuatoriana para el mismo programa de cajas comunitarias. Existen casos de comunas que trabajan al mismo tiempo con las Islas de Paz, la Cruz Roja Ecuatoriana y el Municipio de Colta. Esto demanda multiplicar el tiempo de trabajo y de las reuniones. Con esto, las labores agrícolas y domésticas quedan al margen, lo cual trae dificultades para la economía familiar.

En el caso de los recursos provenientes del Estado y de los gobiernos locales, específicamente del Municipio de Colta, son invertidos en grupos exclusivos, seleccionados en virtud del credo y de la simpatía política. En el presupuesto anual previsto para el año 2007, las comunidades que tienen más obras de infraestructura y con una inversión superior al monto de 10 000 dólares son comunidades identificadas con el movimiento político *Amauta Yuyay*.¹⁵ Este es el caso, por ejemplo de las comunidades del sector Pulucate,¹⁶ poblaciones que en su mayoría forman parte de las iglesias evangélicas y en las elecciones de 2004 dieron el triunfo al alcalde Pedro Curichumbi. Mientras que en las comunidades que no apoyan al movimiento *Amauta Yuyay*, a pesar de contar con una población superior a las comunidades antes mencionadas y con mayor presencia católica, las inversiones son mínimas, tal como demuestran los casos de las comunas San Jacinto de Colluctus (4 500), San Pedro de Rayo Loma (9 000) y

15 Brazo político del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE; Guamán, 2006).

16 El sistema de agua potable de Pulucate Centro, tendrá la inversión de 10 500 dólares; asimismo el sistema de agua Pulucate Colegio contará con el monto de 10 500 dólares. La distancia de una comunidad a otra es de 1 km, aproximadamente.

Yunguilla (7 000).¹⁷ Dentro de los presupuestos establecidos para el año 2007 constan también: la construcción de la casa comunal de Chacabamba Chico con un monto de 9 000 dólares,¹⁸ la terminación del salón auditorio de Colta Monjas Bajo (9 000 dólares), la terminación de salón comunal de San Francisco de Sasapud (10 500 dólares), la construcción de bóvedas en el cementerio de Secao San José (10 500 dólares), la construcción de bóvedas en Miraflores Cachipata (10.500 dólares),¹⁹ el adoquinado vehicular de Majipamba (9 000 dólares).²⁰ Todas estas obras de infraestructura se convierten en templos evangélicos y en obras que favorecen a las organizaciones evangélicas. El caso del adoquinado vehicular de Majipamba, en la práctica es una obra de adoquinamiento de la entrada hacia la sede de CONPOCIECH. En el año 2002 la municipalidad construyó el centro artesanal de la comunidad de la Vaquería, pero el día de la inauguración, este centro fue declarado iglesia evangélica del sector, sin que los demás miembros que no profesan la fe evangélica puedan reclamarles a pesar de que el trabajo fue realizado por toda la comunidad.

Según las consideraciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo,

El Municipio de Colta ha trabajado durante los últimos años entorno al desarrollo del cantón, pero aún existen problemas y se requiere el diseño de una propuesta de desarrollo institucional que mejore el modelo de gestión para lograr mayor eficacia, mejorar los servicios de atención al público y mayor transparencia.²¹

Durante el año 2006, las autoridades municipales emprendieron el trabajo por la educación. Entre los justificativos que presentaron está “el bajo nivel de escolaridad” que tiene la población. Para la concretización de las

17 Para obras prioritarias de agua potable y del centro de salud.

18 La construcción de esta casa comunal, que en realidad es un templo evangélico, inició aproximadamente en el 2004 con el financiamiento de la misma municipalidad.

19 La comuna Miraflores Cachipata no tiene cementerio.

20 Datos tomados del *Plan de Inversiones. Presupuesto año 2007* del Gobierno Municipal de Colta, Dirección Financiera.

21 PNUD (2007). “Fortalecimiento de la gestión local del Municipio de Colta”. Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec/proyectos/00050184.html>.

acciones por la educación, recibieron el aporte económico de 820 000 dólares del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.²² La mayor parte de estos recursos fueron invertidos en la adquisición e instalación de las computadoras en las escuelas, los colegios, las comunidades vinculadas con el movimiento político del alcalde, sin que el analfabetismo y el bajo nivel de escolaridad hayan sido combatidos.

Se cree que en las comunas todo funciona a perfección. En los análisis que se hacen de las comunidades hay un cierto “romanticismo étnico” del que nos habla Andrade (2004), pero la vida cotidiana de las comunas reproduce aún el sistema hacendatario de los años cincuenta, con la diferencia de que los antiguos mayordomos y mayores han sido desplazados por los dirigentes que, en algunos casos, son descendientes de los mayores que tenían el control sobre los huasipungueros. ¿Se puede hablar de desarrollo bajo estas condiciones? Se cree que las iniciativas de desarrollo están orientadas a mejorar las condiciones de vida, pero en el caso de Columbe han provocado conflictos y divisiones entre los miembros de las comunas, las asociaciones y el deterioro de las organizaciones de segundo grado.

En la actualidad, las sedes de las organizaciones UNASAC, Asociación Arte y Cultura de Columbe y algunas casas comunales están en ruinas, llevan al recuerdo de un pasado organizativo glorioso y al mismo tiempo son pruebas de un desarrollo fracasado y excluyente. El portero de la hacienda San José, convertido en la central de UNASAC, sostiene: “De veces en cuando (*sic.*) vengo a abrir las puertas de esta casa para no olvidar las luchas que teníamos antes, la gente que había antes. Hoy la casa esta vacía; no sé si volveremos a estar unidos nuevamente” (Chacaguasay, 2006).

El propósito de este trabajo no es presentar un manifiesto contrario a las opciones y operaciones del gobierno municipal de Colta y de las ONGD que trabajan en la zona de Columbe; lo que se intenta es señalar cómo ciertos proyectos de desarrollo no funcionan y cómo esto ha conducido a la fragmentación y debilitamiento crecientes de las organizaciones del sector. Al mismo tiempo, propone la necesidad de suscitar la reflexión en pos del fortalecimiento de las organizaciones. A futuro, no se sabe con exactitud cuáles serán las pautas orientativas a seguir en el trabajo del

22 PNUD (2007): pp. 1-2.

desarrollo. Probablemente las ONGD deberían dejar la zona por un tiempo, permitiendo que los indígenas y sus organizaciones lleven adelante sus planes de desarrollo, su lengua, su cultura, su destino (Almeida, 1992: 304). Claro está que el mundo contemporáneo, caracterizado por la globalización, exige la apertura necesaria a otras culturas y propuestas, pero el valorar su propio modo de ser y de actuar permitirá embarcarse con optimismo hacia el futuro. Solo ellos son capaces de descubrir sus propias necesidades y aspiraciones profundas. La cooperación de los agentes externos solo puede ser un estímulo en la ejecución de metas propiamente diseñados por los indígenas del sector.

Existen en las comunidades casos de compañeros que no participan de la vida comunitaria, y están al margen de las ONGD; sin embargo, han alcanzado a mejorar sus condiciones de vida, tienen sus terrenos y negocios, son orgullosos de haber enfrentado la crisis económica de los últimos años con su propio esfuerzo. Me refiero a los indígenas de Cacha, las comunidades de San Andrés, San Isidro y Pungalá, que no han recibido la intervención masiva de las ONGD, mantienen su fuerza organizativa, y, de cierto modo, han resuelto los problemas de la pobreza. A esto se une el testimonio del cantante indígena Ángel Guaraca, quien durante la entrevista transmitida por la Radio Andina de la Ciudad de Riobamba, el 28 de julio del presente año, sostenía:

El éxito como cantautor debo a mi propio esfuerzo, a la confianza en las capacidades propias de mi comunidad. No he recibido un centavo de los políticos ni de ayudas extranjeras. Pienso que las ayudas económicas empobrecen más a la gente. Creo que los indígenas no podemos seguir mendigándoles a nadie. Cuando escucho que otros compañeros trabajan con los proyectos me da vergüenza. Cuántas veces me han propuesto que entre a un proyecto o que sea político, pero he rechazado inmediatamente (Guaraca, 28.09.07).

Los ejemplos antes citados permiten ver que sí es posible proponer un plan de desarrollo propio de las comunidades. La práctica cotidiana nos ha mostrado que los trabajos más efectivos son aquellos que han costado sacrificios a las mismas comunidades.

Pienso que es menester colocar en debate los planes de desarrollos orientados al desarrollo económico. Los problemas de las comunidades indígenas no solo tienen que ver con la economía, también hay otras demandas. La economía por sí sola no responde, ni es capaz de permitir la superación de los conflictos comunitarios. Más allá de los proyectos hay otros elementos simbólicos que en realidad fortalecen a la organización y a la vivencia comunitaria.

Referencias

- Almeida, Liliana (1992). “El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes”, en *Indios*. Quito: Abya-Yala.
- Andrade, Susana (2004). *Protestantismo Indígena. Procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala / IFEA / FLACSO-Ecuador.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes Ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- _____ (2001b). “Desarrollo Rural y Demandas Étnicas en América Latina. Reflexiones desde la experiencia de los andes del Ecuador”, en *El Mundo Rural en la Era de la Globalización. Incertidumbre y Potencialidades*. Lleida-España: Universitat de Lleida.
- Carrasco, Hernán (1993). “Democratización de los Poderes Locales”, en *Sismo Étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.
- Guamán, Julián (2004). *FEINE. La organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional.
- Moreno, Segundo (1985). *Subelevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Kay, Cristóbal (2001). “Los Paradigmas del Desarrollo Rural en América Latina”, en *El Mundo Rural en la Era de la Globalización. Incertidumbre y Potencialidades*. Lleida-España: Universitat de Lleida.
- Ramón, Galo (1992). *Actores de una Década Ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.

- Yáñez, Francisco (1992). *Monografía de la Parroquia de Columbe*. Quito: Abya-Yala.
- Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo (2000). *Organizaciones de segundo grado filiales a COMICH*. Riobamba.
- Cruz Roja Ecuatoriana (2006). “Promoción de prácticas clave en la Parroquia de Columbe”. Documento electrónico disponible en: <http://www.proyectos-locales/htm>. Consultado el 09.06.07.
- _____ (2007). “Cajas Comunitarias de Mujeres de Columbe y Gatazo”. Documento electrónico disponible en <http://www.manacormanacor.com/pdf-solidaritat/>. Consultado el 09.06.07.
- Fundación Brethren Unida (2005). *Proyecto de Agricultura y Conservación de Suelos*. Columbe.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2001). *Censo de la Población y Vivienda*. Documento electrónico disponible en: <http://www.inec.org.ec>. Consultado el 20.12.06.
- Diario *Los Andes* (2006). “Cruz Roja entregó semillas a las familias de las comunidades de Columbe”. 11.12.
- Gobierno Municipal de Colta (2001). *Plan de Vida y Equidad*. Colta: Mujer y Familia Andina / Fondo para la Igualdad de Género / ACIDI – Canadá.
- _____ (2007). *Plan de Inversiones Presupuesto año 2007 del Gobierno Municipal de Colta*. Dirección Financiera.
- Instituto Ecuatoriano de Cooperación Internacional (2007). *Organización no gubernamental País de Origen Bélgica*. Documento electrónico disponible en: http://www.mmrree.gov.ec/ineci/ongs/ongs_belgica.asp. Consultado el 04.08.07.
- PNUD (2007). *Recuperación de las Variedades Agrícolas, Ecuador*. Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec/proyectos/>. Consultado el 20.08.07.
- _____ (2007). *Fortalecimiento de la Gestión Local del Municipio de Colta*. Documento electrónico disponible en: <http://www.pnud.org.ec/proyectos/00050184.html>. Consultado el 20.08.07.

Entrevistas

- Atupaña, Manuel. Entrevistado por el autor, 20.03.06, Columbe.
- Coro, Francisco. Entrevistado por el autor, 15.02.2005, Baldalupaxi.
- Chacaguasay, Baltasar. Entrevistado por el autor, 06.04.06, Columbe Centro.
- Chicaiza, Manuel. Entrevistado por el autor, 14.04.06, San Francisco.
- Chucuri, José Manuel. Entrevistado por el autor, 13.07.07.
- Dirigente de la Comunidad. Entrevistado por el autor, 04.08.06, Miraflores Cochaloma.
- Dirigente de la organización de mujeres. Entrevistada por el autor, 31.05.07. San Martín.
- Guamán, Lasteña. Entrevistada por el autor, 20.06.07, Columbe.
- Guaraca, Ángel. Entrevistado por Radio Andina, 28.07.07.
- Guaraca, Julián. Entrevistado por el autor, 18.05.06, Columbe Grande.
- Yucailla, Manuel. Entrevistado por el Autor, 20.05.06, San Bernardo.
- Yuquilema, Mariano. Entrevistado por el autor, 14.01.06. Troje Chico.

Parte III
**Las ambigüedades de la
educación intercultural**

La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia¹

Michael A. Uzendoski*

Introducción

En la obra *El Rincón de las Cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*, Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2006) muestran que el mundo andino posee sus propias tradiciones históricas de escritura, que son malinterpretadas y reprimidas por un sistema de dominación textual basado en la escritura alfabética. Además, otro estudio detallado por Tim Ingold (2007), acerca de la historia de la escritura, ha mostrado los cambios sociales que ha traído la palabra impresa, la cual, vista desde la lógica social del capitalismo y el nacionalismo, divorció la escritura del cuerpo humano y de la creación de lugares. Ambos trabajos muestran que la escritura abarca más de lo que se pensó anteriormente, y que las culturas

1 Agradecimientos: El trabajo de campo en que se basa este estudio se desarrolló durante más de treinta meses entre los años 1994 y 2007. El proyecto fue apoyado por la Comisión Fulbright (1994), la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe de Napo (1996-1997), y Pew Charitable Trusts (1996-1997). Desde entonces he regresado a Napo muchas veces (2000, 2001, 2002, 2004, 2005, 2006, 2007). Mis actividades en 2001 fueron apoyadas por La Universidad Estatal de Florida (FSU) y en el 2002 por la Comisión Fulbright y FLACSO. Primero, agradezco a Verna Grefa, narradora del cuento, quien me ha enseñado muchas cosas y quien me ha ayudado bastante en mi trabajo: *ashka pagarachu / yupaychani*. Le agradezco también a mi esposa, Edith Felicia Calapucha, quien me ayudó con la traducción del cuento del kichwa al español, y a toda la gente kichwa del Alto Napo y Tena. Le agradezco mucho a Gonzalo Gallardo, estudiante Peruano en la FSU, y al poeta Juan Carlos Galeano, quienes me ayudaron con el español académico. Cualquier error en este trabajo corre bajo mi responsabilidad.

* Universidad Estatal de Florida.

comúnmente llamadas “orales” poseen formas complejas de atribuir significados (Hill & Mignolo, 1994; Derrida, 1967; Cruikshank, 2005; Sá, 2004). En efecto, los humanos desde el inicio de la historia han creado inscripciones. Un buen ejemplo de cómo la inscripción interactúa con la voz es el sistema incaico de escritura en cordones o los *khipus* (Arnold & Yapita, 2006; Salomón, 2004). A pesar de que las culturas amazónicas habitan en un mundo rico en inscripciones, no se ha teorizado acerca de estas culturas desde la perspectiva teórica de “escritura”, debido a que usualmente han sido consideradas solamente “orales”.

Usando la lengua *kichwa* de Napo como ejemplo, quiero demostrar que el habla kichwa enfatiza no sólo la voz sino también textos que enlazan la voz con imágenes inscritas. Voy a enfocarme en los significados de los petroglifos y los cuentos. Este complejo semiótico, como trato de revelar, cuestiona la frontera entre la oralidad y la escritura. Representa un modo de inscripción fenomenológico reprimido por la educación oficial y la alfabetización del idioma kichwa.

La paradoja de la educación bilingüe intercultural

Aquí se encuentra lo que llamo la paradoja de la educación bilingüe intercultural: a pesar de que busca fortalecer la identidad indígena y el lenguaje kichwa, en la práctica el enfoque ha sido unificar y estandarizar el lenguaje mediante la escritura alfabética (Haboud, 2004). Esto ha causado un rechazo de la textualidad y dinámicas vocales del kichwa del Napo en la forma como fueron transmitidas por los antepasados. En lugar de permitir que el kichwa habite bajo su propio espacio de textualidad –para el cual la voz es crucial–, está siendo forzado en el molde de un idioma europeo definido por la letra impresa. Este molde está conectado con el poder del Estado y la lógica social del nacionalismo y desarrollo.

Además, el kichwa unificado, incluso luego de muchos años de programas en el Oriente, es aún considerado como alienante para los jóvenes (Uzendoski, 2005c). Por esta razón, en la práctica muy pocas personas hablan o utilizan esa lengua fuera de la escuela (Haboud, 2004). En las palabras de muchos lugareños, el kichwa unificado es considerado

mana ñucanchi shimichu, es decir “no nuestra lengua”; solo el kichwa del Napo propio está valorado como *ñucanchi shimi*, “nuestra lengua”, porque “suena bonito”. La gente se queja de que el kichwa unificado es una lengua impuesta por razones políticas, específicamente, por la dominación de la sierra sobre el oriente (Uzendoski, 2005c). Una educación integral debe, en primer lugar, fortalecer a los niños en su propio ambiente, idioma y geografía. Debe consolidar la expresión fluida en su lenguaje local y dentro de sus propias tradiciones literarias. Un niño no va a tener las competencias más básicas del lenguaje y de la cultura si no está arraigado en su propio mundo. Después de llegar a este punto, una cuestión de competencia oral y literaria, tendrá sentido entonces el concepto de interculturalidad y la necesidad de escribir y leer el kichwa en una forma unificada.²

La perspectiva de este capítulo ha sido influida por los ancianos que narran cuentos y crean música, personas con quienes he trabajado más de trece años (Uzendoski, 1999, 2005a, 2005b; Uzendoski, Hertica & Caladucha, 2005). Desde 1994, he grabado más de cien cuentos y ahora estoy escribiendo un libro (en kichwa-español y kichwa-inglés) sobre los cuentos y la textualidad oral Napo Kichwa con mi colaboradora, Edith Calapucha-Tapuy, hablante nativa de kichwa del Napo. También es preocupante que los niños y jóvenes del Napo vayan perdiendo cada día más su dominio del kichwa y que muchos no conozcan su propia literatura, la cual es distinta de las tradiciones literarias de los Andes. Ofrezco este ensayo como una parte más del dialogo sobre la tarea de revitalizar y reivindicar los idiomas y literaturas indígenas en el mundo (Hymes, 2003; Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007).³

2 Muchas investigaciones en sitios diferentes del mundo, por ejemplo, han confirmado que “la mayoría de los programas de educación bilingüe indígena no han frenado la pérdida del lenguaje de la comunidad” (Hinton, 2001: 180).

3 El artículo 13 de la Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas especifica que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos” (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/news.html>).

El paisaje y lenguaje

En la amazonia, los hablantes de kichwa ven la naturaleza como una entidad social con quien hay que tener relaciones. Su cosmovisión y filosofía de vida resulta en patrones del uso del lenguaje que vincula a la gente con el medio ambiente en maneras complejas. Como la lingüista Janis Nuckolls (2000, 2004) y el antropólogo Eduardo Kohn (2005) han demostrado en sus diferentes estudios, los kichwa hablantes de la amazonia a menudo se comunican con seres naturales y espirituales, seres que la gente percibe como las autoridades más legítimas en el entorno amazónico. Los árboles, animales, plantas, y espíritus no solo dan vida, sino que también envían mensajes a los humanos. La gente tiene que percibir, interpretar, y después comunicar a otras personas estos mensajes. En este mundo comunicativo corren estilos ricos en ideófonos (u onomatopeyas) e imágenes creadas por sonidos.

En el caso de una tragedia, por ejemplo, Nuckolls ha observado que una fórmula común es indicar que el evento desafortunado fue señalado por una entidad no humana (un pájaro, el viento, o un silbido). El uso del sonido permite a los hablantes crear “alineaciones con un mundo de vida no humano” (Nuckolls, 2004: 140) porque son los sonidos específicos aquellos que significan la presencia de los seres no humanos.

Greg Urban (1991: 112), un antropólogo lingüístico, ha explorado asuntos de estilo poético tales como aquellos vinculados a la socialidad y corporalidad. Como demuestra Urban, estas complejidades del estilo representan “la forma más pura de la dominación de la cultura sobre los cuerpos humanos”. Los actos de crear sonidos bellos con significados profundos requieren el uso de los órganos del habla, el pecho, la garganta, de formas culturalmente reconocibles –pero estos sonidos no son reproducibles por gentes no expertas–. Más específicamente, podemos hablar del paralelismo, una de las cualidades poéticas del discurso de las culturas nativas de las Américas.

Paralelismo

Paralelismo se puede definir como el principio de crear similitudes y es central a la función poética, o el concepto de equivalencia que ha destacado el famoso semiólogo Jakobson (1960). En el discurso, el paralelismo puede ocurrir en varios niveles: (1) líneas enteras; (2) palabras; (3) categorías gramaticales; (4) signos icónicos; (5) sonidos; y también en (6) intertextualidad. En actos del habla más complejos, corren varias formas del paralelismo dentro de la conciencia en narrar un cuento, y son los paralelismos múltiples aquellos que definen cada acto del habla.

Dentro de la lengua kichwa del Napo, los paralelismos no sólo funcionan con el habla sino también involucran “líneas” que crean textos –imágenes que surgen durante la experiencia de contar y escuchar un cuento–. Estas imágenes corresponden al proceso de la creación de lugares (*place-making*).

La creación de lugares *versus* el espacio

Como ha demostrado Cruikshank (2005), cuando uno está estudiando las tradiciones orales, es útil distinguir entre el espacio y el lugar, una distinción hecha por el filósofo Edward Casey (1993, 1997). El espacio, como estos autores explican, refleja la teoría moderna de la tierra como mapa –se pueden medir y localizar los espacios mediante de las coordenadas cartesianas (Cruikshank, 2005: 67) –. Además, hay varios estudios (Arnold & Yapita, 2006; Derrida, 1976; Ingold, 2007; Casey, 1997; Silverstein, 2000; Hill & Mignolo, 1994; Derrida, 1967; Menezes de Souza, 2002) que han examinado en detalle la relación entre la alfabetización de la escritura, la modernidad y el control del espacio. Todos estos esfuerzos enfatizan que la alfabetización de la escritura, y principalmente la letra impresa, son procesos de la colonización del espacio.

Para entender esta conexión entre la escritura y la colonización del espacio, se necesita entender primero que el Occidente ha desarrollado la escritura en una forma culturalmente relativa. En su libro famoso, *De la Gramatología* (1967), Derrida plantea que la escritura nace con el origen

del lenguaje. Para él, todas las culturas tienen escritura, pero tienen sistemas diferentes. La escritura no es algo físico sino el poder humano para crear significados e inscribirlos en complejas redes de diferencias. Dichas redes incluyen la palabra hablada, y la escritura no es externa a la voz. La escritura se localiza dentro del ser humano e incluye diversas expresiones como los gestos, la pintura, la danza, los deportes, y otras prácticas semióticas.

En el mundo occidental se ha desarrollado una especie de la escritura que ha sido naturalizada y extendida al mundo. De hecho, esta teoría de la escritura está vinculada íntimamente con la historia del colonialismo y la violencia. El libro es el símbolo central de la escritura occidental, y Derrida busca la liberación de dicha violencia regimentada desde los textos; el libro es, en el primer lugar, un instrumento del poder sobre el espacio. Derrida describe el libro como “un supervisor” de sus signos e inscripciones (Derrida, 1967: 18). En una frase radical, se atreve a declarar que “la idea del libro, presentado como una totalidad natural, es profundamente contradictoria con el sentido [según lo entiende el mismo Derrida] de la escritura”. Desde este punto de vista, el libro es central al régimen textual de Occidente.

Siguiendo las observaciones de Derrida, Arnold y Yapita (2006: 187-189) han hecho un análisis detallado sobre el choque de la escritura occidental con las formas indígenas de la textualidad en Bolivia (*khipus*, tejidos, danzas, y otras prácticas tradicionales). Investigando la historia del libro en Bolivia, Arnold y Yapita analizaron un texto clave que dejó el español Antonio de Nebrija (1492), un documento que revela la estrategia española de dominación textual. Como explicó Nebrija, los colonizadores deben enseñar “un idioma estandarizado a los vencidos empezando desde la niñez” (Arnold & Yapita, 2006: 188). Arnold y Yapita demuestran que las ideas dominantes de la lingüística aplicada y las reformas educacionales en América Latina nacieron de dicha visión colonialista del lenguaje (Durstun, 2007).

En otras palabras, el concepto de “espacio” refleja cómo se organiza el poder ahora dentro del mundo moderno. Casey, en sus investigaciones, ubica la entronización del concepto de espacio sobre el concepto del lugar en la filosofía occidental y los procesos históricos medievales y renacentis-

tas. En la época moderna el espacio se ha vuelto dominante y llega a transformar la geografía política. En el espacio, los sitios se tornan significantes por sus cualidades cuantitativas de producción, recursos, mano de obra, población, religiones y otros “datos” que informan el valor del sitio y su posición social en el Estado. Su conexión con otros sitios se da principalmente a través del comercio.

Como escribe Casey: “El triunfo del espacio sobre el lugar es el triunfo del espacio en su extensividad sin límite, su extensión coordinada sobre magnitud intensiva y multiplicidad cualitativa de lugares concretos” (1997: 201). El espacio es lo que permite que la tierra se convierta en propiedad del Estado o de la clase dominante. Estos actores sociales usan los libros, las leyes y el poder de la palabra escrita para controlar la tierra como entidad geográfica-militar. El espacio depende de la palabra escrita, la cual es una supervisora de los términos en que las personas tienen que ocupar los sitios. Así, las herramientas del espacio no permiten que la gente logre arraigarse en un lugar fácilmente.

La creación de lugares, o *place-making* (Cruikshank, 2005; Casey, 1993, 1997) es un proceso diferente de la construcción del espacio. Un lugar se refiere a una cualidad de la experiencia humana y en que el cuerpo y los sentidos forman parte de un hábitat. Hay relaciones enlazadas y socialmente íntimas entre las personas, sus identidades, la ecología, el paisaje y el tiempo (Ingold, 2007; véase Figura 1).⁴ Hay lugares en que existen rastros e inscripciones múltiples que significan estas relaciones humanas con el ambiente; es decir que un lugar es un texto “escrito” por sus habitantes en las formas como ellos crean, por ejemplo, una casa, una chacra, las memorias o los cuentos e historias que definen el paisaje. Casey explica el concepto del lugar y su diferencia con el espacio:

Un sitio no es un lugar. El espacio en el concepto moderno no puede localizar cosas o acontecimientos en un sentido significativo excepto cuando establece claramente las posiciones geométricas y planos como sitios

4 En cambio, como ha mostrado Ingold (2007), la modernidad está caracterizada por círculos –hechos por ingenieros– que contienen gente, vida y cosas. Se conecta los círculos con líneas rectas de transporte. No hay “lugares” en el sentido de creación del lugar, sólo está el espacio abstracto. En esta visión del espacio, la impresión se hace sobresaliente, porque, como gente en las ciudades, las letras son hechas por máquinas.

de una rejilla cartográfica. El lugar, por otra parte, se sitúa y lo hace de maneras ricas y diversas. El lugar ubica las cosas en regiones donde las expresiones dominantes no son geométricas ni cartográficas. Y si esto es verdad, nosotros estamos impulsados a preguntarnos cómo podemos restaurarle al lugar el prestigio de que gozaba en la mitología, en la filosofía helenística y neoplatónica, en los tiempos del pensamiento medieval –y su reconocimiento en las culturas no occidentales–. ¿Cómo, frente a la hegemonía del espacio, podemos volver a descubrir las características especiales no-métricas y virtudes no-localizadas del lugar? (1997: 201).

Una de las virtudes del lugar es dejar que el lenguaje se desarrolle en formas bellas y complejas, creadoras de lazos entre la gente y sus lugares. En vez de localizar la gramática, vocabulario y frases sobre la voz, la voz tiene la libertad de inscribir significados sobre medios muy diversos, como el cuerpo, la tierra, las piedras, el papel, el aire y hasta la imaginación. Lo que Lévi-Strauss, en *El Pensamiento Salvaje* (1968), describió como “estructuras”, se puede interpretar como complejos de inscripción y creación de lugar. Son rastros, textos que no requieren manifestaciones físicas (Derrida, 1976; Casey, 1997).

La textualidad oral y sus formas poéticas

Para mostrar este punto de la creación de lugares doy el ejemplo de un cuento sobre la historia de los petroglifos amazónicos (Porras, 1985) alrededor de Tena que demuestra el uso del paralelismo entre y la voz y la creación del lugar.⁵ Este cuento fue relatado por Verna Grefa en el lugar de Sapo Rumi en 1996. Un anciano de más de 80 años, Verna era uno de los abuelos que conocía bien la historia de las piedras en relación a la mi-

5 En el kichwa de Napo, muchas personas mayores dicen *kwentu* (cuento) o usan el verbo *kwentana* (contar / hablar) cuando van a narrar una historia o conversar. *Rimana* (hablar) o *rimarina* (conversar) son usados también. Hay otros rasgos que se usan en este genero de cuentos: tal es el uso del sufijo verbal *shka* (pretérito, que significa que la información proviene de otra persona) y el uso del *nin* (se dice o dicen) o *nishka* (se dijo). Palabras iniciales como *ñaupa timpu* (en los tiempos antiguos) o *ñaupa timpu kausaibi* (en los tiempos antiguos) indican que el narrador va a contar un cuento o un mito.

tología Napo Kichwa. Él también sabía el sistema tradicional de “escritura oral” y cómo tejer cuentos que destacan los significados inscritos en el paisaje. Como otros sitios conocidos en el paisaje, un petroglifo marca no sólo un espacio sino un *lugar* desde la perspectiva de la mitología amazónica (véase Figuras 2, 3, 4). Los cuentos Napo Kichwa siempre tiene una relación íntima con el paisaje; un cuento se necesita para conectar la voz con las inscripciones humanas y míticas del paisaje. Hay realmente un texto complejo de “camino” detrás de cada cuento.

El lugar y la comunidad de Sapo Rumi, por ejemplo, son conocidos por la piedra que tiene una mitología profunda (véase Figura 2). La piedra se ubica exactamente en la unión de dos ríos, el Yanayacu y Achiyacu. Es uno de los lugares donde se enfrentaron los mellizos (Cuillur y Dusiru) con los jaguares primordiales (para otras versiones de este cuento, véase Uzendoski, 1999; Goldáraz, 2005; Foletti-Castegnaro, 1993; Orr & Hudleson, 1971). La piedra, sin embargo, no sólo representa el pasado sino también el presente y el futuro. Dicen que tiene *kawsay* o energía vital que alimenta a la gente, al río, y al paisaje. Debajo de la piedra hay una ciudad de espíritus, *yaku warmiguna* (mujeres del agua), y *yaku runaguna* (hombres del agua) que proveen pescado y hacen soñar a la gente.

Un día, Verna me relató este cuento. Aquí solo presento las líneas 61-92 para que el lector pueda sentir cómo funciona el paralelismo. Las formas del paralelismo destacadas están representadas en *cursivas*:⁶

6 Al final del ensayo, el lector puede encontrar el cuento completo en kichwa con la traducción española.

	v/A	<i>shina</i> tukukpi chimanda washa achi yaku nishka <i>rinawka</i> nin yana yaku llukshishka punkuy	<i>entonces</i> siendo así después subieron al río achi yaku, <i>se dice</i> a la cabecera del río yana yaku
65	B	chibi shinallara chapasha chishakta <i>chishakta</i> <i>tyanawka</i> nin	allí, lo mismo esperando hasta la tarde hasta la tarde estuvieron, <i>se dice</i>
70	C	puma mana uyarimukpika paykuna intíru rumira sapora <i>pintnawka</i> nin	cuando los pumas no aparecieron ellos en toda la piedra <i>pintaron</i> ranas, <i>se dice</i>
75	D	pintasha pintasha pintasha chishanawka <i>nin</i>	pintando pintando pintando estuvieron hasta la tarde, <i>se dice</i>
80	vi/A	chimandami chay sapo rumi nishka kunakama sirin	de allí esta piedra llamado sapo rumi está asentada hasta hoy
	B	chi kimsa pistu Tena yaku umay ak puma rumi.	estos tres lugares a la cabecera del río Tena la piedra <i>puma rumi</i> .
85	C	Pano puma yaku punkura nikpi sirik puma rumi sirin	Pano en la cabecera del río puma yaku la piedra <i>puma rumi</i> están
90	D	chimanda janakma achi yakuy sapo rumi kunakama sirin mana chingarishka.	<i>de allí</i> mas arriba en el río achi yaku la piedra <i>sapo rumi</i> está asentada hasta hoy no se ha desaparecido.

En este segmento de la historia, el narrador describe cómo los mellizos, al esperar y hacer la trampa para los jaguares come-gente, se fueron al Río Achiyacu. Aprovecharon el tiempo para “pintar” las ranas en la superficie de la piedra grande, que está asentada en la confluencia de los dos ríos (Achiyacu y Yanayacu). El narrador contextualiza al sapo *rumi* en relación

con dos petroglifos más, ambos con el nombre *puma rumi*, por las huellas que dejaron los jaguares come-gente al pisar su superficie. En el macro-nivel, la historia crea un paralelismo entre el paisaje y los mellizos, y también entre la realidad primordial y los contornos del habla humana.

Se puede ver que el narrador utiliza una gramática: palabras de inicio, cambios de tema y citas para crear formas estéticas que funcionan en varios niveles. En la narración, el paralelismo gramatical (el uso de los fines del verbo *-awka* o *-ieron / -aron* principalmente) marca las líneas en combinación con la cita *-nin* (se dice) [63, 69, 73, 77]. Las líneas están señaladas por palabras del inicio *shina* (entonces), *chibi* (allí) y *chimanda* (de allí) [61, 65, 78, 88]. El narrador repite palabras para indicar una acción continua, como por ejemplo en las líneas 67-68 y 74-76 cuando los mellizos están “esperando” (*chishakta, chishakta* = hasta la tarde, hasta la tarde) y “pintando” (*pintasha, pintasha, pintasha*). Las estrofas conclusivas de esta parte de la narrativa enfatizan el paralelismo entre los tres petroglifos [83, 86, 90] con la repetición destacada de los nombres propios *puma rumi, puma rumi, sapo rumi*. Así el narrador evoca la mitología primordial del pueblo tal como está inscrita en las piedras, y en su imaginación.

En este pequeño segmento del habla, Verna manipula gramática, pausas, sonidos y paralelismos para evocar la presencia de los mellizos, y de manera concurrente, el poder primordial del paisaje. Cuando Verna narra, emplea un estilo que se asocia con las voces de los antepasados. Verna terminó su cuento diciendo que los ancianos solían contar historias bellamente (*sumak*). Él afirma que estas formas tradicionales de contar historias son un vínculo con los antepasados (*kallarik timpu rukuguna*) [93-95]. Esta narrativa corta muestra solo algunos de los principios estéticos y metafísicos que animan los discursos del habla kichwa de Napo.

Estos principios demuestran la interrelación de la voz, el paisaje y líneas de parentesco dentro de las prácticas comunicativas. El código visual, el paisaje y las expresiones poéticas del discurso crean una realidad multi-dimensional de los sentidos; una realidad en la cual el lenguaje crea textos. El concepto de “oralidad” distorsiona esta teoría del lenguaje porque trabaja con significados inscritos, como petroglifos, ríos, montañas, imágenes, y rastros sobre el suelo, y los narradores tejen estos textos con sus

voces y gestos. Otro ejemplo de la textualidad del oriente, no mencionado aquí, sería la tradición femenina con trabajos de cerámica practicada por la gente kichwa de Pastaza, estudiado muy cuidadosamente por Norman y Dorotea Whitten (Whitten, 1976, 1985; Whitten & Whitten, 1988, 2007) o el chamanismo, que utiliza las líneas fenomenológicas del tabaco, *ayahuasca*, *wanduk* (floripondio), los sueños y la música para conectar a la gente con textos y realidades primordiales.

Conclusión

Tal como el profesor de literatura inglés, Miles Foley (2002) ha argumentado, existen ideologías occidentales de alfabetización que pueden crear un etnocentrismo en que la escritura alfabética está asumida como superior y más universal que otras formas de inscripción, por ejemplo, el uso de líneas y textos fenomenológicos que hemos discutido aquí.⁷ Los programas de alfabetización pueden progresar con una lógica parecida a los principios de “desarrollo” que forman la base del neocolonialismo cultural. Estos programas crean discursos para “olvidar” y “reprimir” el genio de las prácticas tradicionales de comunicación que definen a las culturas indígenas en el mundo.

La antropología nos ha enseñado que los discursos neocoloniales se basan en la idea de que siempre a una cultura subordinada le hace falta algo; ese algo que sólo puede proporcionar una cultura dominante. El énfasis de la alfabetización en comunidades indígenas puede poner en riesgo el genio de la textualidad oral: por ejemplo, hay un estigma asociado con los abuelos “analfabetos”, de quienes se dice que carecen de educación, aunque lo cierto es que ellos saben más de la vida, del habla kichwa y de la selva que los jóvenes más “educados”. Una alternativa sería integrar el genio de los abuelos a las aulas, practicando con la composición de textos tradicionales, que realmente son obras de arte como poemas orales.

7 Como señala Menezes de Souza, las prácticas orales “no representables en ni mediante la escritura [alfabética] pueden ser invisibles para algunos investigadores... Esta ceguera podría ocultar la percepción de la compleja heterogeneidad cultural que existe en estas culturas, en las que la escritura, tal como la conocemos, se encuentra, en apariencia, ausente” (Menezes de Souza, 2002: 267).

El kichwa unificado tiene muchas ventajas y es una obra importante para las comunidades, pero lo que no integra es la transmisión de las identidades y las formas del habla locales –procesos centrales en la creación de lugares–.⁸ La textualidad oral de los abuelos representa una riqueza de conocimiento y arte que no debe perderse en las comunidades por motivo de la alfabetización que busca asimilar el kichwa bajo los patrones occidentales. Esta supresión de conocimiento tradicional y pérdida de las voces de los antepasados Napo Runa es, a mi modo de ver, una paradoja grande de la educación bilingüe intercultural.

No estoy sugiriendo que debemos abandonar la escritura alfabética ni la unificación del kichwa. Estos son procesos claves para manejar el espacio en el mundo moderno y ofrecen beneficios a los pueblos que quieren crear discursos en géneros alfabéticos. Pero, como he tratado de demostrar aquí, la alfabetización cuenta muy poco en el contexto de la creación de lugares y la textualidad oral, prácticas de la vida cotidiana y experiencia que son fuente de las identidades, culturas e idiomas indígenas del mundo. En mi opinión, sería útil entender mejor los efectos sociales, políticos y lingüísticos que está causando la educación bilingüe intercultural en las comunidades. Desafortunadamente, la magia de la escritura alfabética existe como la vaca sagrada de muchas investigaciones sobre el asunto.

Relacionado con este proyecto, también es necesario investigar y publicar más (en géneros y medios diversos) sobre las literaturas indígenas del Ecuador y del mundo. A pesar de ser un símbolo importante de la identidad, por ejemplo, el kichwa no ha sido apreciado como una lengua con variedad de tradiciones literarias. Hay mucho que ganar si se enfatiza e investiga más sobre las riquezas artísticas y semióticas que tienen los kichwas y otros idiomas nativos.⁹

8 Las formas locales de hablar son como obstáculos para las metas de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador. Por ejemplo, la publicación *Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe MOSEIB*, sostiene que: “El desarrollo de las lenguas indígenas requiere el fortalecimiento de las relaciones intercomunitarias a fin de eliminar las barreras producidas por el aislamiento, situación que se traduce en el mantenimiento de formas de dialectos locales” (<http://www.dineib.edu.ec/publicaciones.htm>). En otras palabras, los dialectos locales tienen que desaparecer frente la unificación y alfabetización del kichwa.

9 Los diferentes dialectos kichwa hablados por los abuelos, por ejemplo, son idiomas muy poéticos, figurativos y literarios, y contienen estos tesoros escondidos que no tienen los idiomas europeos.

Anexo

La historia de los petroglifos de Tena

Presento a continuación el cuento completo *La Historia de los Petroglifos de Tena*. Primero, viene la transcripción kichwa y después la traducción en español. Utilizando las estrategias de la etnopoética desarrolladas por Dell Hymes (1981, 1985, 1992, 1994, 2003) se puede apreciar que el narrador utiliza gramática, palabras de inicio, cambios de tema, y citas para crear formas estéticas que funcionan en varios niveles. Una ventaja de la metodología de Hymes es que deja ver escalas del paralelismo de las líneas, versos, estrofas, escenas, y actas. Los versos son unidades de líneas y las estrofas unidades de versos. Las escenas involucran un cambio de tiempo, lugar, o subjetividad. Los actos son las unidades más grandes de narraciones largas.

1	i/A	ña shinakpi akuichi kwentangák
2		kallarik timpu kawsashka kawsaygunara
3		ñawpa punda kwentana munani
4		puma rumi nishka
5		kawsaymanda
6	B	ñawpa timpu runallara
7		runa ashallara
8		runa apisha mikuk
9		silluyuk
10		runauna kawsanawka nin
11		puma runauna nishka
12	C	payguna
13		karuman
14		runara cazasha mikungák rikpiga
15		paywa mama payllara iñachishka
16		ishki churi chi cuillur nishkauna iñanawka
17		dociru nishka cuillur nishka
18	ii/A	chi maltauna munanawka
19		chi runara llakichik pumaunara wañuchisha
20		chingachingák
21		shinakllayra
22		payguna mana lugarda tukunawka
23	B	shinakpi
24		Tena yaku umay
25		kunagama sirin

26	puma rumi nishka
27	chibimi
28	tuglla rasha chapanawka nin
29	sachamanda
30	puma api tukukpiga
31	wañuchingák
32 iii/A	shinakllayra
33	mana purinawka
34	chi payguna ñawpa purishka ñambira
35	karan rumi pundallay
36	saltasha
37	saltasha
38	pasakunaka nin
39 B	chi rumi punday tuglla rashka sirika nin
40	mana api tukunawkachu nin
41	sabiru asha
42 iv/A	chimanda washa
43	chi dirichullayra
44	pasanawka nin
45	panoma
46	panoma pasasha
47	puma yaku pungu uranikpi
48	kunagama rimanchi chibis puma rumi nishka
49	chibis
50	chapanawka nin
51	shinallara rasha
52 B	chapakpi
53	chi kipa ñambi pambay
54	mana
55	kuti aytanawkazhu nin
56	manzharisha
57	shukta purinawka nin
58	sachara
59	urku iluskunara pasanawka nin
60	mitikusha
61 v/A	shina tukukpi
62	chimanda washa
63	achi yaku nishka rinawka nin
64	yana yaku llukshishka punkuy
65 B	chibi shinallara
66	chapasha
67	chishakta

68	chishakta
69	tyanawka nin
70 C	puma mana uyarimukpika
71	paykuna
72	intiru rumira
73	sapora pintnawka nin
74 D	pintasha
75	pintasha
76	pintasha
77	chishanawka nin
78 vi/A	chimandami
79	chay sapo rumi nishka
80	kunakama sirin
81 B	chi kimsa pistu
82	Tena yaku umay ak
83	Puma rumi
84 C	Pano
85	puma yaku punkura nikpi sirik
86	puma rumi
87	sirin
88 D	chimanda janakma
89	achi yakuy
90	sapo rumi
91	kunakama sirin
92	mana chingarishka
93 vii/A	kay kwentogunara kallarik timpu rukuguna
94	yachakguna
95	sumakta kwentakuna aka
96	chi kwentashka shimira maltauna uyak anchi
97	randi kunan
98	ñuka
99	ñuka ushaskha tupura kwentauni
100	kay kallarik timpu kawsashka
101	kawsaymanda
102 B	chimi kunakama yacharishka
103	shutilla uyarin
104	saporumi nishka
105	puma rumi nishka
106	ishki puma rumi uyarin
107	kunagama

1	i/A	entonces vamos a contar
2		la vida como vivieren en el pasado
3		primero quiero contar
4		de la piedra puma rumi
5		de su vida
6	B	en el pasado la misma gente
7		siendo gente
8		cogía y comía gente
9		con garras
10		vivía tal gente se dice
11		dicho puma-gente
12	C	ellos
13		alejaban
14		para cazar y comer a la gente, mientras
15		su misma madre criaba a los dos
16		hijos llamados cuillur quienes crecieron
17		llamados dociru y cuillur
18	ii/A	esos jóvenes querían
19		exterminar a esos pumas que lastimaban a la gente
20		hacer desaparecer
21		pues
22		ellos no dieron oportunidad
23	B	entonces
24		en la cabecera del río Tena
25		hasta ahora está asentado
26		la piedra puma rumi
27		allí
28		esperaron haciendo trampa, dice
29		de la selva
30		si se atrapaban
31		les mataban
32	iii/A	sin embargo
33		no caminaban por ahí
34		por donde antes era el camino
35		en cada punta de la piedra
36		saltando
37		saltando
38		cruzaban, dice
39	B	allí en la punta de la piedra colocaron la trampa, se dice
40		pero no se dejó atrapar, se dice
41		eran inteligentes

42	iv/A	después
43		allí recto
44		se fueron, se dice
45		al pano
46		pasando al pano
47		más abajo de la cabecera del río puma yaku
48		hasta ahora se habla de la piedra puma rumi
49		allí
50		esperaban se dice
51		haciendo lo mismo
52	B	mientras esperaban
53		en la parte más plano del camino
54		no
55		no pisaron allí otra vez, se dice
56		teniendo miedo
57		caminaron por otro lado, se dice
58		por la selva
59		al filo de las montañas pasaron, se dice
60		escondiendo
61	v/A	cuando sucede eso
62		después
63		subieron al río achi yaku, se dice
64		a la cabecera del río yana yaku
65	B	allí, lo mismo
66		esperando
67		hasta la tarde
68		hasta la tarde
69		estuvieron, se dice
70	C	cuando los pumas no aparecieron
71		ellos
72		en toda la piedra
73		pintaron ranas, se dice
74	D	pintando
75		pintando
76		pintando
77		estuvieron hasta la tarde, se dice
78	vi/A	de allí
79		esta piedra llamado sapo rumi
80		está asentada hasta hoy
81	B	estos tres lugares
82		a la cabecera del río Tena

83	la piedra puma rumi
84 C	Pano
85	en la cabecera del río puma yaku
86	la piedra puma rumi
87	están
88 D	de allí mas arriba
89	en el río achi yaku
90	la piedra sapo rumi
91	hoy está todavía
92	no se ha desaparecido
93 vii/A	estos cuentos los antepasados
94	sabían
95	y los contaban muy bonito
96	estos cuentos los jóvenes escuchábamos
97	pues ahora
98	yo
99	cuento lo que puedo
100	sobre la vivencia del pasado
101	de la vida
102 B	hasta estos momentos se sabe
103	sobre estos nombres famosos
104	hablando de sapo rumi
105	hablando de puma rumi
106	hay dos piedras con nombre puma rumi
107	hasta ahora

Figura 1 - Diferencia de *place-making* con el espacio dentro de la modernidad.
Adaptado de Ingold (2007).

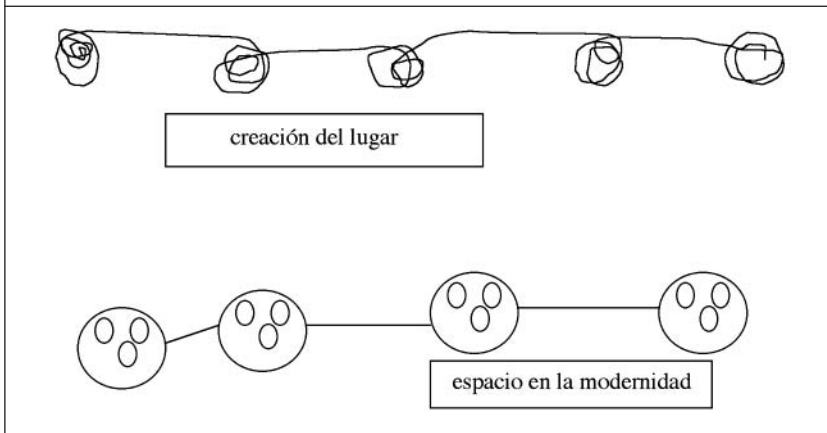


Figura 2 - Petroglifo de Puma Rumi. Adaptado de Porras (1985: 134).

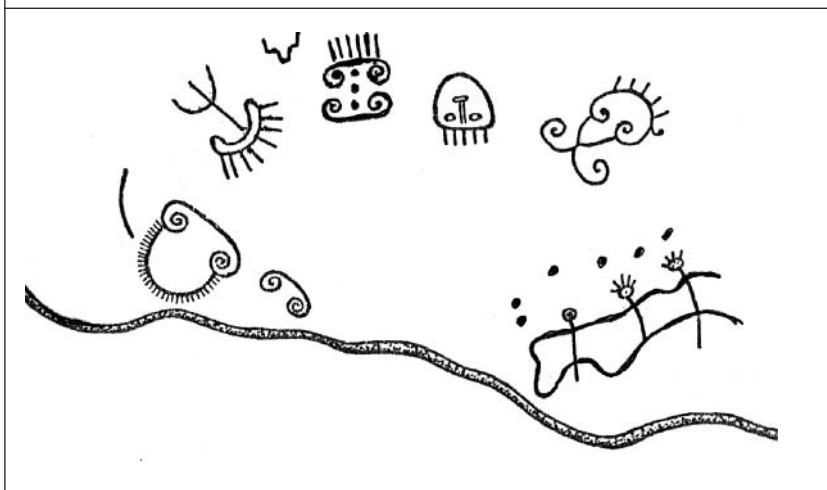


Figura 3 - Petroglifo de Puma Rumi en Pumayacu. Adaptado de Porras (1985: 132).

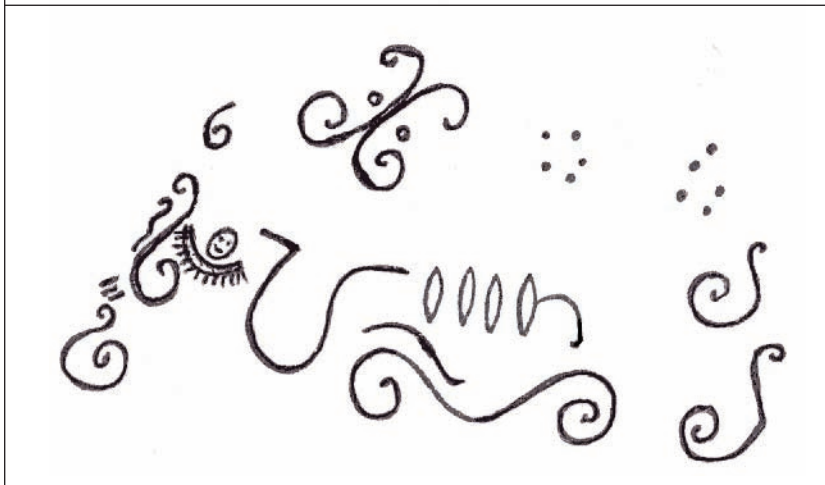
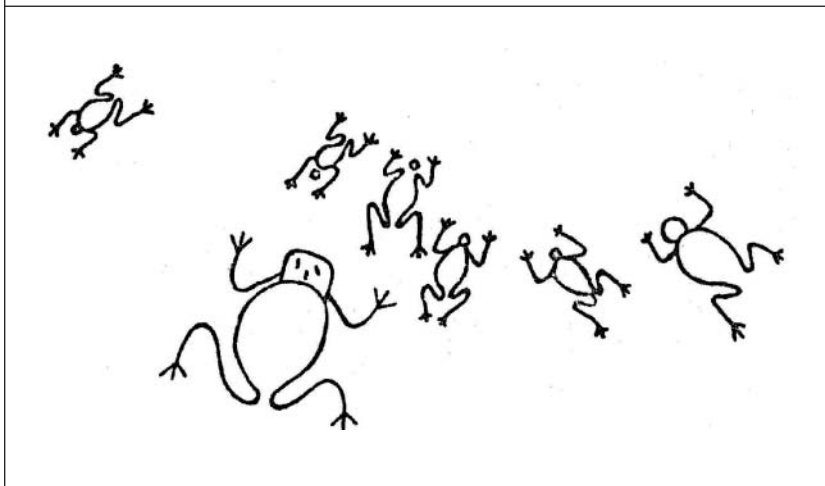


Figura 4 - Petroglifo de Sapo Rumi. Adaptado de Porras (1985: 134).



Referencias

- ONU (2007). *Declaración de Las Naciones Unidas sobre Los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible como documento electrónico en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/news.html>. Ingresado el 23.11.07.
- Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. University of Pittsburgh Press.
- Casey, Edward (1993). *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indian University Press.
- _____ (1997). *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- Cruikshank, Julie (2005). *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. University of British Columbia Press.
- Derrida, Jacques (1967). *Of Grammatology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Durston, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press.
- Foletti-Castegnaro, A. (1993). *Quichua Amazónicos del Aguarico y San Miguel. Los Pueblos Indios en sus Mitos*. Quito: Abya-Yala.
- Foley, John Miles (2005). *How to Read an Oral Poem*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goldáraz, José Migual (2005). *Napo Mayumanta Runakunapak Sumak Yuyarina Yachaykuna*. Quito: Ediciones CICAME.
- Haboud, Marleen (2004). "Quichua Language Vitality: An Ecuadorian Perspective", en *International Journal of the Sociology of Language*, No. 167: 69-82.
- Hill, Elizabeth B. y Walter D. Mignolo (1994). *Writing Without Words*. Durham: Duke University Press.
- Hinton, Leane (2001). "Teaching Methods", en Leanne Hinton y Ken Hale, eds. *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Cambridge, MA: Academic Press.

- Hymes, Dell (1981). "In vain I tried to tell you", en Bryan Swann, ed., *Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____ (1985). "Language, Memory, and Selective Performance: Cultee's Salmon's Myth as twice told to Boas", en *Journal of American Folklore*, No. 98: 391-434.
- _____ (1992). "Use all There Is to Use", en Bryan Swann, ed., *On the Translation of Native American Literatures*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- _____ (1994). "Ethnopoetics, Oral Formulaic Theory, and Editing Texts", en *Oral Tradition*, Vol. 9, No. 2: 330-70.
- _____ (2003). *Know I Only Know So Far: Essays in Ethnopoetics*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ingold, Tim (2007). *Lines: A Brief History*. New York: Routledge Press.
- Jakobson, Roman (1960). "Closing Statement: Linguistics and Poetics", en Thomas A. Sebeok, ed., *Style in Language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Menezes de Souza, Lynn Mario (2002). "A Case Among Cases, A World Among Worlds: The Ecology of Writing Among the Kashinawá in Brazil", en *Journal of Language, Identity, and Education*, Vol. 1, No. 4: 261-278.
- Nuckolls, Janis B. (2000). "Spoken in the Spirit of a Gesture", en Kay Sammons and Joel Sherzer, eds., *Translating Native Latin American Verbal Art: Ethnopoetics and Ethnography of Speaking*. Washington D.C.: Smithsonian.
- _____ (2004). "To Be or Not to Be Ideophonically Impoverished", en *Texas Linguistic Forum*, No. 47: 131-142.
- Kohn, Eduardo (2005). "Runa Realism: Upper amazonian attitudes to nature knowing", en *Ethnos*, Vol. 70, No. 2: 171-196.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Orr, Carolina y John Hudleson (1971). *Cuillurguna. Cuentos de los Quichua del Oriente Ecuatoriano*. Quito, s.d.
- Porras, P. Pedro (1985). *Arte Rupestre del Alto Napo-Valle del Misaguallí*. Ecuador. Quito: Artes Gráficas Señal.

- Sá, Lúcia (2004). *Rainforest Literatures: amazonian Tests and Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salomon, Frank (2004). *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.
- Scherzer, Joel y Greg Urban, eds. (1986). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Silverstein, Michael (2000). "Whorfianism and the Linguistic Imagination", en Paul V. Kroskrity, ed., *Regimes of Language*. Santa Fe, New Mexico: SAR Press.
- Tedlock, Dennis (1983). *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Urban, Greg (1991). *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press.
- Uzendoski, Michael (1999). "Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative", en *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, No. 4: 431-46.
- _____ (2003). "Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will", en Norman Whitten, ed., *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.
- _____ (2004a). "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction, and Cosmic Substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, No. 4: 883-902.
- _____ (2004b). "The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System", en *Ethnohistory*, Vol. 51, No. 2: 318-357.
- _____ (2005a). *The Napo Runa of amazonian Ecuador. Interpretations of Culture in the New Millennium series*. University of Illinois Press.
- _____ (2005b). "The Primordial Flood of Izhu: An amazonian Quichua Myth-Narrative", en *Latin American Indian Literatures Journal*, Vol. 21, No. 1: 1-20.

- _____ (2005c). "Writing, Culture, and Regionalism among amazonian Quichua Speakers of Ecuador". Ponencia presentada en el En-cuentro de la American Anthropological Association en Washington D.C., entre el 30.11 y el 04.12.
- Uzendoski, Michael, Mark Hertica y Edith Calapucha (2005). "The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power, in Napo Runa Women's Songs of Upper amazonia", en *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 4: 656-662.
- Whitten Jr., Norman E. (1976). *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____ (1985). *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten Jr., Norman E. y Dorothea Scott Whitten (1988). *From Myth to Creation*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____ (2007). *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

Internet

Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador (DINEIB). <http://www.dineib.edu.ec/index.htm>.

La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena

Carmen Martínez Novo*

Según la bibliografía sobre movimientos indígenas en América Latina, y más específicamente sobre Ecuador, una de las demandas más importantes de estos movimientos ha sido la conservación de la diferencia cultural. La principal herramienta para conseguir este objetivo es la educación intercultural bilingüe. Por ejemplo, Postero y Zamosc, en un libro que analiza los movimientos indígenas en distintos países de la región, afirman:

Una demanda clave de todos los grupos es el reconocimiento de la diferencia cultural y su consecuencia, la necesidad de proteger la cultura indígena [...]. Para la mayoría de los grupos indígenas la implementación de políticas de educación intercultural bilingüe es el centro de la nueva ciudadanía. Hay menos claridad, sin embargo, en lo que se refiere a autonomía política, control territorial, y participación política (2004: 15; traducción personal).

En otra revisión de la bibliografía sobre movimientos indígenas en los últimos quince años, Jackson y Warren están de acuerdo en que la recuperación histórica y cultural es el primer paso hacia otros objetivos como la auto-determinación y la autonomía. Los movimientos indígenas están basados en la identidad cultural, por lo tanto se asume que la conservación de esta identidad debe ser un punto central en sus agendas.

* FLACSO-Ecuador.

Sin embargo, una mirada etnográfica cercana a las comunidades indígenas y al sistema de educación intercultural bilingüe en varios países muestra que existen ambigüedades y tensiones en cómo el proyecto cultural del movimiento indígena se entiende desde abajo y se ha implementado en la práctica (Arnold, 2006; Canessa, 2004; García, 2005; Martínez Novo, 2006; Uzendoski, 2007). A pesar de los discursos oficiales de los líderes indígenas, los padres están demandando que se eduque a sus hijos en español y que se les enseñe a leer y a escribir en ese idioma (García, 2005; Martínez Novo, 2006). También, en el sistema intercultural bilingüe, los maestros pasan la mayoría de su tiempo enseñando alfabetización en español (Canessa, 2004; Martínez Novo, 2006). Mientras tanto, se le da poca importancia en el sistema de educación intercultural bilingüe al conocimiento de los mayores y a formas no occidentales de inscribir y transmitir conocimiento (Arnold, 2006; Canessa, 2004; Uzendoski, 2007). Quizás, como han señalado Wolfgang Gabbert (2001) y Andrew Canessa (2007) para México y Bolivia respectivamente, la identidad étnica no es siquiera una categoría usada por la gente indígena más allá de los liderazgos. Uno de los objetivos de este capítulo será analizar el contraste entre los discursos oficiales de conservación cultural y las prácticas que hemos encontrado en las escuelas interculturales bilingües en Ecuador.

Es importante señalar que en Ecuador, a diferencia de otros países de la región, las organizaciones indígenas y particularmente la CONAIE, con la que el Ministerio de Educación firmó un convenio en 1988 (Yánez Cossio, s.d.), han gozado de autonomía en la gestión de la educación intercultural bilingüe. Aunque el Estado ha retenido control sobre el presupuesto, las organizaciones han podido decidir sobre el currículo, los materiales didácticos, y la contratación de administrativos y profesores hasta el día en que se escriben estas páginas, el 20 de febrero de 2009, momento en el cual esta institución vuelve al control estatal. Por lo tanto, en nuestra crítica a la educación intercultural están implicados tanto el Estado como las organizaciones indígenas.

Los datos para este capítulo se recopilaron como parte de un proyecto más amplio sobre discriminación y luchas por la ciudadanía dentro del sistema educativo de Ecuador, que llevamos a cabo con Carlos de la Torre y un grupo de estudiantes graduados indígenas, afrodescendientes y blan-

co-mestizos, que también son activistas en los movimientos indígena, negro, feminista y GLTB (Movimiento de Gays, Lesbianas, Transexuales y Bisexuales). Nuestra pregunta original para la sección sobre educación indígena era: ¿Hasta qué punto ha resuelto la educación intercultural bilingüe el problema de la discriminación histórica de los pueblos indígenas en el acceso a la educación? ¿Ha promovido el sistema intercultural el avance educativo, el bienestar y la movilidad social de este sector de la población?

Nuestro equipo, que también incluyó investigadores indígenas que son administradores y maestros en el sistema intercultural bilingüe, ha estudiado las experiencias de educación indígena en diferentes áreas del Ecuador. Hemos investigado áreas *kichwas* de la provincia de Imbabura en la sierra norte, y en Chimborazo y Cotopaxi en la sierra central. También estudiamos la experiencia *shuar* en Morona-Santiago, provincia localizada en la amazonia sur. Aunque es difícil generalizar porque el sistema intercultural es heterogéneo y algunas experiencias han sido más exitosas que otras, podemos llegar a algunas consideraciones generales (Cevallos, 2007; Illicachi, 2007; Atamaint, 2006; Martínez Novo, 2004, 2008a). Ha sido importante para nosotros no contentarnos recogiendo las manifestaciones de los líderes, de los maestros, y de las organizaciones no gubernamentales. Hemos enfatizado el trabajo de campo en las propias escuelas, y la observación de las prácticas educativas cotidianas dentro y fuera del aula. Nuestros investigadores también son personas que están dentro del sistema, y por lo tanto han podido acceder a información a la que otros investigadores no tienen acceso, como estadísticas y preocupaciones internas de maestros y administradores.

Como señalan Jackson y Warren (2005), es problemático escribir sobre conflictos internos al movimiento indígena y a las comunidades sin dar elementos a aquellos que no apoyan los derechos indígenas. Esta investigación, sin embargo, se refiere a problemas que son importantes para los niños y padres de familia indígenas, y que pienso que deben ser discutidos públicamente. Nos preguntamos, por ejemplo, ¿ha servido el sistema de educación intercultural bilingüe bien a los niños indígenas y a las comunidades? ¿Es un sistema segregado la mejor opción para dar acceso a una educación cultural y socialmente relevante para este sector de la

población? ¿O podría haber otras alternativas? En este capítulo discutiré brevemente la historia del movimiento indígena ecuatoriano y la de la educación indígena, para pasar seguidamente a analizar nuestros datos etnográficos.

El movimiento indígena del Ecuador

La crisis del sistema de dominación económico, político y racial ligado a la hacienda en los años sesenta, la lucha por la reforma agraria y la propiedad de la tierra, los cambios ideológicos en la Iglesia Católica que favorecieron un compromiso con los pobres y los indígenas, el activismo de izquierdas, la transición a la democracia en los ochenta, y el rechazo de la población por las políticas neoliberales, crearon las condiciones sociales que posibilitaron la emergencia del movimiento indígena ecuatoriano, que ha sido denominado el más fuerte de América Latina (Yashar, 2005). En 1986, después de un periodo prolongado de organización, las nacionalidades indígenas de la sierra y la amazonia se unieron en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Esta organización ha liderado varios levantamientos: en julio de 1990, abril de 1992, junio de 1994, enero-febrero de 1997, enero de 2000 y enero de 2001. Estos levantamientos recurrentes contribuyeron al derrocamiento de dos presidentes y tuvieron la capacidad de dificultar la implementación del ajuste neoliberal en Ecuador (Guerrero & Ospina, 2003; Zamosc, 2007). Desde 1990, y hasta recientemente, el movimiento indígena ha liderado la lucha de otros sectores contra la injusticia social y el neoliberalismo.

Además, el movimiento indígena de Ecuador es uno de los pocos en América Latina que se ha podido unificar en el ámbito nacional.¹ En 1995, se crea Pachakutik, un partido político asociado al movimiento social. Pachakutik ha controlado un promedio de 7.5 de los asientos del

1 Además de CONAIE existen otras organizaciones indígenas: FEINE (Federación de Indígenas Evangélicos) con su partido político Amauta Yuyay, y FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras) articulada al partido socialista y de orientación clasista. Al menos desde el gobierno de Lucio Gutiérrez, el poder político ha usado unas organizaciones contra otras con el efecto de fraccionar el movimiento indígena.

Congreso y numerosos puestos en las prefecturas, consejos provinciales y municipales, juntas parroquiales y alcaldías (Zamosc, 2007). Sin embargo, los pobres resultados electorales de Pachakutik en las elecciones presidenciales de 2006 y en la Asamblea Constituyente de 2008, así como la inhabilidad de CONAIE para movilizar a sus bases a partir de 2004, muestran que este movimiento se encuentra ante una crisis profunda que todavía tiene que ser explicada en toda su dimensión por los académicos.

El hecho de que el Presidente Correa haya podido acabar con la autonomía de las instituciones estatales controladas por las organizaciones indígenas como son el Consejo de la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), que se ocupa de proyectos de desarrollo en zonas indígenas, y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), a cargo de la educación, es otra manifestación de la profundidad de esta crisis. Este capítulo se enfoca en un aspecto particular de la crisis.

La historia de la educación indígena en Ecuador

La organización política indígena ha estado ligada desde el comienzo a intentos de abrir oportunidades educativas para esta población. Como han mostrado Arnold y Yapita (2006) para el caso de Bolivia, la lucha de las comunidades indígenas por sus derechos a la tierra les hizo darse cuenta de la necesidad de acceder a la alfabetización para poder llevar a cabo las batallas legales necesarias. Similarmente, en un estudio sobre los orígenes de la educación intercultural bilingüe en la sierra ecuatoriana (Martínez Novo, 2004), encontré que los campesinos que luchaban por la implementación de la reforma agraria encontraron necesario abrir escuelas que les proveyeran con los elementos culturales necesarios para dirigirse al Estado ecuatoriano. Como han señalado Poole y Das (2004) el Estado tiene mucho que ver con la escritura y los documentos, una esfera de la que han estado marginadas las poblaciones andinas hasta recientemente (Ramón, 1991; Arnold & Yapita, 2006). Cuando un activista indígena de la provincia de Imbabura me mostró una casa de hacienda que su organización había tomado y que es ahora una casa comunal, le pregunté:

¿Cómo se toma una hacienda? ¿Qué acciones concretas se llevan a cabo? Yo pensaba que él respondería algo como que llegaron a la hacienda de noche, secuestraron al administrador, y ocuparon las tierras. Sin embargo, él simplemente respondió: “Fuimos a Quito y comenzamos un juicio”. Esta anécdota testifica la importancia de la escritura para las luchas políticas indígenas. Por supuesto, ha sido ampliamente documentado que en épocas históricas los indígenas y los esclavos negros usaron el sistema legal para mejorar su condición aunque no sabían leer y escribir. En esa época usaron intermediarios como los famosos “tinterillos”. Sin embargo, el acceso directo a la escritura ha sido muy importante para que los indígenas puedan establecer una relación más directa con el Estado.

Revisando los documentos históricos sobre cómo comenzó la educación intercultural bilingüe en algunas regiones de Ecuador, encontré que la razón principal para crear dicha infraestructura era abrir oportunidades educativas donde antes no había ninguna (Martínez Novo, 2004). A pesar de la existencia de leyes republicanas que promovían la educación de los indios, la mayoría estuvieron excluidos de la alfabetización básica hasta los años sesenta y setenta del siglo veinte. En 1833, un decreto presidencial estableció que debería haber una escuela para indios en cada parroquia. Más tarde, en 1895, el gobierno liberal de Eloy Alfaro ordenó fundar:

... escuelas especiales para la educación de los indios, a fin de que puedan adquirir los derechos y cumplir los deberes de la ciudadanía. En todo fundo donde hubiere más de veinte indios inscritos en él, el amo estará obligado a hacer que concurran diariamente a la escuela más inmediata los indios niños hasta que cumplan la edad de catorce años. Si no hubiere escuela inmediata, el amo la establecerá gratuitamente en el mismo fundo (citado por Yáñez Cossio, s.d.: 75).

Es interesante anotar que las propuestas decimonónicas proponían un sistema escolar diferente para los indios, y no integrarlos en las mismas escuelas que los mestizos. Sin embargo, a pesar de estas intenciones, la ley fue escasamente implementada. Además, como ha mostrado Andrés Guerrero (2000; también Martínez Novo, 2007), el Estado ecuatoriano dele-

gaba sus deberes a terceros, particularmente a los hacendados, que con algunas excepciones ilustres, tenían poco interés en que sus peones aprendieran a leer y escribir. Como se anota en la ley de 1895, la falta de oportunidades educativas para los indígenas también implicaba la exclusión de la ciudadanía, ya que la alfabetización era un requisito para ejercer este derecho. Que la mayoría de los indígenas permanecieron analfabetos hasta muy entrado el siglo XX por causa de la negligencia estatal y la oposición de la clase hacendada queda claro, ya que las primeras experiencias educativas fueron llevadas a cabo por el partido comunista y su rama Federación Ecuatoriana de Indios en forma de escuelas clandestinas en los años cuarenta del siglo veinte.

La izquierda, la Iglesia Católica progresista, los misioneros protestantes, las agencias de desarrollo y algunos intelectuales, particularmente los etno-lingüistas, han promovido experiencias educativas regionales para los pueblos indígenas en la segunda mitad del siglo XX (Yánez Cossío, s.d.; Martínez Novo 2008b). Estas experiencias regionales fueron consolidadas como un solo sistema por el Estado, bajo el liderazgo de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) después de su creación en 1988. También, todas las escuelas donde estudiaban más de un 80 por ciento de niños indígenas pasaron a la jurisdicción de la DINEIB. Esta historia ha creado algunas tensiones entre los sistemas pre-existentes, que eran regidos por instituciones religiosas u organismos de cooperación, y la nueva Dirección Nacional que ha sido controlada originalmente por CONAIE y más tarde también por otras organizaciones indígenas. Existen todavía problemas legales sobre quién controla qué partes del sistema. Otra tensión persistente concierne a los profesores no-indígenas que fueron transferidos al sistema intercultural bilingüe. Finalmente, la diversidad de experiencias regionales hace que el sistema sea heterogéneo y esté cruzado por diferentes influencias.

De forma diferente que en México, Bolivia, Perú y otros países latino-americanos donde el Estado administra la educación para los pueblos indígenas, en Ecuador la gerencia del sistema de educación intercultural bilingüe fue delegada a las organizaciones indígenas. Esto fue posible porque la CONAIE realizó un convenio con el Ministerio de Educación en 1988 (Yánez Cossío, nd: 138-143), que estableció que la organización in-

dígena tendría la prerrogativa de nominar el personal administrativo y que estaría a cargo de la investigación y la elaboración de los materiales didácticos y del currículo, y que las comunidades y las organizaciones conjuntamente nominarían a los profesores, mientras que el Estado se encargaría de financiar la educación intercultural. Más tarde otras organizaciones como la Federación de Indígenas Evangélicos (FEINE) y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas, y Negras (FENOCIN) también entraron a participar de estas prerrogativas y de las posiciones administrativas y educativas (Zamosc, 2007). A partir del gobierno de Lucio Gutiérrez (2003-2005), la responsabilidad de nominar candidatos para las posiciones directivas en las instituciones del Estado que se encargan de los indígenas revirtió al presidente. Esto fue usado de acuerdo a algunos autores para crear rivalidades entre las distintas organizaciones (Zamosc, 2007). Recientemente el Presidente Correa ha completado el proceso acabando con el control autónomo de las organizaciones y revirtiendo la responsabilidad al Estado ecuatoriano. Sin embargo, como este cambio recién ocurre no me referiré a él en la presentación de los datos.

El Estado ecuatoriano ha sido en buena parte responsable de las dificultades de implementación de la educación intercultural bilingüe. Como señalaba Luis Montaluisa (Montaluisa, 1990), intelectual indígena y primer director de la DINEIB, la institución educativa intercultural desde su fundación tuvo problemas de presupuesto. El primer año sólo se le destinó una cantidad extraída del presupuesto que ya existía para la alfabetización. Ya desde el segundo año, se recortaron las asignaciones que se habían previsto debido a la implementación de medidas de austeridad fiscal relacionadas con la aplicación del ajuste neo-liberal. El presupuesto para infraestructura y las partidas para la contratación de profesores nunca han sido suficientes, de forma que en muchos sistemas provinciales los docentes han trabajado con bonificaciones bajísimas y sin seguridad laboral (del orden de ochenta dólares al mes en el año 2005 en la amazonia). El sueldo de un maestro tanto bilingüe como hispano generalmente tampoco ha alcanzado para adquirir la canasta básica, por lo que los docentes han tenido que llevar a cabo otros empleos complementarios. Finalmente, Montaluisa señaló que han existido dificultades burocráticas y adminis-

trativas para cobrar los montos asignados, que son típicas de la administración pública y que pueden haberse intensificado por causa de la discriminación de ciertos funcionarios hacia los indígenas. Como señalaron Bretón y Del Olmo (1999:11):

El análisis de los resultados obtenidos por el modelo educativo bicéfalo vigente pone en entredicho la visión triunfalista que a menudo se difunde sobre los logros del proceso negociador que condujo a la institucionalización de la educación bilingüe. La precariedad de infraestructuras es tal, que prácticamente amenaza con vaciar de contenido efectivo la autonomía de la DINEIB.

Sin embargo, tampoco debemos pensar que todos los problemas que encontramos en la educación intercultural bilingüe se deban a la falta de financiamiento estatal. Puesto que la gestión ha estado en manos de las organizaciones, algunos problemas deben relacionarse necesariamente con esta gestión.

Datos etnográficos

La educación intercultural bilingüe, a pesar de los problemas que discutiremos después, ha producido orgullo étnico, ha permitido a los niños indígenas estudiar en ambientes menos hostiles, y ha abierto oportunidades de trabajo para los profesionales indígenas en el contexto de un mercado de trabajo discriminatorio. En una situación donde todo lo que se asocia con lo indígena ha estado históricamente estigmatizado, el hecho de controlar su propio sistema educativo y de ganar premios internacionales ha sido muy positivo, como señala Juan Ilicachi (2007).

A pesar de estos logros, quizás el descubrimiento más sorprendente es que la educación intercultural bilingüe continúa siendo percibida, incluso por el liderazgo del movimiento indígena, como una situación de segunda clase. Pocos líderes o maestros envían a sus hijos a estudiar en escuelas bilingües, y la mayoría prefiere escuelas hispanas en capitales provinciales (Cevallos, 2007; Illicachi, 2007). Una razón para esto podría ser

que los líderes indígenas, como la mayoría de la clase media, envían a sus hijos a la mejor institución que pueden costear. A veces, tener suficiente dinero para pagar el autobús a la ciudad más cercana, para comprar mejores uniformes y materiales escolares, y para otros extras puede suponer la diferencia entre ir a una escuela rural intercultural bilingüe o a una escuela hispana urbana. Pedro de la Cruz, presidente de FENOCIN y delegado por Cotacachi a la Asamblea Constituyente de 2008 sostiene:

Yo tengo una posición muy crítica con relación a DINEIB. La educación bilingüe se ha convertido en una educación para los pobres. Pregunte usted a los maestros bilingües qué porcentaje de ellos tiene a sus hijos en la educación bilingüe. Si defendemos la educación bilingüe la debemos defender con acciones, no con discursos. Si yo defiendo la educación bilingüe, debo tener a mis hijos en la educación bilingüe. Pero si no, entonces sólo estoy defendiendo mi puesto de trabajo. Critico la educación bilingüe porque es una educación de menor calidad. Los maestros, las autoridades, incluso el gobierno son responsables, porque el gobierno no ha entregado suficientes recursos. Lo que propongo es que debe ser una educación intercultural para todos. Porque hoy sólo nosotros, la gente indígena, practicamos la interculturalidad. La interculturalidad, sin embargo, es una relación. Entonces, la educación intercultural debe ser para todos. Desde luego me gustaría que mis hijos aprendan *kichwa*. Deben aprender a leer y escribir kichwa profesionalmente. Pero también deben aprender a leer y escribir español e inglés. Sugiero que usted visite nuestras comunidades. Los niños indígenas que dejan las escuelas interculturales bilingües no son bien recibidos en otro lado. No es por racismo, sino por baja calidad. Cuando entran en las escuelas hispanas les deben bajar de grado. Lo que defiendo es una educación intercultural con calidad, una que cumpla las necesidades de hoy. Una que permita que los niños no sean excluidos porque no tuvieron una buena educación (entrevista personal, 11.04.08).

Si el liderazgo del movimiento indígena se aparta de la educación bilingüe, no es de extrañar que otros muchos indígenas no quieran que sus hijos sean parte de ella. Miembros de las comunidades indígenas señalan que no desean una educación en kichwa porque ellos ya hablan esta lengua (también Bretón & Del Olmo). En vez de esto, desean que sus hijos

aprendan lenguas extranjeras que son más útiles en una economía globalizada. También quieren que aprendan computación como preparación para el mundo moderno. Muchos comerciantes indígenas de Otavalo viajan a Europa y Estados Unidos para vender sus artesanías o interactúan con turistas en su propia tierra, y la adquisición de una lengua extranjera se percibe como una necesidad y no como un lujo. En contraste con las escuelas rurales que están privadas de recursos, las escuelas urbanas ofrecen clases de inglés, computación, música, y educación física. El Ministerio de Educación no cubre los salarios de los profesores de inglés y computación. Sin embargo, en las escuelas urbanas los padres se ponen de acuerdo y pagan un poco más para conseguir entrenamiento en estas áreas, que son consideradas como fundamentales por ellos, pero no todavía por el currículo oficial. En muchas de las entrevistas que realizamos, la falta de entrenamiento en inglés y computación fueron enfatizados por los padres indígenas como una razón para preferir la educación hispana sobre la intercultural bilingüe. No resulta una sorpresa entonces que el número de estudiantes en las escuelas bilingües de Imbabura no haya aumentado. Mientras que en 1989 se matricularon 11 500 estudiantes en las escuelas bilingües de la provincia, sólo 10 795 lo hicieron en 2006. Según el administrador indígena Raúl Cevallos (2007), 70 por ciento de los niños indígenas rurales en el área de Cotacachi van a escuelas urbanas hispanas. Es importante resaltar que estas estadísticas han sido cuidadosamente resguardadas del escrutinio público.

Por otro lado, el kichwa y otras lenguas indígenas no han experimentado el renacimiento y el prestigio prometido por los promotores de la educación intercultural bilingüe. En las áreas de Otavalo y Cotacachi, donde la clase media y comerciantes indígenas participan en el gobierno junto a alcaldes indígenas, se podría esperar un renacimiento de las lenguas indígenas. Sin embargo, como Haboud (2004) y Maldonado (2004) han mostrado, muchos jóvenes indígenas ya no hablan la lengua. La decadencia de las lenguas indígenas incluso en áreas política y económicamente dominadas por los indígenas no se debe solo a que la población prefiere las escuelas hispanas, sino también al hecho de que la educación en el sistema intercultural bilingüe no toma lugar en el idioma nativo como debería según el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB)

aprobado por el Ministerio de Educación en 1993. Por el contrario, nuestras observaciones etnográficas muestran que toda la educación toma lugar en español y que la lengua nativa es sólo una clase especial que típicamente ocurre durante una hora o dos a la semana. Además, hemos observado que estas clases podrían ser *performances* para el ocasional antropólogo, trabajador de desarrollo o funcionario. Por ejemplo, observé una clase de lengua shuar cuando, de acuerdo al horario colgado en la pared, los estudiantes debían estar recibiendo una lección de matemáticas. En otra ocasión presencié una clase de matemáticas en idioma kichwa en una comunidad de Cotacachi. Los niños demostraban estar muy sorprendidos y daba la impresión de que raramente habían recibido clases en esa lengua y menos de matemáticas en aquella escuela intercultural.

En las clases de lengua nativa, en algunos casos, se enseñan algunas palabras en la lengua indígena, pero la clase toma lugar en español. Observé esto particularmente en el sistema de educación shuar de la amazonia. Como es conocido, esta metodología es menos efectiva que la de inmersión en el lenguaje que se está aprendiendo, y puede causar confusión entre lenguas para los estudiantes. Esto también permite suponer que el profesor o los estudiantes no hablan fluidamente la lengua nativa.

Además, hemos observado que a menudo las lenguas indígenas se utilizan para introducir conceptos externos como el himno nacional, cuentos occidentales, o divisiones del tiempo occidentales como los días de la semana y los meses del año. Es nuestra hipótesis, que esta estrategia involuntariamente reproduce prácticas de los misioneros que utilizaban las lenguas indígenas para evangelizar e introducir la Biblia a las poblaciones nativas. Luis Montaluisa (1990), señaló cuando comenzaba a funcionar el sistema de educación intercultural:

La tendencia de simplemente traducir los contenidos del castellano a los idiomas indígenas es muy fuerte, lo cual en buena medida ocurre porque los propios productores de textos o de propuestas curriculares han sido —ellos mismos— escolarizados en castellano y no han reflexionado y sistematizado sus propias observaciones acerca de la lengua y la cultura maternas.

Por lo que vemos, esta tendencia no ha sido corregida con los años. El componente cultural está incluso menos desarrollado que la lengua en la educación intercultural bilingüe. Como ha señalado Michael Uzendoski (2007) para el caso de los Napo-Kichwa de la amazonia, no se da suficiente importancia al conocimiento de los mayores. Uzendoski y Arnold (2006) también señalan que formas de inscribir y transmitir el conocimiento de los pueblos indígenas, tales como los textiles y el grabado sobre rocas no se toman en cuenta, mientras que los sistemas interculturales permanecen fijados en la escritura alfabética. Hay diferencias entre sistemas regionales, sin embargo. He visto que en alguna escuela intercultural en la Provincia de Imbabura invitan a los *yachaks* (sabios) para hablar a los estudiantes, particularmente durante las fiestas. Sin embargo, no he presenciado prácticas similares en las escuelas de la amazonia o en la sierra central.

Paradójicamente, la enseñanza del lenguaje y la cultura son las razones centrales para tener un sistema intercultural bilingüe; y a la vez algo que no parece ser percibido como importante por maestros, padres, y estudiantes. Un ejemplo es esta cita sacada de una entrevista con Rosana Pichama, una mujer shuar que se siente orgullosa de ser parte del movimiento indígena y del grupo shuar:

Y ahora los salesianos quieren que volvamos a nuestro pasado. Desde luego, yo me identifico como shuar. Adonde voy digo: “Yo soy shuar, soy del oriente, soy ecuatoriana”. Y la gente me mira con sorpresa. Sin embargo, es también injusto que las escuelas hoy en día enseñen sólo shuar. ¿Cómo pueden aprender los niños si no les enseñan buen español? Cuando nosotros fuimos a la escuela teníamos profesores bien preparados de Quito y Guayaquil. Al menos gracias a esos profesores aprendimos a hablar bien el español. Nosotros queremos educación para nuestros niños. Porque no tenemos educación, tenemos delincuencia. Ellos [los salesianos] nos enseñaron bien. Nos enseñaron cómo hacer las cosas, cómo cocinar, cómo saludar a la gente, cómo comer, cómo usar la escoba... Pero hoy las escuelas no enseñan buenos modales. Por eso digo que hay mucha corrupción. Hay corrupción en nuestra propia raza... (entrevista personal, 19.02.06).

Aquí, Rosana está criticando la transferencia del sistema escolar desde el control de los misioneros hacia un mayor control por parte de las organizaciones indígenas. También el sistema shuar cambió de un enfoque hacia la asimilación cultural en la primera mitad del siglo XX, a un énfasis en el mantenimiento de la cultura nativa. Los misioneros, que aun retienen cierto control sobre el sistema, han cambiado su perspectiva a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). En vez de tratar de asimilar a los shuar, hoy en día buscan la conservación de la lengua y la cultura como parte de su teología de “inculturación”. Parte de este cambio ha consistido en otorgar una mayor autonomía a las organizaciones indígenas en la administración educativa. En el año 2006, los salesianos y el liderazgo shuar se encontraban en una disputa legal en la que también estaba envuelto el Ministerio de Educación. Discutían a quién pertenecían las escuelas del Sistema de Educación Radiofónico Bicultural Shuar. La cita anterior podría ser interpretada como prejuicio internalizado, ya que la entrevistada prefiere la administración religiosa sobre la shuar y la enseñanza del español y la cultura occidental sobre la enseñanza del *shuar chicham*. Sin embargo, sostengo que la cita también se refiere a cómo las comunidades perciben el papel de la escuela. Este papel es claramente el de proporcionar elementos para insertarse en la sociedad dominante. También, en esta cita aparece una pista adicional: el retorno a las tradiciones es interpretado como un impulso externo, y no como un objetivo interno al grupo. La siguiente cita de un misionero salesiano laico que ha trabajado en la sierra central refuerza el argumento anterior:

¿Por qué enfatizábamos la filosofía de la educación bilingüe? Porque la gente indígena misma no estaba convencida del valor de la educación indígena. Ellos siempre pensaban que era una situación de segunda clase. Ellos no estaban convencidos de que una educación que es relevante a la realidad cultural puede ser también una educación con posibilidades de tener calidad. Entonces, pasábamos el tiempo convenciéndoles de que el indio es una persona con valor, que la gente indígena es valiosa, que su cultura incluye cosas valiosas. Y así pasamos el tiempo, hasta que ellos pudieron consolidar su identidad colectiva (entrevista personal, 06. 02).

Otra razón para explicar la falta de énfasis en el lenguaje y la cultura reside en la escasez de maestros entrenados en esas áreas. La educación bilingüe no tiene suficiente personal porque distintos gobiernos no han creado posiciones en el sistema intercultural. Además, paradójicamente algunas de las posiciones creadas por el Ministerio de Educación para profesores bilingües han sido ocupadas por no-bilingües debido a la falta de profesionales con formación en las materias que debían enseñarse en el sistema intercultural (Montaluisa, 1990). Los maestros bilingües continúan recibiendo menos reconocimiento que sus compañeros de las escuelas hispanas y, según algunos maestros, reciben menos entrenamiento pedagógico (Illicachi, 2007; Cevallos, 2007; entrevistas con maestros por la autora). Muchos maestros rurales mestizos fueron reasignados a escuelas interculturales bilingües sin recibir entrenamiento en lenguas y culturas indígenas o sin querer recibirlo. En el sistema intercultural bilingüe de Imbabura, por ejemplo, de 511 maestros, sólo el 20 por ciento hablan la lengua indígena (Cevallos, 2007). Muchos maestros resienten trabajar en escuelas rurales bilingües bajo la supervisión de administradores indígenas. Un profesor indígena de Chimborazo manifiesta: “Trabajar con indígenas es lo peor, es lo más bajo” (Illicachi, 2007). Otro maestro mestizo de Imbabura denuncia discriminación inversa: “Se nos discrimina con exámenes en educación bilingüe”.

Aunque se necesita más investigación en este tema, parece que la pedagogía de algunos maestros mestizos dentro del sistema intercultural bilingüe continúa reproduciendo el prejuicio contra los indígenas. Esto pone en peligro una de las razones principales para tener una educación intercultural: crear un ambiente en el que los niños indígenas crezcan libres de ataques discriminatorios. Como ha señalado Canessa (2004) para el caso de Bolivia, el racismo puede pervivir dentro del mismo sistema intercultural.

Otros dos problemas que afectan el sistema de educación intercultural bilingüe son el escaso tiempo que se dedica a la enseñanza y el hecho de que los profesores rara vez planean sus lecciones. Según nuestras observaciones de campo, los niños reciben aproximadamente dos horas de enseñanza de lunes a jueves, lo que significa aproximadamente ocho horas a la semana. Es común que después de una lección de hora y media o dos

horas, los niños sean enviados al patio y las clases no se reanuden. La mayoría de los viernes, los maestros reciben talleres de capacitación, o si viven lejos de la comunidad, no llegan a clases. Los niños, sin embargo, pasan muchas horas ensayando marchas militares y aprendiendo a honrar a la nación en el patio de la escuela en un sistema educativo autónomo que ha estado en manos de las organizaciones indígenas. Hemos observado que las clases pueden suspenderse por semanas enteras para practicar la ceremonia de jura de la bandera que toma lugar en febrero. Este énfasis en los ritos de la nacionalidad también testifica la vocación de la escuela indígena de integrarse a contextos más amplios.

De acuerdo a nuestras observaciones, muchas escuelas tampoco completan los calendarios escolares. Por ejemplo, encontramos que los maestros estaban de vacaciones y las escuelas cerradas un mes antes de la fecha oficial de la culminación del año escolar. También nuestro trabajo de campo mostró que muchos maestros improvisan y no tienen planeada su enseñanza. Por ejemplo, en una escuela en la amazonia, un maestro estaba dando exactamente la misma lección el lunes y el siguiente viernes. La mayoría del tiempo los maestros parecían estar improvisando la lección del día.

Es importante señalar que estos problemas no son específicos de la educación intercultural bilingüe, sino que caracterizan todo el sistema público y particularmente las escuelas rurales. Sin embargo, nuestras observaciones muestran que la falta de disciplina puede ser más grave en las escuelas rurales interculturales bilingües, otra razón por la que los padres prefieren mandar a sus hijos a las escuelas urbanas hispanas. Una pregunta es porqué las comunidades no controlan a los maestros tal como estaba establecido en la ley del Modelo de Educación Intercultural Bilingüe, aprobada en 1993, y les obligan a cumplir sus obligaciones. Quizás se deba a que los elementos más dinámicos y activos de las comunidades han abandonado este sistema escolar.

La disciplina, la planificación y el cumplimiento de los calendarios parecen mejorar mucho cuando el sistema escolar bilingüe es supervisado por la Iglesia Católica, como ocurre por ejemplo en el Sistema de Escuelas Interculturales de Cotopaxi (SEIC) y en algunas escuelas shuar supervisadas por misioneros salesianos. También en el caso del SEIC, los salesianos se han preocupado por introducir una educación liberadora sustantiva, y

periódicamente innovaciones pedagógicas. Esta es una de las razones por la que los padres indígenas que entrevistamos en Morona-Santiago preferían el control de los salesianos antes que la autonomía de las organizaciones indígenas para decidir sobre la educación.

La pedagogía sigue enfatizando el aprendizaje tradicional basado en la memorización. Los maestros rara vez usan libros u otros materiales pedagógicos interactivos, a pesar de que en ocasiones éstos sí están disponibles en las escuelas gracias a la ayuda de las organizaciones de cooperación. El gobierno, según nuestros entrevistados y de acuerdo a Consuelo Yáñez, ex ministra de educación, rara vez provee algo más que los salarios de los maestros y la infraestructura inicial de las escuelas. La técnica pedagógica más común es usar el pizarrón para escribir información que los niños deben copiar y memorizar. Por ejemplo, presenciamos una clase de computación en una escuela en la amazonia donde los niños no tenían acceso a una computadora. Los estudiantes de secundaria tenían que escribir y memorizar frases como: “El *mouse* está situado a la derecha del computador”. De nuevo, esto no es específico de la educación intercultural sino un problema más general del sistema educativo para los pobres en Ecuador. Esta anécdota también hace referencia a los intentos desesperados de los pueblos indígenas por articularse a la modernidad y a la tecnología incluso en ausencia de los recursos necesarios. Arnold y Yapita (2006) han interpretado este énfasis en la memorización y en la recitación, que también caracteriza a la educación intercultural bilingüe en Bolivia, como una forma de encubrir que tanto los maestros como los niños apenas son alfabetos. Los autores también argumentan que estas prácticas hacen referencia al carácter oral de las culturas andinas y al énfasis en la memorización que impusieron técnicas coloniales como la doctrina en la que se enfatizaba que los indígenas memorizaran elementos de la religión católica, pero no que los comprendieran. Sin embargo, el legado de la educación tradicional occidental puede también tener mucho que ver con la utilización de estas técnicas pedagógicas.

Finalmente, hay pocos mecanismos de rendición de cuentas en el sistema escolar. Maestros indígenas acusados de violar a estudiantes en el sistema de educación intercultural bilingüe de Morona-Santiago solo recibieron sanciones administrativas y han continuado enseñando (Martínez

Novo, 2008a). Uno de los casos que pudimos documentar tuvo que ver con la violación de una niña de 10 años por su maestro en las instalaciones de la escuela durante la jornada escolar. Las autoridades interculturales se refirieron a este y otros casos de violación con el eufemismo “acoso sexual” y los trataron como faltas administrativas. De acuerdo al abogado de la DINEIB de Morona Santiago, la mayoría de estos casos no han sido sancionados porque las familias de las estudiantes no tienen los recursos necesarios para usar el sistema legal.

De nuevo, este problema no es específico de la educación intercultural bilingüe, sino que afecta todo el sistema educativo en el Ecuador. Según la activista feminista Rocío Rosero, presidenta del CONAMU (Comisión Nacional de la Mujer):

En nuestro país, cuando se da el abuso sexual de las estudiantes por parte de los maestros, los procedimientos no funcionan. Se buscan excusas legales para no sancionar. Se ocultan las acusaciones y los funcionarios no contribuyen a transparentarlas... Una investigación que el CONAMU llevó a cabo en el año 2000 reveló que hay resistencia y negligencia deliberada por parte de los maestros y las autoridades que pretenden tratar el problema como una falta administrativa y no como un crimen penal (*El Comercio*, 21.02.06, p.19).

Aunque la violación y el acoso sexual de las estudiantes ocurre en ambos sistemas educativos, es tal vez más inquietante en un sistema intercultural bilingüe que prometió liberar a los niños del maltrato físico y psicológico que recibían en el sistema nacional.

Durante nuestro trabajo de campo y en conversaciones con administradores y maestros nos fuimos dando cuenta de que el sistema intercultural bilingüe era percibido principalmente como una fuente de puestos de trabajo y beneficios para maestros y administradores. Esto es muy comprensible, puesto que existe discriminación en el mercado de trabajo hacia los profesionales indígenas, quienes se quejan de que sólo pueden encontrar trabajo como maestros, políticos, burócratas interculturales o en sus propios negocios. Nuestros investigadores han señalado que los indígenas con educación se ven forzados a ser maestros, incluso si no tienen vocación para ello.

La burocratización y una mentalidad corporatista han interpretado la educación bilingüe como una forma de capturar las instituciones del Estado para los intereses de un grupo. En efecto, rara vez se mencionan los niños como la razón para que exista el sistema en los talleres de capacitación que presenciamos. Los maestros ven los talleres como una forma de obtener certificados que servirán para ascender en el funcionariado, y no como algo que se puede aplicar en el aula para mejorar la educación. Aunque el corporatismo ha permitido la creación de empleo, el reconocimiento y, hasta cierto punto, un mejor nivel de vida —a pesar de que los sueldos continúan siendo muy bajos—, para algunos indígenas que se han convertido en profesores y administradores, no ha resultado en un sistema educativo alternativo ni en la creación de nuevas pedagogías. Como ya señaló Montaluisa (1990): “En el contexto administrativo del Estado existe en varios funcionarios la tendencia a alejarse de la mística de trabajo para con las comunidades y pasar a ser unos burócratas al servicio de sí mismos.”

Finalmente, la educación intercultural bilingüe, como Illicachi (2007) y Pedro de la Cruz argumentan, ha estado basada en la premisa de una relación unidireccional de los pueblos indígenas con los valores culturales de los mestizos. La educación intercultural bilingüe no se ha visto como una forma de familiarizar a los mestizos con la cultura indígena (Andrés, 2008). Sólo algunos estudiantes de antropología, algunos religiosos, y más raramente trabajadores de desarrollo, han aprendido la lengua kichwa, una lengua que no es parte del currículo general.

Conclusión

Nuestra metodología ha permitido añadir a nuestras observaciones debates internos sobre el sistema intercultural bilingüe. Los investigadores indígenas de nuestro equipo, que también son maestros y administradores en el sistema intercultural bilingüe y líderes en el movimiento indígena, han provisto una visión más matizada de los problemas y retos que enfrenta la educación intercultural bilingüe que las narrativas más idealistas de otros investigadores. También, la observación directa de las prácticas en las escuelas muestra una imagen diferente de la que hubiéramos obtenido de entrevistas con líderes y maestros.

La educación bilingüe ha abierto oportunidades educativas, puestos de trabajo para profesionales indígenas y a veces un ambiente educativo menos hostil para los niños indígenas. Sin embargo, por la falta de recursos estatales para la educación bilingüe, la falta de entrenamiento de los maestros en cómo enseñar la lengua y la cultura –se les entrena en talleres, pero éstos parecen no ser muy efectivos–, la falta de disciplina y calidad, y las ambigüedades políticas con referencia al papel de la escuela para las comunidades indígenas, muchos líderes y también mucha gente común están mandando a sus hijos a las escuelas urbanas hispanas. A pesar de los logros de la educación intercultural bilingüe, los niños parecen estar segregados en lo que muchos en la comunidad indígena perciben como un sistema de segunda clase. Los niños indígenas, según la percepción de sus padres, están excluidos de articularse a la globalización y la modernidad en los mismos términos que otros niños ecuatorianos. Como demuestra el ejemplo histórico de las escuelas segregadas en el sur de Estados Unidos, “separado e igual” ha demostrado ser la mayor parte de las veces “separado y desigual”; sobre todo cuando uno de los grupos es socialmente discriminado.

Estoy trabajando en la hipótesis de que la preservación de las lenguas y culturas indígenas ha sido más un objetivo de ciertos agentes externos como los etno-lingüistas, la Iglesia progresista y la izquierda (Martínez Novo, 2008b), y de algunos líderes indígenas, que un deseo de los indígenas de base. Mis observaciones de campo en Ecuador y México (Martínez Novo, 2006), así como las de otros investigadores (Canessa, 2004, 2007; Gabbert, 2001), muestran que los indígenas han estado más interesados en la integración y la movilidad social que en la segregación y la diferencia cultural, como a veces se sostiene. El sistema educativo, correctamente percibido como un medio para la movilidad social y para el acceso a los códigos de la cultura dominante que permiten la integración, ha jugado un papel importante desde este punto de vista: Las tensiones entre el proyecto culturalista original de los actores externos y la búsqueda de la integración y la movilidad social por parte de los indígenas de base ha creado ambigüedades y tensiones que aparecen claramente en el contraste entre los discursos de la educación intercultural y su implementación.

Recogimos un sentimiento generalizado entre los administradores, los maestros, los padres de familia y otros actores sociales de que la educación intercultural bilingüe se está alejando de sus raíces utópicas. Por ejemplo, encontramos necesario que las burocracias interculturales empiecen a pensar más en los niños y menos en sus propios intereses corporativos, que aunque importantes, no son lo único o lo principal que se juega. Además, los problemas de género no han sido suficientemente discutidos en la educación intercultural bilingüe. Una reflexión sobre género podría empezar con la necesidad de proteger a las niñas del abuso sexual, para moverse hacia temas más sutiles referentes al papel de la mujer en la educación intercultural, su representación en el currículo y otros temas fundamentales.

Referencias

- Andrés, Lydia (2008). *Imaginario en Formación. Aprendiendo a pensar al otro en un colegio de élite de Quito*. Quito: FLACSO.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita (2006). *The Metamorphosis of Heads: Textual Struggles, Education, and Land in the Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Atamaint, Kar (2007). “¿Educación intercultural bilingüe para los indígenas?”, Reporte de investigación, Quito: FLACSO.
- Breton, Victor y Gabriela del Olmo (1999). “Educación bilingüe e interculturalidad en el Ecuador: Algunas reflexiones críticas.” *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, (diciembre), pp. 1-12.
- Canessa, Andrew (2004). “Reproducing Racism: Schooling and Race in Highland Bolivia”, en *Race, Ethnicity and Education*, Vol. 7, No. 2: 185-204.
- _____ (2007). “Who is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”, en *Urban Anthropology*, Vol. 36, No.3: 14-48.
- Cevallos, Raul (2007). “Informe de Investigación”, manuscrito inédito. Quito: FLACSO.

- De la Torre, Carlos (1996). *El Racismo en el Ecuador. Experiencias de los Indios de Clase Media*. Quito: CAAP.
- _____ (1999). "Everyday Forms of Racism in Contemporary Ecuador: The Experiences of Middle-Class Indians", en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No.1: 92-112.
- _____ (2000). "Racism in Education and the Construction of Citizenship in Ecuador", en *Race and Class*, Vol. 42, No. 2: 33-45.
- _____ (2005). "Afro-Ecuadorian Responses to Racism: Between Corporatism and Citizenship", en Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler, eds., *Neither Enemies nor Friends. Blacks, Latinos, Afro-Latinos*. Nueva York: Palgrave Press, pp. 61-75.
- Gabbert, Wolfgang (2001). "Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico", en *Journal of Latin American Studies*, No. 33: 459-484.
- García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Guerrero, Andrés (2000). "El Proceso de Identificación. Sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura", en Andrés Guerrero, *Etnicidades*. Quito: FLACSO, pp. 9-61.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003). *El Poder de la Comunidad. Ajuste Estructural y Movimiento Indígena en los Andes Ecuatorianos*. Quito: CLACSO.
- Haboud, Marlene (2004). "Quichua language vitality: an Ecuadorian perspective", en *International Journal of Sociology of Language*, No. 167: 69-81.
- Illicachi, Juan (2007). "Discriminación Discursiva y Dominación Étnica en la Educación", manuscrito inédito. Quito: FLACSO.
- Jackson, Jean y Kay Warren (2005). "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", en *Annual Review of Anthropology*, No. 34: 549-573.
- Maldonado, Gina (2004). *Comerciantes y Viajeros*. Quito: FLACSO.
- Martínez Novo, Carmen (2004). "Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi, 1970-2004", en *Ecuador Debate*, No. 63: 235-268.

- _____ (2006) *Who defines Indigenous?* 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 de los casos de México y Ecuador”, en Victor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Villalta, eds., *Ciudadanía y Exclusión: Ecuador y España frente al Espejo*. Madrid: Catarata, pp. 182-203.
- _____ (2008a). “Género y educación intercultural bilingüe shuar. Un avance de investigación”, en William Waters y Michael Hamerly, eds., *Estudios Ecuatorianos. Un aporte a la discusión*. Tomo II, Quito: FLACSO, pp. 111-125.
- _____ (2008b). “Ecuador: Militants, Priests, Technocrats and Scholars”, en Deborah Poole, ed., *Companion to Latin American Anthropology*. Malden y Oxford: Blackwell, s.d.
- Ministerio de Educación y Cultura (1993). “Modelo de Educación Intercultural Bilingüe”. Quito: Ministerio de Educación.
- Montaluisa, Luis (1990) *La Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*. Quito: DINEIB.
- Poole, Deborah y Veena Das (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Postero, Nancy y León Zamosc (2004). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Ramón, Galo (1991). “Ese Secreto Poder de la Escritura”, en Diego Cornejo, ed., *Indios*. Quito: ILDIS.
- Uzendoski, Michael (2005). “Writing, Politics and Culture among Amazonian Quichua Speakers of Ecuador”, ponencia presentada en *American Anthropological Association Meetings*.
- _____ (2007). “La Textualidad Oral Napo Kichwa y las Paradojas de la Educación Bilingüe Intercultural en la Amazonia”, ponencia presentada en la Conferencia por el 50 Aniversario de FLACSO.
- Yáñez Cossío, Consuelo (s.d.). *La Educación Indígena en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Post-Liberal Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zamosc, León (1994). "Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian Highlands", en *Latin American Research Review*, Vol. 29, No. 3: 37-69.

_____ (2007). "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador", en *Latin American Politics and Society*, Vol. 49, No. 3: 1-34.

Zizek, Slavoj (1997). "Multiculturalism or the Cultural Logic of Multinational Capitalism", en *New Left Review*, No. 225: 28-51.

Parte IV
**Neoliberalismo y
multiculturalismo**

Los desafíos del multiculturalismo¹

Emma Cervone*

El movimiento indígena ecuatoriano se ha venido delineando en las últimas dos décadas como uno de los movimientos indígenas más exitosos a nivel de Latinoamérica en redefinir la relación entre indígenas, Estado y sociedad civil. En este capítulo se quiere repensar, a la luz de los cambios políticos y sociales que se han dado en el país, en la trayectoria política del movimiento en las últimas dos décadas y analizar la nueva fase en la que el movimiento indígena ha entrado en su proceso político. Sin embargo, al hablar de fases no hay que entenderlas como etapas en un proceso evolutivo lineal que va hacia una meta pre-establecida sino como momentos que responden a una serie de factores estructurales y coyunturales que han impactado las estrategias políticas del movimiento. Un análisis por fases puede presentar la ventaja de evidenciar los cambios en ese proceso político e intentar subrayar los alcances y desafíos actuales conectándolos con momentos muy específicos que han redefinido la relación del movimiento indígena con el Estado.

En este sentido quiero analizar más en detalle lo que yo defino aquí como fase post-reconocimiento. Con este término me refiero al reconocimiento oficial de la diversidad étnica del país sancionado por la reforma

1 Este capítulo se basa en la ponencia que presenté en Congreso Latino Americano y Caribeño de Ciencias Sociales organizado por FLACSO-Ecuador en Quito, 29-31 de Octubre de 2007. Quisiera agradecer a Carmen Martínez y Víctor Bretón por sus interesantes comentarios, y también a Jorge León que analizó mi ponencia en el Congreso.

* Johns Hopkins University.

constitucional de 1998. Esa reforma constitucional ha representado un hito importante en la redefinición de la relación indígenas-Estado-sociedad civil, así como en la redefinición de la identidad nacional desplazándola desde la ideología del mestizaje al paradigma de la diversidad multicultural. Si bien la Constitución de 1998 ha representado un importante paso adelante en la lucha contra la discriminación racial y étnica, considero la etapa multicultural no como punto de llegada sino como comienzo de una nueva fase política en la que el movimiento indígena se ha enfrentado con otros desafíos específicamente entrelazados al reconocimiento de su derecho a la diversidad. Esa etapa ha sido resultado de la confluencia de dos diversas presiones y procesos políticos, el proceso de movilización étnica y las demandas del movimiento indígena por un lado y las transformaciones del Estado ecuatoriano bajo los dictámenes del neoliberalismo por el otro.² De hecho, la reforma constitucional de 1998 responde también a un proceso de cambio a nivel de toda la región latinoamericana, con el cual en la década de los noventa muchos países adoptaron reformas constitucionales multiculturales; inclusive aquellos países en los que la movilización étnica había alcanzado poca fuerza de presión política (como por ejemplo, Argentina).³

Si bien este capítulo se centra más detalladamente sobre la emergencia del multiculturalismo bajo el neoliberalismo, cabe subrayar que en algunos países de la región, incluido el Ecuador, hubo cambios hacia regímenes políticos que se consideran distantes de modelos neoliberales porque han repuesto la responsabilidad del Estado en la definición de políticas sociales equitativas y, en algunos casos, han vuelto a privilegiar la nacionalización de recursos naturales frente a la desregulación propiciada por el neoliberalismo.⁴ En este sentido es importante sugerir pautas de investigación para la comprensión de la temática étnica bajo ese nuevo régimen.

2 Ese proceso de movilización no empieza con la época neoliberal sino a comienzos del siglo XX, aunque pasando por varios cambios importantes en sus prácticas y discursos.

3 Charles Hale (2002) define ese proceso como multiculturalismo neoliberal.

4 Me refiero a países como Venezuela, Bolivia, Brasil, Chile, Argentina y, más recientemente, Ecuador, donde de manera distinta se han dado cambios que han sido caracterizados como vuelta a la izquierda o como populismos de izquierda.

Las ambigüedades del discurso multicultural

Difundido durante los ochenta en Estados Unidos como término de uso académico y político, *multiculturalism* quería indicar la existencia de una diversidad étnica, cultural, religiosa y de género en el ámbito de un mismo país. Sin embargo, como estudiosos habían subrayado en diferentes contextos y épocas, el término era mucho más complejo y ambiguo que su aparente dimensión descriptiva. Una interpretación más idealizada de lo multicultural presupone que en una sociedad diversa los distintos grupos ocupan una posición de igualdad frente al Estado. Sin embargo, esa definición no sirve para explicar por qué en las sociedades multiculturales poder y recursos se distribuyen de manera desigual entre esos distintos grupos, ni cómo la diversidad étnica, racial y de género llega a establecer elementos de estratificación social. Por lo tanto, el multiculturalismo no puede ser entendido simplemente como un término descriptivo sino como un término político que presupone un acto de reconocimiento de la diversidad que supuestamente apunta a prácticas políticas y redistributivas más incluyentes. El multiculturalismo, de hecho, ha llegado a postularse como paradigma para la resolución de la desigualdad étnica y racial.⁵ En su uso más político *multiculturalism*, o *critical multiculturalism* como lo define Goldberg (1995) entre otros, llegó a representar la posibilidad de redefinir diversas formas de etnocentrismo poniendo un fuerte énfasis en el componente educativo y la consecuente necesidad de reformar currículos escolares y académicos de manera que llevaran a una más profunda comprensión de la diversidad cultural y social.

Sin embargo, teóricos como Charles Taylor (1994) y Will Kymlicka (1995) han abordado el tema en el marco de una tradición filosófica y política liberal, considerando el tema de la diversidad y su reconocimiento como una tensión inherente en la misma definición liberal y universalista de derechos. Aquí me refiero a la tensión subrayada por Taylor (1994), que al reconocer derechos humanos como valores universales, a la vez e implícitamente reconoce el derecho de cualquier ser humano a su

5 Goldberg, 1995; Taylor, 1994.

propia integridad humana y cultural. Con esta visión el tema de la diversidad y del multiculturalismo se vuelve un asunto de reconocimiento formal de un posible pluralismo cultural, sin que eso llegue a alterar la misma naturaleza del Estado liberal ni a explicar por qué esa tensión se vuelve una forma de discriminación en contra de ciertos grupos supuestamente “diversos”. Además, tampoco se explica cómo y bajo qué circunstancias esas tensiones intrínsecas llegan a adquirir una relevancia política que merece la atención del Estado y de la sociedad civil.

De ahí la preocupación de Kymlicka por producir tipologías de “diversos” y de sus correspondientes derechos, para poder mejor entender su posición frente al Estado y sus demandas. Por ejemplo, en su discusión sobre derechos multiculturales, Kymlicka defiende que los derechos y aspiraciones de los grupos étnicos formados a raíz de procesos migratorios no pueden ser los mismos que los de aquellos pueblos que eran originarios y nativos de territorios que con la modernidad y, a partir de procesos colonizadores, llegaron a ser parte integrante de un Estado-nación. En el primer caso, Kymlicka afirma que los miembros de esos grupos, que él define como minorías étnicas, reclaman el derecho a incorporarse mientras que en el segundo caso, los grupos definidos como minorías nacionales reclaman derechos para la autodeterminación. Sin embargo, en ninguno de los dos casos se cuestiona la naturaleza y soberanía del Estado-nación, puesto que se llega a afirmar que “un Estado multinacional no puede sobrevivir si los varios grupos nacionales no son fieles a la más amplia comunidad política en la que ellos habitan” (Kymlicka, 1995: 13). Con este entendimiento liberal de la diversidad y del multiculturalismo nunca se llega a definir los impactos que un reconocimiento multicultural puede y debe tener a nivel de redefinición de lo que constituye la pertenencia a una comunidad nacional y sus consecuentes derechos de ciudadanía, ni cómo ese mismo reconocimiento afectaría cuestiones de redistribución equitativa de recursos y autoridad entre los diversos grupos reconocidos.

Multiculturalismo en América Latina

Una similar divergencia de acercamientos al tema de la diversidad se ha producido en los países latinoamericanos a partir de finales de los ochenta. Por un lado, varios movimientos sociales, entre ellos los movimientos indígenas, se han movilizado alrededor de la lucha contra formas de discriminación basadas en identidades étnicas, raciales y de género. De ahí el lema formulado por los movimientos étnicos de “igualdad en la diversidad”. Podría parecer que la década de los noventa haya ofrecido la respuesta a esas demandas. Es durante esa década de hecho que muchos países latinoamericanos han promulgado reformas constitucionales que reconocen la dimensión multicultural de sus respectivas sociedades.

Sin embargo, las demandas del sector indígena en el Ecuador y en otros países de la región, aunque centradas en la revalorización de una forma identitaria, no se han limitado a un reconocimiento formal de su existencia y su cultura; reconocimiento, en ese caso, implicaba asuntos de distribución de recursos (tierras, políticas de comercialización, asistencia social, educación) y de participación política sin los cuales no se podría hablar de una política realmente anti-discriminatoria e incluyente. No obstante, las reformas constitucionales multiculturales no han incorporado esos aspectos, limitándose a un acto formal de reconocimiento de la diversidad, basado exclusivamente en los elementos más manifiestos de lo cultural (lenguaje, prácticas medicinales y de justicia en el caso de la Constitución Ecuatoriana).

Además, esas reformas se han dado junto con la adopción de medidas económicas y políticas que apuntan hacia la liberalización de los mercados y la privatización por un lado, y por el otro al desmantelamiento del Estado asistencial reemplazado por políticas de descentralización que buscan la reducción del tamaño y de la responsabilidad social del Estado. El conjunto de esas medidas económicas y políticas, que comúnmente se denomina neoliberalismo, ha restringido más aún el acceso a recursos para sectores ya precarios como el indígena, impactando de manera contradictoria las demandas y la práctica política de los movimientos indígenas y abriendo un nuevo capítulo en la lucha de esos movimientos.

Los límites del multiculturalismo

De acuerdo con lo anterior, parece haber dos clases de problemas en esa declaración formal de multiculturalismo: por un lado existe un problema de ambigüedad en el mismo planteamiento teórico de lo que constituye un Estado y una sociedad multicultural. De hecho, no queda muy claro cómo un simple acto de reconocimiento de esa diversidad y la consecuente declaración de los derechos que conlleva, pudiera resolver y superar problemas de pobreza, racismo, exclusión étnica y de género sin la formulación de leyes y políticas que transformen el reconocimiento en una práctica social y política. La formulación de políticas multiculturales implicaría, además, una necesaria redefinición de la relación Estado-ciudadanos y su consiguiente impacto sobre cuestiones de distribución de recursos, territorialidad, soberanía e identidad nacional.

Aquí voy a examinar la Constitución Ecuatoriana de 1998, que reconoce tres aspectos de la diversidad del país: idioma, prácticas medicinales y autoridades tradicionales. En el último caso, el sistema de justicia indígena se legitima solo cuando no contradice los principios del sistema de justicia nacional. De esta manera, se establece una jerarquía de sistemas de justicia sin que el supuesto pluralismo jurídico llegue a cuestionar de ninguna manera la validez y soberanía del sistema nacional (no indígena). En este sentido, la Constitución simplemente reconoce lo que ya existe: es decir las distintas prácticas de justicia vigentes en los pueblos indígenas, sin contemplar la mínima posibilidad de incluir principios de tales sistemas en el sistema nacional, opción mucho más horizontal e incluyente. La esfera de acción y la jurisdicción de la justicia indígena se limitan entonces a los espacios comunitarios, aislándolos del espacio más amplio de política nacional.

De manera similar, en el caso del idioma se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a practicar y ser educados en sus propias lenguas vernáculas; en realidad, simplemente se ratifica la existencia de un programa educativo ya vigente, la educación intercultural bilingüe, sin que eso lleve a una reflexión sobre si en una sociedad, llamada “multicultural”, todo ciudadano y no solo los indígenas deba aprender los diferentes idiomas que se hablan en su propio país.⁶

Otro punto en la Constitución es el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas del Ecuador a practicar sus tradicionales conocimientos medicinales. Aquí hay dos elementos muy importantes a considerar: uno se refiere a la naturaleza de ese reconocimiento: ¿se basa en una premisa de validez de esos conocimientos? Es decir, ¿la medicina indígena es considerada válida y eficaz para todo ciudadano ecuatoriano o solo para los ciudadanos indígenas? Y si es considerada válida, ¿quién debería evaluar su eficacia? El segundo elemento abarca una cuestión de políticas públicas que garanticen el ejercicio de ese derecho, es decir garantizar que esos conocimientos se encuentren al alcance de todo ciudadano que quiera beneficiarse de ellos. Por ejemplo, ¿qué ocurre con ciudadanos indígenas y no indígenas que viven en ámbitos urbanos donde no es fácil acceder a prácticas de medicina tradicional? ¿Han incorporado los centros de salud y los hospitales esos conocimientos y prácticas? ¿Deberían hacerlo o es que aquello solo pertenece a un supuesto espacio “indígena”?

Todas estas preguntas apuntan a lo complejo de la multiculturalidad y la politización de la identidad étnica. Subrayan cuestiones de legitimidad y de jerarquía acerca de quién determina la validez de las prácticas y conocimientos indígenas, y quién define políticas públicas que garanticen el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Bajo el multiculturalismo oficial la diversidad es regulada más que incorporada, definiendo límites y jurisdicciones muy específicos, entre los cuales cada uno de los sistemas diversos puede operar. Ese tipo de reconocimiento no necesariamente implica igualdad ni elimina la discriminación y los prejuicios que todavía afectan a los ciudadanos indígenas y afro-descendientes. Los espacios tan selectivos en los cuales las prácticas “diversas” son legitimadas más bien institucionalizado esos prejuicios como principios fundacionales que justifican una jerarquía de sistemas de conocimiento, confiándolos a unos supuestos espacios étnicos (prácticas de y para indígenas).

6 Aquí hay otra consideración que también apunta a la escasez de recursos, usualmente destinados al programa bilingüe, así como la falta de infraestructura y de maestros preparados, problemas que hacen del programa bilingüe un programa educativo de segunda clase. Eso a menudo empuja a las familias indígenas a mandar a sus hijos a las escuelas hispanas para que reciban mejor educación.

Me parece que, en este sentido, hay respuestas muy distintas por parte de los movimientos indígenas en diferentes países. En Méjico por ejemplo los zapatistas han adoptado una postura mucho más radical de alejamiento del Estado y sus políticas con un proyecto de autonomía comunitaria que prescinde hasta del reconocimiento estatal. En Bolivia, el movimiento indígena ha querido impulsar, y sigue haciéndolo, una reforma radical del Estado. En Ecuador el movimiento indígena ha intentado el camino de la participación en el Estado como acceso al proceso de toma de decisiones sobre políticas públicas; pero ese camino se ha revelado lleno de obstáculos y problemas.

Desafíos del multiculturalismo

Como mencioné antes, el reconocimiento constitucional de 1998 es tan solo un punto de partida que, a pesar de todas sus ambigüedades podría ofrecer oportunidades de transformación social. Sin embargo, las ambigüedades analizadas antes se hacen más complejas aún si se analiza el proceso político del movimiento indígena ecuatoriano en el marco de los cambios políticos que se han dado a comenzar el nuevo milenio. La visibilidad lograda en la década “ganada” (León, 1994), de los noventa, había transformado al movimiento indígena en un referente social importante para el proceso de toma de decisiones a nivel nacional. Además, la combinación del proceso de descentralización y de la creación de un partido político controlado por activistas indígenas, Pachakutik, había llevado también a un fortalecimiento de la presencia política indígena en las administraciones locales y a nivel nacional. Este proceso de fortalecimiento de la participación política indígena no es resultado del reconocimiento constitucional sino de décadas de lucha política en las que el movimiento ha logrado aprovechar coyunturas específicas para imponerse en la escena política nacional. El momento multicultural entonces se constituye en esas dos dimensiones: por un lado, el empoderamiento del movimiento indígena que llega, después de décadas de activismo y movilización, a entrar en las mallas de la política de Estado y de los partidos; y por otro, una política de Estado que reconoce de manera formal la diversidad

étnica y cultural del país, a la vez que adopta medidas económicas y sociales que empobrecen a esos mismos sectores “diversos”. Supuestamente, la confluencia de esos elementos han permitido al movimiento indígena entrar en otra fase de su proceso político, la fase que se ha caracterizado como la de “los indios al poder” (Ponce, 2000). Y sin embargo el movimiento indígena no parece sobrevivir el guttierrazo.

Me parece que una combinación de factores que son a la vez coyunturales y estructurales, han llevado a esa crisis. Primero, quizás el factor más obvio ha sido el aprovechamiento por parte del gobierno de Gutiérrez de las divisiones y enfrentamientos internos al movimiento –que creo que siempre han existido y siempre existen en todo movimiento social– para implementar una política de “desconocimiento” de las autoridades e instituciones indígenas. Segundo, el rol protagónico que el movimiento había venido asumiendo en la lucha contra la corrupción y las medidas económicas neoliberales ha agudizado el conflicto social en el país alrededor de respuestas regionalistas y clasistas que vuelven a proponer imaginarios racistas y discriminantes contra los indígenas –¿el Ecuador multicultural?–.

Sin embargo, el factor que me parece más complejo y contradictorio se refiere a la desarticulación entre la dirigencia indígena y sus bases. Eso puede tener dos explicaciones. Por un lado, siguiendo una estrategia de acceso a toma de decisiones desde dentro del Estado, la militancia indígena se ha dividido en dos fuerzas: una encabezada por la CONAIE, que ha mantenido un estado de movilización social y otra encabezada por Pachakutik, que ha buscado oportunidades en el sistema electoral. Estructuralmente, esta división ha creado un conflicto porque las estrategias y metas de esas dos fuerzas no siempre han coincidido –eso ha ocurrido sobre todo bajo el gobierno de Lucio Gutiérrez–. Esas tensiones y la adopción de estrategias políticas, por lo visto impopulares, han alejado a la CONAIE y a Pachakutik no solo de otros movimientos sociales, sino de sus propias bases indígenas –véanse por ejemplo los resultados de las últimas elecciones, en las que las bases indígenas han apoyado a la candidatura de Rafael Correa y no al candidato indígena de Pachakutik y líder histórico del movimiento, Luis Macas–.

Por otro lado, la adopción por parte del Estado de otras medidas, como la creación del CODENPE, han llegado a redefinir la relación indí-

genas-Estado corporativizando al movimiento indígena de una manera más contundente que en el pasado.⁷ Esto resuena con lo que Charles Hale (2004) llama el “indio permitido” como categoría aceptada y aceptable que el régimen neoliberal ha construido incorporando representantes indígenas en el sector público y emitiendo políticas públicas para el sector indígena, que a la vez permiten y limitan ámbitos y estrategias de intervención.⁸ Entonces, los “indios permitidos” son los que implementan tales políticas y llegan a ser emblemas de la transformación del indígena en ciudadano moderno y partícipe del desarrollo económico del país, y ya no “indios alzamenteros”. Aunque esa incorporación puede ser vista como un logro que potencialmente beneficia al sector indígena, ahora ya artífice de sus propias políticas públicas, habría que medir sus logros con datos concretos. Un ejemplo para la reflexión: al volver quince años después al pueblo donde hice trabajo de campo en 1992, en Chimborazo, me chocaron los cambios. La organización indígena de segundo grado del pueblo existe todavía, pero se desconectó de la instancia organizativa provincial para tener la libertad de reflexionar y escoger su camino, según las palabras de uno de sus ex dirigentes. Comparada con su papel de hace quince años, esa organización ya no parece tener un rol activo en la definición de estrategias de desarrollo local, sino que se limita a gestionar trámites para las comunidades afiliadas y a buscar fondos para seguir implementando actividades productivas en su propia granja. Cuando pregunté a uno de sus fundadores, me contestó que ahora ya es distinto porque tienen que definirse como nacionalidad para poder acceder a los fondos de

7 El CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador), es creado en 1998 como alternativa para las anteriores Secretarías de Asuntos Indígenas creada en 1995 y el siguiente CONPLADEIN creado bajo el gobierno de Abdalá Bucaram en 1997. Todas ellas nacen como instituciones del sector público encargadas de definir políticas y manejar fondos para el desarrollo de los pueblos indígenas (y anteriormente, como CONPLADEIN, también de los pueblos afroecuatorianos); eso es lo que corporativiza al movimiento y crea ulteriores distinciones en su interior. Las leyes agrarias de los sesenta y setenta, aunque impusieron dinámicas corporativistas y organizativas, no llegaron a incorporar las distintas instancias de lo que se estaba gestando ya como movimiento político. En esto, el caso ecuatoriano difiere mucho del boliviano y del mejicano.

8 El correspondiente ecuatoriano en este sentido es el PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes), creado en 1997 con el financiamiento del Banco Mundial, del Fondo de Desarrollo Agrario (IFAD) y del gobierno ecuatoriano. Para una discusión sobre modelos de desarrollo en Ecuador, véase Bretón, 2000.

CODENPE, y por tanto, la organización tiene que recorrer la historia local para reconstruir sus orígenes étnicos, ya no genéricamente, como quichuas, sino como nacionalidad. Ese mismo ex dirigente es, hoy en día, director de una estación de radio local y desde su posición como tal está intentando formular políticas culturales para conseguir fondos de los organismos indígenas nacionales.⁹ Mientras tanto, la migración hacia Estados Unidos, hace quince años prerrogativa de los habitantes no indígenas del país, se ha vuelto común entre las comunidades indígenas contando ya con cuatro muertos en diferentes accidentes de “tránsito”. Hace quince años la organización implementó una campaña de alto impacto para controlar la migración a la ciudad; pero ahora no solo calla, sino que muchos de los mismos dirigentes tienen familiares en los Estados Unidos (hijos, hermanos, primos). Eso está repercutiendo sobre la economía de las comunidades, que se vuelven cada vez más desiertas y sin recursos. Parece entonces que se ha producido una desarticulación profunda entre el ámbito de las políticas públicas indígenas y las realidades locales en el campo, con un consecuente alejamiento de las bases indígenas de su dirigencia nacional y a veces hasta local.

La fase post-reconocimiento se presenta llena de contradicciones. El debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano se da justo en el momento en que se declara la visibilidad de la cultura indígena y se sancionan los derechos de esos ciudadanos a ser diversos. En este sentido parece que el multiculturalismo oficial bajo el neoliberalismo ha sido una estrategia para contener las demandas indígenas. Esa forma de manejo de la diversidad no es nueva si se piensa en la administración étnica bajo la época colonial, según la cual la población indígena era regulada bajo una legislación distinta, la “República de los Indios”, que reconocía a las autoridades étnicas para tener acceso a mano de obra y recursos de los pobladores indígenas. Con la formación del Estado-nación, como elocuentemente ha explicado Guerrero (1993), aunque formalmente se declara a todo ecuatoriano ciudadano de la república, la administración étnica pasa

9 Como análisis más adelante, esos organismos –CODENPE, FODEPI (Fondo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas) y la Secretaría Nacional de Salud Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas– han sido ratificadas legalmente en septiembre de 2007 mediante la Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de los Pueblos Indígenas del Ecuador.

a manos de los micro-poderes locales. Este proceso dura por lo menos hasta las reformas agrarias de los sesenta y setenta, después de las cuales las presiones ejercidas por el sector indígena sobre el Estado en demanda de políticas agrarias accesibles (tierras, créditos) crecen y se consolidan.

La cuestión administrativa de la diversidad étnico-racial se conecta entonces con los procesos de colonización y reorganización en los procesos de pos-colonización. A nivel comparativo podemos pensar, por ejemplo, en la política del *indirect rule* (gobierno indirecto) adoptada por el régimen colonial británico en la India (y después aplicado en las colonias de África) como estrategia para contener el peligro de rebelión en las colonias y a la vez reducir costos de mantenimiento de la burocracia colonial. En su análisis sobre la implementación del *indirect rule* en Nigeria, Karen Fields escribe:

...en todo aspecto consistente respecto a la ley y orden colonial, y no ‘repugnante para la ley y costumbre británicos’, el viejo estilo de vida y su ‘ley y costumbre nativas’ continuarían en las aldeas con la bendición del régimen. El *indirect rule* era una estrategia conservadora diseñada para mantener a los gobernantes nativos y sus sujetos en su lugar. Apuntaba a conservar la calma en las aldeas de la colonia, mientras la economía colonial las revolucionaba” (1985: 30).

Las similitudes con el paradigma del multiculturalismo neoliberal aquí son sorprendentes. Quiero sugerir, entonces, que también en el caso ecuatoriano el pasaje de la retórica del mestizaje a la retórica del multiculturalismo oficial presenta una continuidad en la manera en que se plantea, por parte del Estado y de las élites políticas, contener, administrar y fomentar las demandas del movimiento indígena; se trata de la “etnofagia” planteada por Díaz-Polanco (2006). Sin embargo, una diferencia importante desde un punto de vista político es que mientras el *indirect rule* o legislaciones similares de raigambre colonial fueron adoptadas como medida preventiva, el modelo multicultural neoliberal surge en medio de y está en constante contacto con un proceso de movilización política ya establecido, y por lo tanto puede ser constantemente redefinido, reinterpretado y finalmente hasta aprovechado.

No solo una crisis

Con este análisis, he intentado subrayar la complejidad de la fase que defino como post-reconocimiento. Para terminar, quisiera añadir otra consideración. Sin negar el momento de crisis que el movimiento indígena está atravesando, me parece que hay que tomar en cuenta que esta es una fase diferente a la de los noventa, y por lo tanto requiere de la implementación de estrategias políticas distintas. Además, el gobierno de Rafael Correa ha significado también otro cambio importante en la política del país, supuestamente representando el cierre de la era neoliberal. Nina Pacari ha definido este momento de silencio de la militancia indígena como un momento de “repliegue estratégico” en el que se hace necesaria una reformulación política y orgánica (comunicación personal, 2007).

Parafraseando a Ponce, por un lado parece ser cierto que esta nueva fase política sorprendió a los indígenas en el poder (Ponce, 2000), en el sentido de tener ahora que enfrentar dos aspectos que la fase de movilización de los noventa no había presentado: un primer elemento (de acuerdo con Pacari y otros líderes de base que entrevisté en octubre de 2007), es la formación de un liderazgo preparado para cargos políticos públicos. Como afirma Pacari, el liderazgo de los noventa surgió de la movilización de organizaciones de base; por lo tanto, esos líderes tenían la suficiente experiencia de movilización que se necesitaba en ese momento para el movimiento. Sin embargo, esos mismos líderes ahora no están preparados para la administración pública y la formulación de estrategias políticas desde el Estado, y eso lleva a errores estratégicos y de evaluación. Este es un factor importante cuando se considera la institucionalización de la política pública indígena dentro del Estado porque puede llevar a transformar a los dirigentes elegidos en burócratas del sector público.

El segundo elemento se refiere al ámbito programático, de proyecto político. El gobierno de Correa ofrece una coyuntura favorable que aparentemente brinda la posibilidad de transformaciones sociales. Sin embargo, no hay todavía un proyecto político indígena que vaya más allá del rechazo de la política económica neoliberal. Es decir, ¿cuál es el proyecto de Estado y de sociedad que el movimiento indígena propone y defiende en esta nueva fase? Si se defiende lo intercultural como alternativa a lo

multicultural, ¿cuál es el modelo de sociedad intercultural imaginado y cómo va ese modelo a reformular el Estado? Además, ¿cuáles van a ser las estrategias y las alianzas políticas que se pueden construir para implementar esa nueva sociedad?

Me parece, sin embargo, que la pregunta más compleja apunta a una cuestión de fondo, es decir a la validez de la identidad étnica como instrumento político eficaz para la transformación de la sociedad. Me parece que el reconocimiento constitucional ha hecho de alguna manera que la demanda étnica se vuelva obsoleta –los derechos a la diversidad ahora están “reconocidos” –. Como se ventiló en algunos paneles del congreso de FLACSO en 2007, “lo étnico ya no está de moda”. Hay entonces que considerar y preguntarse cómo el gobierno de Rafael Correa va a manejar la cuestión indígena y las demandas de ese sector. Por ejemplo el 11 de septiembre de 2007, casi después de diez años de la reforma constitucional, el gobierno ha aprobado la Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador que se autodefinen como Nacionalidades. Dicha ley reglamenta la creación de las distintas instancias que están a cargo de la administración étnica, es decir la Secretaría Nacional de Salud Intercultural, el CODENPE y el FODEPI, que estarían a cargo de definir lineamientos de incorporación y difusión de diversidad étnica y de definir pautas para el desarrollo de esos pueblos. En este sentido me parece que esa ley representa una herencia de la fase multicultural neoliberal ya que por un lado sigue “permitiendo” ámbitos de acción sin cuestionar lo que eso implica para toda la sociedad ecuatoriana en términos más generales, y por el otro no se define como política de Estado, sino que sigue contando de manera muy clara con el apoyo económico de agencias de desarrollo y con la capacidad de las administraciones locales para conseguir financiamiento para sus proyectos.¹⁰ Además, en el texto de ley se mantiene un énfasis en la dimensión comunitaria de esas prácticas, no quedando muy claro cómo esas políticas ‘para indígenas’ se conec-

10 Por ejemplo, en la Ley se mencionan explícitamente las agencias de cooperación belga, española, alemana, la italiana y también a la Comisión Europea, junto con otras entidades internacionales para el desarrollo (CODENPE, 2007: 23-24), pero no se menciona el compromiso del Estado ecuatoriano en destinar fondos públicos para la implementación de esas políticas de salud y de desarrollo.

tan con otros ámbitos de desarrollo nacional. En este sentido, se sigue aislando el “problema indígena”. Al mismo tiempo también se trata la cuestión étnica en el marco general de la lucha contra la pobreza, como se ha manejado en el discurso de agencias multilaterales como el Banco Mundial. Véase por ejemplo el aumento del bono de la pobreza, medida que no está específicamente dirigida a los indígenas sino a todo ciudadano en necesidad. Parecería que por lo menos hasta ahora, el énfasis neoliberal sobre medidas de reducción de pobreza, en lugar que medidas de reducción de la desigualdad socio-económica, se sigue manteniendo.

Y sin embargo, también parecería que ese mismo tipo de medidas económicas son las que han ganado el apoyo del electorado indígena de base para Correa. Algunos dirigentes de base en Chimborazo concordaron en afirmar que la gente de las comunidades pide ahora medidas económicas muy concretas que puedan aliviar los problemas que existen en el campo, y prestan poco o nada de atención a los discursos más étnicos de la dirigencia indígena nacional que plantean, por ejemplo, la cuestión de la salud indígena en términos de medicina tradicional. Uno de esos dirigentes dijo: “!Cómo van a apoyar a esos dirigentes que hablan de la medicina indígena y después se enferman y teniendo plata se van al hospital!” (Juan, comunicación personal, 2007). De acuerdo con eso, me parece que se hace necesario en esta nueva fase repensar al significado de lo étnico en política y lo que constituye en la actualidad la especificidad de las demandas indígenas por un lado y la política étnica del Estado por el otro. En fin, redefinir el mismo significado de la diversidad y sus límites.

Referencias

- Bretón, Víctor (2000). *El Desarrollo Comunitario como Modelo de Intervención en el Medio Rural*. CAAP: Quito.
- CODENPE (2007). “Ley orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas que se autodefinen como Nacionalidades”, en CODENPE, *Legislación Indígena*, s.d.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006). *Elogio a la Diversidad*. Siglo Veintiuno.

- De la Torre, Carlos (2005). "Afro-Ecuadorian Responses to Racism: Between Citizenship and Corporatism", en A. Dzidzienyo, S. Oboler, eds., *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks and Afro-Latinos*. Palgrave. pp.61-74.
- Fields, Karen (1985). *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldberg, David T., ed. (1995). *Multiculturalism. A Critical Reader*. Blackwell Publishers.
- Guerrero, Andrés (1993). "La Desintegración de la Administración Étnica en el Ecuador", en CEDIME, *Sismo Étnico en el Ecuador*. CEDIME – Abya-Yala, pp. 91-112.
- Hale, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", en *Journal of Latin American Studies*, No. 34: 485-524.
- _____ (2004). "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", en *NACLA*, Vol. 38, No. 2: 16-20.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press.
- León, Jorge (1994). *De Campesinos a Ciudadanos Diferentes*. CEDIME – Abya-Yala: Quito.
- Ponce, Javier (2000). *Y la Madrugada los sorprendió en el Poder*. Quito: Planeta.
- Taylor, Charles (1994). "The Politics of Multiculturalism", en Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism*. Princeton University Press, pp. 25-74.
- Sawyer, Suzana (2004). *Crude Chronicles. Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Duke University Press.

Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia¹

Margarita Chaves* y Marta Zambrano**

A partir de la reflexión sobre el multiculturalismo en América Latina, este artículo examina los desafíos que los procesos de reindianización plantean al nuevo proyecto de nación multicultural en Colombia. La investigación académica ha resaltado el reconocimiento de la pluralidad y el énfasis en los nuevos derechos culturales, pero no ha profundizado en dos componentes clave de estos procesos: de una parte, su compleja articulación con los cambios en la economía política y, de otra, la pregunta por la persistencia y transformación contemporánea del mestizaje, un dispositivo ideológico central de los proyectos de nación en Latinoamérica. Mediante una mirada comparativa, en este trabajo entrelazaremos el vuelco multicultural y las transformaciones del mestizaje con el conflictivo contexto social y económico en el cual opera la visibilización étnica en Colombia. Para ahondar en ello, nos detendremos en los procesos de movilidad identitaria y reindianización en Putumayo y Bogotá, enfatizando en las fuertes tensiones y ambigüedades generadas entre agentes étnicos y estatales que promueve la nación multicultural.

1 Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación *Identities and Movilities. Las Sociedades Regionales en los Nuevos Contextos Políticos y Migratorios*, que se basa en una comparación entre Colombia y México, financiado por Colciencias y el ICANH. Sintetiza y avanza sobre el trabajo comparativo previo de las autoras (Chaves & Zambrano, 2006).

* Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

** Universidad Nacional de Colombia.

De nación unitaria a nación plural

De 1988 a 1999, diez países latinoamericanos reformaron o cambiaron sus cartas magnas para afirmar el carácter pluricultural de sus naciones (Iturralde, 2000). Destacando la creciente visibilidad étnica y un giro desde las confrontaciones y movimientos sociales basados en las afiliaciones e intereses de clase hacia aquellos centrados en las identidades, algunos estudios han concluido que estaríamos presenciando el advenimiento de un nuevo modelo multicultural y pluralista, destinado a socavar a la nación mestiza y unitaria que caracterizó a la región durante poco más de un siglo (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1998; Assies, 1999; Gros, 2000).

Si bien las reformas constitucionales expresan un cambio de dirección en los antiguos proyectos unitarios de nación que buscaban conjugar la ciudadanía bajo el manto de un pueblo, una religión y un idioma, argumentamos, primero, que es necesario revisar si y cómo se ha replanteado el mestizaje. En lo que sigue, sugerimos que los nuevos proyectos pluralistas, lejos de poner a la sombra el mestizaje, lo revitalizan. Pero en vez de alentar el camino en la dirección usual, de los polos marcados como indio y negro hacia el blanqueamiento, propician su inversión; es decir, el tránsito desde lo mestizo hacia la etnización o reetnización en dirección a esos polos.

Segundo, proponemos que tal inversión, a su vez, tiene que ver con los cambios económicos y sociales del periodo. Los Estados-nación no sólo han reconocido la diversidad de sus componentes étnicos; también sus regímenes económicos, laborales y sociales se han transformado, plegándose a los dictados de instituciones monetarias internacionales que han abierto los flujos de la economía neoliberal creando, por ejemplo, zonas de libre comercio que facilitan la circulación de capital transnacional (Harvey, 1989; Comaroff & Comaroff, 2000; Friedman, 2004). Combinadas, las presiones financieras y las demandas sociales y étnicas han resultado en conflictivos procesos de descentralización, privatización e internacionalización, de manera que la aprobación de políticas de reconocimiento cultural ha coincidido con el agravamiento de desigualdades sociales, la crisis económica y nuevos conflictos políticos. Siguiendo a Nancy Fraser (1997), interrogaremos la relación entre el reconocimiento de las diferencias culturales y la justicia social. Proponemos que en La-

tinomérica, y particularmente en Colombia, la conjunción entre concepción de derechos diferenciales para minorías culturales y disminución de derechos sociales para las mayorías: campesinos, los “sin tierra”, pobladores urbanos y habitantes de las calles, entre otros, requiere examinar su lugar en los virajes contemporáneos. Demanda, a la vez, estudiar sus estrategias para buscar la inclusión en los derechos de las minorías.

Del mestizaje a los mestizajes

En su dimensión ideológica y como componente central de la construcción de las naciones latinoamericanas, el mestizaje ha provocado fuertes controversias, generalmente asociadas con posiciones polares. Por una parte, un número importante de influyentes intelectuales involucrados en la construcción de las naciones latinoamericanas y generaciones anteriores de académicos de la región lo promovieron y celebraron como una forma de democracia racial (Da Silva, 1998). Otros, por el contrario, lo vieron como un obstáculo en el proceso de civilización y en el proyecto moderno de construcción de los estados nacionales (Pineda, 1997). En el mismo periodo, pero desde una posición ideológica opuesta, otros académicos, especialmente latinoamericanistas norteamericanos, consideraron el mestizaje como una ideología problemática que creaba desigualdad, mantenía las jerarquías raciales y perseguía la homogenización y el blanqueamiento (Stutzman, 1982; Wright, 1990; Wade, 1993).

Si reconocemos los lazos ambivalentes que tejen las ideologías nacionalistas, estas percepciones divergentes resultan comprensibles. Mientras que el discurso de la *nación mestiza* apuntaba hacia una ruptura con el pasado colonial ibérico y marcaba diferencias con las aproximaciones europeas y norteamericanas que condenaban la mezcla racial, al mismo tiempo mantenía las jerarquías raciales, celebrando lo blanco dentro de su dominio mediante la educación e incorporación de los mestizos y la asimilación parcial de las poblaciones indias y negras (Smith, 1997a; Da Silva, 1998).

Recientemente, algunos académicos se han distanciado de las posiciones polares para entender, en cambio, el mestizaje como una pluralidad de procesos localizados y como un terreno disputado de interacciones entre

discursos y prácticas de élite y subalternas, atravesadas por desigualdades de género y relaciones de poder (Anzaldúa, 1987; Hale, 1997; Smith, 1997a, 1997b; Wade, 2003). La antropóloga Carol Smith, por ejemplo, ha sugerido que el mestizaje consiste de tres procesos conectados: (1) la producción y reproducción social y de género de gente con una herencia biológica mixta o diversa; (2) la identificación personal y colectiva con comunidades mestizas o con el sujeto nacional mestizo creado por los intelectuales involucrados en la construcción de la nación; y (3) los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en la sociedad de los mestizos y su relación con otras identidades (Smith, 1997b).

Desde una posición convergente, el antropólogo Peter Wade (2003) ha revisado su aproximación previa al mestizaje (1993), la cual compartía mucho con el postulado de Ronald Stuzman (1981), quien caracterizó el mestizaje como “la ideología todo inclusiva de la exclusión”. En cambio, Wade ahora propone ir más allá de “la idea del mestizaje como un proceso de exclusión disfrazada”. Para ello, ha investigado la multiplicidad de mestizajes que existen en Colombia, Brasil y Venezuela, países donde los mestizos constituyen la mayoría de la población y donde la idea de ‘mezcla’ encuentra arraigo entre la élite y los subalternos. Pero como ideología nacional, el mestizaje no ha estado libre de ambivalencias, pues como ya hemos mencionado, no todos los constructores de nación lo celebraron. De manera más importante, Wade señala que mientras la nación mestiza hegemónica promovía un proceso disimulado de blanqueamiento cultural y físico, de exclusión y de dominación masculina, a la vez requería la recreación constante de las divisiones raciales y étnicas; es decir, la diferenciación entre blancos, indios y negros, que se suponía debía eliminar. La multiplicidad de mestizajes se revela con más fuerza, sin embargo, cuando se considera la orilla subalterna, donde ha encontrado un fértil terreno de producción de versiones alternativas de la mezcla cultural y racial.² Por ejemplo, mestizas y mestizos no han entendido la mezcla racial y cultural como un proceso que fragua una “raza cósmica” (como la llamó el ideólogo mexicano Vasconcelos), o como una armoniosa fusión de sus

2 De la Cadena (2000) estudia este asunto en el caso peruano.

componentes indio, blanco y negro. Más bien, la han experimentado como la incorporación de distintas sensibilidades y prácticas que opera en el cuerpo y como un mosaico que permite afiliaciones simultáneas y subsecuentes con diferentes grupos.

Wade también explora dos de los tres procesos relacionados con el mestizaje señalados por Smith (1997b): la identificación de los mestizos y la producción de discursos políticos, exploración en que añade un giro interesante.³ Examina el caso de la música tropical en Colombia, una expresión regional de la costa caribe, inicialmente marginada pero que, gracias a su exitosa difusión en los cincuenta y sesenta, cambió la semblanza interna andino/europea de la nación y su imagen internacional, tropicalizando al país. En este viraje, los negros ganaron visibilidad, invirtiendo en parte las jerarquías raciales, mientras que los mestizos reorientaron sus identificaciones, afiliándose con frecuencia con los negros antes que con los blancos. Así, la mezcla racial y cultural, mas no la fusión cultural y racial, permitió múltiples cruces e identificaciones, al tiempo que reforzó sus componentes raciales constitutivos; un punto sobre el cual volveremos de nuevo cuando presentemos los casos de reindianización en Putumayo y Bogotá. Antes, queremos insistir en dos vertientes teóricas relacionadas que hemos encontrado útiles para situar el mestizaje como un proceso multifacético, fluctuante y como un terreno debatido, indispensable para avanzar en el examen de los desafíos que plantean los procesos de etnización y reindianización que abordamos en este artículo.

Primero, la vertiente que resalta la utilidad de recurrir a la aproximación relacional para analizar el mestizaje. La provocadora sugerencia de Wade de que el centro (blanco-mestizo) necesita de los márgenes (negro-indio) para definirse así mismo, provee una poderosa herramienta para el análisis de los flujos pasados y presentes de la producción de la identidad en Colombia y en Latinoamérica. Proponemos que esta aproximación debe extenderse para analizar los cambiantes y selectivos significados que cuentan como mestizaje.

3 Véase Smith (1997a) sobre el primer proceso.

Segundo, la vertiente que examina las identidades fronterizas y sus posibilidades. Hace dos décadas, Gloria Anzaldúa (1987) interrogó los persistentes binarismos que atraviesan el mestizaje y la constitución de las categorías raciales. En contraste con la subsiguiente producción académica, Anzaldúa destacó la faz positiva del mestizaje: su capacidad para retar las categorías fijas y establecidas.⁴ Sin embargo, esta autora no negó las complejas dificultades y disyuntivas que involucra el mantener múltiples afiliaciones; en su lugar, las examinó. La postura de Anzaldúa es afín con la revisión de Wade, señalada líneas atrás, pero además esta autora examinó el persistente estado de transición que configura las subjetividades sociales y de género de los mestizos, en particular de las mestizas. En la aproximación de Anzaldúa, la frontera y las zonas fronterizas sobresalen como conceptos clave para entender el mestizaje. Por ejemplo, analizó el permanente cruce de fronteras que suponía ser chicana, fronteras que en este caso son físicas y sociales: entre los Estados Unidos y México, entre ser chicana y gringa, entre mujeres y varones, entre mujeres lesbianas y heterosexuales.⁵ Al interrogar las desigualdades que marcan estas fronteras, esta autora no sólo señaló la fluidez de los contextos y de las circunstancias, sino que también reconoció que existen límites a las posibles identificaciones de una mestiza. Siguiendo este camino, Anzaldúa enfatizó la necesidad de examinar el sentido y la dirección de los cruces de frontera: ¿en qué dirección cruza la gente la frontera? Y ¿quiénes pueden hacerlo? Estas preguntas nos conducen directamente a las fronteras y jerarquías entre mestizos, una dimensión central en la actual reconfiguración de las identidades indígenas y negras en Colombia y en Latinoamérica, donde las mujeres mestizas han jugado un papel clave. Examinaremos estos problemas más adelante. Antes, sin embargo, es necesario ubicar la reindianización en contexto.

4 Sobre otras revisiones del mestizaje, véase por ejemplo el volumen especial del *Journal of Latin American Anthropology* (1997).

5 Sobre los planteamientos de Anzaldúa acerca de las fronteras, véase las elaboraciones de Alarcón, 1990 y Lugo, 2000.

La etnicidad y los derechos sociales en Colombia

La provisión de derechos otorgados a las poblaciones reconocidas como étnicas después de la firma de la Constitución de 1991 ha llamado la atención académica internacional. Gracias a la formulación participativa de la nueva Constitución y de las leyes subsecuentes que han garantizado una amplia gama de derechos territoriales, políticos, económicos y culturales, Colombia aparece a la cabeza del modelo multicultural en Latinoamérica (Assies, 1999; Gros 2000). El giro multicultural y la reorientación hacia las políticas identitarias en Colombia, como en otros lugares, han revelado la importancia y el papel clave de agentes colectivos antes ignorados en la redefinición de lo público y la ampliación de la ciudadanía. Sin embargo, no se ha examinado casi su relación con las formaciones de clase, las desigualdades económicas y los asuntos de justicia social. En este aparte exploraremos algunos de estos aspectos.

De una parte, el reconocimiento étnico ha provocado una significativa operación de justicia social. Desde la aprobación de la Constitución de 1991, 31.3 millones de hectáreas (un poco más de una cuarta parte del territorio nacional) han sido tituladas y entregadas como tierras de resguardos indígena, mientras otras 3.4 millones de hectáreas han sido otorgadas y legalizadas como territorios colectivos para comunidades negras en la costa del Pacífico (República de Colombia, 2004; Agudelo, 2003).⁶ Además de tierras, las poblaciones indias y negras lograron la ratificación de derechos colectivos específicos: a la educación relacionada con sus culturas y a elegir sus representantes para organismos legislativos, bajo una circunscripción electoral étnica. Asimismo los colectivos indios obtuvieron el derecho a gobernar y legislar en sus territorios, y al uso y promoción de sus prácticas médicas, entre otros.

Los estudiosos del tema no se han puesto de acuerdo en la identificación de los resortes que empujaron tan generosa dotación de derechos. Mientras algunas perspectivas proponen que por esta vía se habría saldado una deuda histórica con los grupos más discriminados (Van Cott,

6 No hemos conseguido cifras más actualizadas. Antes del reciente cambio de la página *web* del Ministerio del Interior y de Justicia, la información sobre titulación estaba disponible, pero ahora se ha suprimido.

1999), otros enfoques arrojan una sombra de duda sobre ello. Señalan en cambio la reconfiguración del Estado colombiano mediante una renovada presencia en áreas antes consideradas periféricas, ahora vistas como estratégicas pero disputadas por grupos insurgentes, lo cual permitiría a la vez la penetración del capital transnacional (Jackson, 1995; Escobar & Pedrosa, 1996; Villa, 2002). Todos parecen coincidir, sin embargo, en un punto poco resaltado: la distribución de tierras y derechos, es decir la operación de la justicia distributiva, ha sido dirigida a minorías. Esto resulta obvio en el caso indígena, que no rebasa el 4 por ciento de la población general; pero también se cumple en el caso de las colectividades negras, mucho mayores en proporción (entre el 10.6 por ciento y el 26 por ciento del total poblacional, según diferentes estimativos; véase, por ejemplo, DANE, 2005). El número de beneficiarios ha sido reducido, ya que solo aquellos reconocidos como 'étnicos' por el Estado, es decir las poblaciones rurales del Pacífico, han sido sujetos de derecho, mientras se han dejado de lado las mayorías negras que habitan en espacios urbanos (Agudelo, 2004).

En contraste, desde el punto de vista de derechos reservados para las mayorías mestizas o no étnicas, el panorama resulta desolador. En las áreas rurales, por ejemplo, nunca se ha acordado una reforma agraria integral que corrigiese la inequitativa distribución de la propiedad de la tierra en Colombia. Más grave aún, los tímidos avances promovidos por el Instituto de la Reforma Agraria creado en 1961,⁷ han sido contrarrestados, al punto que en el presente ha hecho carrera el concepto de contrarreforma agraria, encabezada por grupos paramilitares, los cuales también han liderado los prominentes procesos de desplazamiento forzado. Aquí se unen los dos polos de las actuales transformaciones, el social y el cultural. Entre las poblaciones más afectadas se cuentan precisamente aquellas recientemente definidas como étnicas: las comunidades negras del Pacífico.

Vale la pena anotar además que desde la firma de la Constitución se ha experimentado un aumento sostenido y sin precedentes de la desigualdad económica. En 2000, el campeón latinoamericano de la multicultu-

7 Iniciando su primer periodo, Álvaro Uribe Vélez creó el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (INCODER) que reemplazó al antiguo INCORA, sepultando la política de redistribución de tierras rurales que lo orientaba.

alidad recibió a la vez una destacada mención como el noveno país en el mundo con peor distribución de la riqueza (Livingston, 2004). Tal vez resulte provechoso entonces relacionar y situar los derechos y oportunidades otorgados a las minorías en el contexto de las crecientes desigualdades económicas y sociales reservados para las mayorías, para no hablar del prolongado conflicto armado y las persistentes violaciones de derechos humanos que atraviesan el panorama colombiano en la actualidad. Es en este contexto donde se produce el resurgimiento étnico encarnado en la etnización de los colectivos negros y la reindianización que analizamos en este artículo. La estrategia de entrada a estos procesos implica complejos entrecruces entre reconocimiento, pertenencias étnico- raciales y jerarquías y clases sociales. Para ello nos concentraremos en lo que resta sobre los cruces de frontera en el mestizaje que se encuentran en la base de la reindianización.

De la desindianización a la reindianización

Los procesos de reindianización pueden verse desde dos ángulos: (1) como el reverso deliberado de los procesos de desindianización; y (2) como la reconfiguración de la parte indígena de las identidades mestizas (Chaves, 2005). En el primer caso, la reindianización le da sentido inverso al proceso por medio del cual las comunidades indígenas se autodespojan de su identidad en respuesta a presiones externas. En su estudio sobre la resurgencia indígena en Nariño, Joanne Rappaport (2006), siguiendo a Bonfil Batalla (1987), considera que la desindianización tiene poco que ver con el mantenimiento o el rechazo de la cultura indígena, pues esencialmente es un proceso ideológico relacionado con la identificación personal y de grupo. La prueba de ello es que los mestizos desindianizados, han preservado la cultura indígena en muchas áreas de la vida cotidiana. La pérdida de tierras, el trabajo asalariado, la proximidad a los centros urbanos, la educación rural y las prácticas de discriminación racial se cuentan entre las principales causas de rechazo de la identidad indígena.

Los primeros esfuerzos por revertir los procesos de desindianización en Colombia se remiten a los años setenta, cuando el naciente movimiento

indígena promovió la lucha por la recuperación de tierras indígenas en manos de terratenientes, que en el Cauca obtuvo logros trascendentales (Findji, 1992; Rappaport, 2000; Vasco, 2000). Alentados por el éxito de la aprobación de medidas legislativas que ratificaban la propiedad colectiva de los resguardos, algunos colectivos reafirmaron sus identidades indígenas. Este es el caso de las comunidades de Natagaima y Coyaima en la región andina central y de los zenúes de la costa Caribe (Triana, 1993; Pardo, 1993), cuyos antepasados habían intentado escapar de la discriminación mediante su inserción en dinámicas que les permitiera ser considerados como campesinos. De esta manera, contraviniendo la ruta que por vía del mestizaje buscaba el blanqueamiento, coyaimas, natagaimas y zenúes se reafirmaron como indígenas para recuperar sus derechos territoriales colectivos.

En los años ochenta, pastos (Rappaport, 1994) y yanaconas (Zambrano, 2000) del suroccidente andino, y kankuamos y wiwas en la Sierra Nevada de Santa Marta (Morales y Pumarejo, 2004) optaron por la misma estrategia. Al igual que sus predecesores, estos colectivos carecían de los diacríticos culturales que académicos y expertos generalmente han asociado con la indianidad: lenguas indígenas, atuendo y cosmovisiones primordiales. No obstante, sustentados en los títulos coloniales de propiedad de sus resguardos, lograron reivindicarse como indígenas y hacer valer sus reclamos territoriales.

Hacia finales de los años ochenta, el movimiento indígena conjugó esfuerzos con el movimiento indígena internacional para cuestionar prácticas discriminatorias y racistas aún vigentes en los discursos y políticas estatales, las cuales desdeñaban sus modos de vida. Apoyados en discursos e intervenciones académicas que elogiaban el conocimiento local indígena y la solidez de sus prácticas ecológicas, lograron la adecuación de los programas estatales dirigidos a ellos y algunas reformas a la normatividad que los regía.

En la década de los noventa, la corriente de revalorización indígena que se articuló en la nueva Constitución estimuló el auge de los procesos de reindianización que llega hasta el presente. Estos procesos tienen en común con los que se dieron en los años setenta y ochenta que sus proponentes tampoco cuentan con los diacríticos clave para su reconocimiento

oficial. Sin embargo, las dinámicas de reindianización de este periodo incluyen una diversidad de agregados sociales heterogéneos ubicados a lo largo y ancho del país. Entre ellos se incluyen migrantes y colonos, así como habitantes urbanos que no vinculan sus demandas por reconocimiento a la recuperación de un territorio ancestral (rural), sino al acceso a políticas públicas diferenciales de amplio rango. Significativamente, estos nuevos procesos cuestionan la fijación de las categorías étnicas y le dan reverso a la direccionalidad del mestizaje: desde el lugar privilegiado del blanqueamiento hacia lo indígena.

En el segundo caso, la reindianización es el resultado instrumental de la búsqueda por inclusión de sectores subalternos mestizos cuyas experiencias de vida están profundamente enmarañadas en prácticas y discursos discriminatorios. Como señalábamos antes, el mestizaje visto desde posiciones subalternas no es una fusión, sino una mezcla en la que sus elementos constitutivos mantienen su identidad, lo cual facilita múltiples identificaciones y cruces de frontera en diferentes direcciones, según el contexto. Sin embargo, el cruce de las fronteras étnicas plantea la pregunta sobre quiénes, dentro del significativo sustrato mestizo colombiano, lo buscan. Exploraremos esto a continuación, enfocándonos en los casos de reindianización en Putumayo y Bogotá, y posteriormente responderemos a este interrogante desde una perspectiva comparativa que a la vez nos permite examinar los contrastes y las convergencias entre el centro y la periferia, las acciones de los agentes e intermediarios étnicos y las construcciones de la etnicidad.

Naturalizar la diferencia. La reindianización en Putumayo

Putumayo es una región fronteriza en múltiples sentidos: zona de transición entre los ecosistemas andinos y amazónicos, frontera internacional entre tres estados nacionales –Colombia, Ecuador y Perú– y frontera de colonización para cientos de campesinos sin tierra y desempleados urbanos. Históricamente, se ha caracterizado por una tenue presencia del Estado y por el desafío que comunidades civiles y grupos armados le plantean por diversos medios (Ramírez, 2002). La economía regional depen-

de de la explotación de petróleo, maderas y el cultivo de hoja de coca, controlado por la guerrilla y los paramilitares, para su procesamiento con destino al mercado mundial (Jansson, 2006). Desde hace una década la guerrilla, los paramilitares y el ejército se disputan el control militar, económico y político de extensas áreas rurales de este territorio, generando desplazamientos espaciales de población, internos y externos, que han reconfigurado el carácter eminentemente rural de su población y acelerando los procesos de urbanización (Chaves, 2009).

Las dos olas más importantes de colonización hacia Putumayo fueron resultado de la articulación de dinámicas de expulsión de población en la región andina central, a causa principalmente de la concentración de tierras y la violencia política, y de atracción de población hacia Putumayo debido al desarrollo de nuevas economías extractivas como la exploración y explotación petrolera, en los años sesenta, y el auge de la economía de la coca, en el decenio de los ochenta. La mayoría de sus 400 000 habitantes son “mestizos”, generalmente colonizadores de tercera a primera generación (DANE, 2005). Una significativa proporción de ellos proviene de los vecinos departamentos de Cauca, Nariño y Tolima, en el suroccidente colombiano, áreas que en conjunto presentan el número más alto de población indígena en Colombia. Los migrantes y sus descendientes no se identificaban, sino hasta hace poco tiempo, ni como étnicos, ni como “mestizos”, sino más bien como “colonos”, término con el que aluden a su origen foráneo. Los indígenas, por su parte, representan actualmente sólo el 15 por ciento del total de la población; pero a pesar de ser minoritarios ocupan un lugar prominente en las representaciones hegemónicas regionales. Estas combinan repertorios alusivos a la diversidad cultural y biológica de la selva amazónica, con imágenes de “poderosos chamanes” y “sabios nativos ecológicos” cuyo renombre se extiende en todo el territorio nacional. Además de los colectivos indígenas nativos inga, kamsá, siona, kofán y huitoto, el horizonte multicultural regional se nutre de las culturas regionales asociadas con las procedencia de los colonos y la de discretos núcleos de indígenas migrantes emberá-catío, venidos de Risaralda, y Páez (los nasa) del Cauca, reconocidos por el Estado en los años ochenta.

En Putumayo, los procesos de reindianización se iniciaron tímidamente hacia finales de los años ochenta, en el pico de la producción de discursos expertos que propendían por la defensa de la diversidad cultural y biológica de la amazonia. La reevaluación positiva de las culturas indígenas que estos generaron, situaron a las comunidades en el centro de las políticas de desarrollo nacionales, internacionales y locales, poniendo freno a la desindianización y promoviendo las identidades indígenas en toda la región. La identidad indígena se articuló con el giro multicultural consignado en la nueva Constitución colombiana que, tras la aprobación de la Ley 60 de 1994, que regula las transferencias económicas a los resguardos, le dio un auge inusitado a la reindianización. A partir de entonces, es posible diferenciar dos momentos en este proceso. El inicial, cuando comunidades heterogéneas de colonos venidos de los departamentos vecinos de Nariño y Cauca principalmente, y de indígenas inga y kamsa nativos del Putumayo pero desindianizados, abandonaron las asociaciones campesinas que los agrupaban y conformaron cabildos para acceder a derechos.⁸ Las certificaciones de membresía que los cabildos estaban en capacidad de expedir, acreditaban a sus portadores como indígenas, permitiéndoles ingresar al régimen subsidiado de salud, acceder a becas escolares y universitarias, conseguir la exención del servicio militar para los varones y habilitar a los colectivos para demandar la titulación de resguardos. Por este medio, accedían a los dineros de transferencias económicas.

A medida que se afianzaba la organización de los cabildos, en algunos de ellos se fueron refinando las adscripciones étnicas de sus miembros. A partir de la rememoración de experiencias previas a la migración hacia Putumayo, algunos individuos y familias de colonos reconstruyeron su identificación como indígenas quillacinga, awa y pasto de Nariño, nasa y yanacoma de Cauca y pijao de Tolima. Atendiendo a esta heterogeneidad de historias y orígenes, los líderes proclamaron sus cabildos como multiétnicos.

8 El cabildo como forma de gobierno de los resguardos se remonta al periodo colonial. En los años setenta, los indígenas de la región andina apropiaron ambas instituciones como pilares de su movimiento. En la región amazónica, en cambio, los resguardos y los cabildos tienen una historia reciente que se consolidó en la década de los ochenta, cuando el Estado emprendió una política de constitución de amplias áreas de protección especial, entre las que se encuentran resguardos indígenas y parques naturales.

Desde 1991 hasta 2002, los números de población indígena en todos los municipios de Putumayo crecieron exponencialmente, incrementándose hasta en un 25 por ciento. Hasta 1999 la inscripción de los nuevos cabildos se adelantó sin ningún tropiezo. Ante el retiro de la oficina regional de Asuntos Indígenas de Putumayo en 1996, el reconocimiento de los nuevos cabildos quedó en manos de los secretarios de gobierno de las alcaldías municipales, quienes para salir del paso ante las numerosas demandas o movidos por intereses compartidos con las empresas promotoras de salud (a las que el gobierno central transfería los recursos para atender a los indígenas), aprobaron las solicitudes y registraron las planillas de las nacientes autoridades indígenas. Lo que nunca previeron los funcionarios locales ni los líderes reindianizados fue que la estrategia de conformación de cabildos adquiriría tal fuerza que terminó por despertar la preocupación de los grupos ya reconocidos. La disminución de los recursos y servicios estatales de salud y educación reservados para ellos provocó tensiones y antagonismos hasta entonces desconocidas entre los actores étnicos reconocidos y aquellos en busca de reconocimiento. Tampoco se pudo prever que se incrementarían las cuentas de cobro de las empresas de prestación de estos servicios hasta ocasionar la reacción de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) del Ministerio del Interior (hoy Dirección de Etnias, DET) para frenar las demandas por reconocimiento y, de este modo, las cuentas de cobro de las empresas promotoras de salud y los colegios privados. Irónicamente, la lógica que a partir de 1993 había sujetado la provisión de servicios públicos a las reglas del mercado y al interés privado, ahora se volvía en contra de su más importante promotor: el Estado (Chaves, 2003).

Se inició entonces una segunda etapa en los procesos de reindianización jalonada por la intervención de la DGAI. Desde febrero de 1999 y por cuatro veces consecutivas hasta abril de 2000, esta oficina emitió desde Bogotá circulares dirigidas a las alcaldías municipales de Putumayo ordenando frenar el registro y el reconocimiento de los nuevos cabildos. Mediante la contratación de funcionarios provisionales, se dedicó a promover la “depuración” de las múltiples afiliaciones étnicas y de los censos en cada cabildo y reiterativamente les recordó a los gobernantes locales las pautas normativas y los principios jurídicos que debían tener en cuenta a

la hora de posesionar a los cabildos. En lugar de frenar el proceso, la amenaza que la medida representó para la organización de los nuevos cabildos, tanto rurales como urbanos, generó una multiplicación mayor de identidades indígenas que hicieron virar el proceso de la reindianización hacia la reetnización. Ante la negativa del Estado a reconocer su heterogeneidad, los cabildos se recompusieron por pertenencias étnicas diferenciadas o depuradas, como el Estado las demandaba (Chaves, 2003). Paradójicamente, los criterios establecidos por las piezas jurídicas que la DGAI consideraba como definitivas en el esclarecimiento de la identidad indígena, fueron los mismos que los re-etnizados utilizaron para crear sus cabildos y continuar en su búsqueda por reconocimiento. Se trataba de los apartes del convenio 162 de la OIT que proponen el auto-reconocimiento como sustento válido de los reclamos de la identidad indígena, en combinación con el artículo 3 de la Ley 89 de 1890, por el cual se define la organización de los cabildos.

Con el fin de intervenir de manera más drástica en la delimitación de los acreedores a derechos circunscritos para las comunidades indígenas, la DGAI enfatizó en la visibilización de los diacríticos de la diferencia cultural asociados con la definición de una “parcialidad indígena” según el artículo 2 del Decreto 2164 de 1995:

[Constituye un parcialidad indígena]... el grupo o conjunto de familias de descendencia amerindia, que tienen *conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura* [...] que lo distingue de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o aunque no puedan acreditarlos legalmente, o aunque sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (énfasis añadido).

Liderados ahora por un grupo de mujeres, los nuevos cabildantes respondieron a la férrea negativa de los funcionarios de la DGAI a aceptar la manera como la gente vive como muestra fehaciente de su cultura. En manos de ellas, las prácticas alrededor de las cuales gira la vida cotidianas de las familias se transformaron en “usos y costumbres” y su evaluación ética en “cosmovisión” propia. Costumbre es recibir bien a la gente que llega de visita, costumbre es cuidar a los niños, costumbre es buscar el alimento

para la familia. Usos son todas las modalidades, ritmos y estilos derivados de sus prácticas de trabajo y socialización en el ámbito doméstico, hoy reelaboradas a la usanza de las culturas regionales que ellas representan en Putumayo. Cosmovisión es su valoración moral sobre la bondad o no de sus acciones y decisiones. Adicionalmente, desplegaron su “conciencia de identidad” en ceremonias performáticas que proclamaban su pensamiento y sus formas de vida como genuinas expresiones de su diferencia cultural. (Chaves, 2005). A la DGAI no le quedó más remedio que paralizar cualquier reconocimiento hasta tanto se realizaran las investigaciones y estudios legales para producir los conceptos administrativos que fueran necesarios sobre los pueblos indígenas y su relación con la sociedad nacional y el Estado.

Los nodos de tensión que se desvelaron en el momento del desmembramiento de los cabildos multiétnicos entre indígenas y funcionarios del Estado, entre miembros de los cabildos desautorizados y entre estos y los demás indígenas de la región, evidenciaron la constitución de una jerarquía étnica conforme con los diacríticos culturales que cada uno de ellos detentaba para su reconocimiento. Entre estos diacríticos, la lengua indígena y la autoctonía fueron los más valorados y a aquellos que no pudieron demostrarlos se los discriminó por considerárselos *mestizos*. En orden descendente, la jerarquía indígena configurada fue la siguiente: indígenas nativos que hablan su lengua, por lo cual su diferencia cultural resulta incuestionada; indígenas nativos que ya no hablan la lengua, pero que al ser del lugar encuentran soporte político entre los primeros; indígenas migrantes que hablan su lengua; indígenas migrantes que ya no la hablan, pero que en sus regiones de origen aún se conserva, lo cual les permite un margen de juego para impugnar sus reclamos negados; y finalmente, en el lugar más bajo, indígenas migrantes que no tienen una lengua y cuyo referente étnico en el lugar de origen tampoco cuenta con ella (si bien allá eso no ha impedido su reconocimiento; este es el caso de los pastos).

Hasta antes de la depuración se consideraba que los pastos eran los “colonos” de los cabildos multiétnicos; después de la misma, la ecuación se invirtió y los colonos de los cabildos multiétnicos resultaron ser pastos. Su postergada identificación como etnia indígena se relacionaba con la dificultad que enfrentaban para sustentar su pertenencia/diferencia étni-

ca debido a la carencia de un idioma y una cultura singulares. Sin embargo, en el momento mismo en el que el poder discriminatorio de “la falta” se hizo evidente con la depuración, su identidad comenzó a enunciarse categóricamente a partir del *color*; es decir, a partir de la asociación de la apariencia racial con posiciones de inferioridad social, evidenciando no sólo su subordinación cultural frente a otros indígenas sino su histórica subordinación racial y cultural dentro del mestizaje (Chaves, 2002).

Al actuar como criterio que posibilitaba la reindianización y no como barrera de la movilidad hacia el blanqueamiento, el color revivió en la memoria de quienes lo esgrimían no solo su subordinación y marginamiento, sino los privilegios y las posibilidades de ascenso de los blancos, demarcando los límites de la inclusión en determinados espacios sociales y estableciendo jerarquías entre mestizos. Así, las estrategias de los grupos que competían por inclusión en esta contienda se limitaron a dos posibilidades: autenticar la diferencia étnica de acuerdo con el ideal de comunidades indígenas conscientes de su singularidad cultural, su continuidad en el tiempo y su anclaje en un territorio; o la de naturalizar la pertenencia étnica en huellas racializadas entre quienes carecían de las anteriores (Chaves, 2002).

Dilemas de la reindianización en Bogotá

Cuando el reciente despertar étnico se hizo sentir en Bogotá, quedaban muy pocos rastros en la urbe que manifestaran su pasado indígena. Los efectos de un proyecto republicano que se había empeñado en modernizar el país y borrar las marcas indias de la capital colombiana, parecían haber logrado su cometido (Rawitscher, 2000). No existía entonces memoria o historiografía que recordara que durante buena parte del periodo colonial la población indígena había sido mayoritaria en la ciudad y que sólo al fragor de tres siglos de mestizajes, procesos de expropiación e intervención estatal había cambiado radicalmente la situación (Zambrano, 2008). En cambio, el agitado centro urbano de cerca de cinco millones de habitantes, en su mayoría migrantes de primera o segunda generación, se mostraba hacia los años ochenta como una ciudad moderna, étnicamen-

te invisible y poblada por ciudadanos anónimos. Lejos parecía haber quedado también una de las últimas, más publicitadas y en apariencia exitosa campaña de destierro de la contribución indígena a la historia de la ciudad, la cual había culminado con la prohibición en 1948 de la venta y consumo público de chicha, bebida fermentada de maíz, que había acompañado al ocio popular durante tres siglos (Vargas, 1990; Saade, 1999; Calvo & Saade, 2002).

Sin embargo, inesperadamente, cuarenta años después volvieron los indios a la ciudad. Lugareños desindianizados y migrantes indígenas que se habían cobijado bajo el precario manto de la ciudadanía universal, tomaron el camino de vuelta, desde el blanqueamiento hacia la indigenización (Oliveira, 1999). Este cambio de rumbo, cuya cronología se superpone con la aprobación e implementación de la Constitución de 1990, habría de pesar en la transformación de los imaginarios urbanos, que viraron desde el desprecio hacia el aprecio de la etnicidad, desde la ciudad de la igualdad hacia la ciudad de la diferencia.

En 1990, un colectivo de raizales (antiguos habitantes) de Suba, pueblo de indios durante el periodo colonial, luego convertido en municipio rural y, a la postre incorporado a la ciudad en 1954, consiguió algo sin precedentes en la historia de la nación: el reconocimiento oficial como primer cabildo urbano. Desde entonces se desencadenó en Bogotá un cúmulo de peticiones de reconocimiento adelantadas por colectivos de distintos orígenes geográficos: raizales de Bosa, antiguo pueblo de indios, inmigrantes ingas procedentes de Putumayo, pijaos del Tolima y quichuas de Otavalo, Ecuador. El *momentum* alcanzó también a los raizales de municipios vecinos: Chía, Cota y Sesquilé. Sin embargo, en pocos años, el fermento inicial de reclamos y reconocimiento empezó a enfrentar la decidida oposición del gobierno central, que en los primeros momentos lo apoyó. Luego, ha experimentado un movimiento pendular, entre la sospecha y la ratificación. Así, el cabildo urbano de Suba, aprobado en 1991, antes de la firma de la Constitución, perdió la ratificación oficial en 1999. Por su lado, el de Bosa, reconocido en 1999, cayó pronto en entredicho y bajo investigación (Durán, 2004). Y a pesar de cumplir de cerca los rígidos criterios lingüísticos y culturales que dictaminan la etnicidad, por mucho tiempo pareció imposible que los quichuas de la ciu-

dad lo obtuvieran debido a su procedencia ecuatoriana. El contragolpe incidió también en los municipios que rodean a la ciudad: el Cabildo de Cota, con una historia republicana que se extendía por casi un siglo, fue disuelto por la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior (Weisner, 1987; Fiquitiva, 1999, 2004). Mientras tanto, en Bogotá, la alcaldía actuó como balanza móvil de estrategia de reconocimiento y deslegitimación del gobierno central, convocando a todos los grupos étnicos urbanos (indígenas, afro y gitanos-rom), reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural.

El caso de Suba ilustra la volatilidad de las configuraciones identitarias, así como los dilemas que plantea. En el curso de diez años los descendientes de una antigua comunidad india, convertida en un agregado mestizo, volvieron a ser indígenas, logrando el reconocimiento como colectivo; ocho años después, sin embargo, el cabildo perdió tal estatuto y, por ende, el acceso a los derechos diferenciales reservados por la Constitución. Durante el proceso, la identidad de la gente raizal de Suba osciló desde el anonimato compartido hacia la legitimación de la indianidad genérica, y cuando esta fue rebatida, hacia la etnicidad muisca bajo sospecha.

Como había sucedido en los procesos de reindianización en Colombia en los ochenta, en los inicios de la década de los noventa los antiguos habitantes de Suba no desplegaban los diacríticos privilegiados de la indianidad: idioma, atuendo, territorio y prácticas rituales. Al contrario, como lo recordarían más tarde los miembros del cabildo, habían intentado durante varias generaciones borrar cualquier marca india: apellidos, prácticas propias y particularmente las memorias compartidas. Mientras tanto, las tierras colectivas no solo se habían fragmentado por repartición entre herederos, sino que su propiedad se había concentrado en las manos de foráneos.

Precisamente las memorias sobre el pasado indígena regresaron de manera inesperada en un momento de aguda expansión urbana de la capital, que provocó el cambio de vocación de las tierras de Suba, agudizando su mercantilización y los conflictos por titulación y propiedad. El hallazgo de un instrumento del siglo XIX que registraba la disolución del resguardo de Suba fue una pieza central en la rememoración del pasado colectivo y en

el logro del reconocimiento, pero a diferencia de los casos de reindianización anteriores en Nariño y Tolima, no garantizó la propiedad, individual o colectiva, de las antiguas tierras de resguardo en el presente. Una vez constituido, el Cabildo lanzó un llamado en 1991 a la comunidad para recuperar unas tierras invadidas por un urbanizador ilegal. Marcharon de manera organizada hacia el lugar pero fueron interceptados por la policía, que arrestó a 42 personas. Después de los resultados adversos de la toma, el cabildo escogió la vía del litigio legal para restaurar las propiedades colectivas, pero poco a poco varió de objetivo, concentrándose en cambio en obtener otros beneficios provistos para los grupos étnicos: transferencias económicas y prestación de servicios educativos y de salud. Pero estos reclamos también habrían de fracasar. Primero los proveedores de servicios protestarían y luego los funcionarios del Estado central darían reversa a las regulaciones que habían reconocido al Cabildo.

Como ya se ha insinuado, en un país como Colombia, donde los derechos para la población general no se materializan en acceso efectivo al empleo, la educación y la salud, las provisiones especiales para los grupos étnicos minoritarios a la vez alientan su búsqueda y provocan la sospecha sobre quienes los demandan. En 1997, la Secretaría de Salud de Bogotá denunció el incremento inusitado de indígenas registrados en Suba. En un lapso de seis meses había saltado de 1 836 a 7 456 el número de afiliados al sistema gratuito. Siguió acusaciones por parte de algunos miembros del Cabildo sobre la laxitud de sus directivas en los criterios de afiliación de nuevos miembros y acerca de manejos dudosos en otros asuntos. Las denuncias culminaron en la disolución del organismo de gobierno indígena, dictada por la DGAI en 1999.

La tajante respuesta de esta entidad invita al examen. Mientras que varios de los miembros del cabildo habían solicitado un correctivo, la oficina gubernamental los castigó a todos, liquidando el organismo. La decisión reforzó las nacientes divisiones internas. Los miembros se reagruparon, organizando dos cabildos rivales, ambos en busca de reconocimiento. Recurrieron entonces a la perdurable vena legalista instaurada desde la era colonial: ambos promovieron acciones jurídicas para que el gobierno central restaurara el reconocimiento. Después de insistentes peticiones, lograron que en 2001 el Consejo de Estado ordenara a la antigua DGAI,

transformada por entonces en la Dirección de Etnias, que realizara un estudio socio-económico orientado a determinar “la existencia o no de la *parcialidad* indígena” de Suba, término que a diferencia de Putumayo, en este caso enfatiza la continuidad del territorio, en parangón con el término colonial usado para referirse a las localidades indias. De esta manera, el estudio debía certificar la afiliación indígena colectiva mediante la verificación de la presencia o ausencia de una sucesión de requisitos:

[...] una historia común, además de una cohesión de grupo, *arraigo a un territorio ancestral*, cosmovisión, medicina tradicional, relaciones de parentesco y sistema normativo propio, que los diferencie del resto de la población colombiana (énfasis añadido).⁹

Unos meses después, el estudio, que siguió de cerca los criterios del Consejo de Estado en su investigación, aplicación de encuestas y realización de visitas, recomendó que el cabildo no fuera reconocido. La argumentación central se ancló en la ausencia de una historia común que ligara a sus miembros. Más bien, razonaba el estudio, la unión había surgido de la voluntaria asociación de individuos que:

[...] en el caso de la pretendida parcialidad de Suba [...] no comparten un pasado común, ni tienen nexos reales que los ligen con ningún pueblo indígena en la actualidad; así como se denota la carencia total de memoria histórica en cuanto a pertenencia étnica y arraigo a un territorio [...] no poseen rasgos propios de la cultura muisca en aspectos tales como la cosmovisión, medicina tradicional, parentesco y sistema normativo propio.¹⁰

En otras palabras, de acuerdo con el estudio, los miembros del desautorizado cabildo no formaban una comunidad sino un reciente agregado de individuos sin cultura y sin más conexión que los propósitos presentes. Crucialmente, no eran “diferentes del resto de la población colombiana”.

9 Ministerio del Interior y Justicia, Dirección de Etnias, A-Z Suba, 2001-2003, 27. 13 de septiembre de 2001. “Respuesta del Consejo de Estado a la impugnación de la Alcaldía al fallo de tutela a favor del Cabildo de Suba”, ff. 29-47.

10 Ministerio del Interior y Justicia, Dirección de Etnias, A-Z Suba, 2001-2003. 14. “Estudio sociocultural. Comunidad de Suba”, s.d. (c. 2001), ff. 151-338.

Es decir, según este dictamen, eran demasiado cercanos a la mayoría de los colombianos, demasiado mestizos como para merecer legitimación como otros étnicos.

El enfoque del estudio muestra la exitosa migración de las categorías discretas, homogéneas y atemporales de la agonizante antropología clásica hacia la producción de clasificaciones estatales (Rosaldo, 1991; Restrepo, 1997). Desnuda también el ejercicio de poder en el gobierno y el control de la diferencia étnica. Resulta llamativo que en este caso la circulación del conocimiento antropológico haya echado una mano para endurecer las fronteras que separan a las mayorías sin derechos de las minorías que sí los tienen.

Mientras tanto, en Suba no se cejó en las demandas por reconocimiento. Destaca en los renovados intentos que el retorno inicial a una identidad indígena genérica y sin nombre, se transformó en afiliación étnica muisca. Los dictámenes de 1999 y 2001, que disolvieron el cabildo y ratificaron las recomendaciones del estudio, actuaron como guías importantes en tal reorientación. Como en otros lugares, las directivas intentaron amortiguar el golpe, proclamando que lo que se había perdido se podía recuperar (Sotomayor, 1998). En pos de tal propósito, organizaron un foro de memoria muisca en 1999, en el que anunciaron que habían iniciado “un proceso organizativo para reconstruir las bases culturales del pueblo Muisca” (Cabildo Indígena de Suba, 1999: 9). En sus respuestas y negociaciones con el gobierno central, las directivas del cabildo, en general varones, buscado cumplir con los criterios del Consejo de Estado. En búsqueda de la “historia común” y de los “vínculos ancestrales con el territorio”, recurrieron a la indagación letrada y a la historiografía para aprender la desaparecida lengua muisca, basándose en los diccionarios y catecismos escritos por misioneros católicos coloniales y retornando al tiempo primordial para reconstruir la historia prehispánica. Mientras tanto, algunas mujeres del cabildo también se han empeñado en sustentar la pertenencia muisca pero en vez de remontarse al pasado prehispánico, la han relacionado con el pasado reciente, volviendo sobre el espíritu de las reuniones colectivas que se organizaron en los inicios del cabildo en los años noventa para oír los testimonios de los mayores y situar sus experiencias. Han insistido también en la importancia de las prácticas actuales y los

saberes cotidianos, desestimados desde la perspectiva masculina dominante, identificando las raíces muisca en el conocimiento de las plantas, la preparación de alimentos y la elaboración de cerámica, entre otros.

Conclusiones

En este artículo, hemos examinado los procesos de reindianización en dos lugares contrastantes de la geografía simbólica y política del país: Putumayo y Bogotá. El Estado, cuyo poder político, administrativo y económico está fuertemente centralizado en Bogotá, ha considerado al Putumayo como un área marginal selvática hacia la cual debe expandir su control territorial, ampliamente disputado por grupos armados insurgentes y paramilitares. Así, Putumayo todavía representa una frontera agrícola dominada por lo rural, en la cual se insinúan procesos crecientes de urbanización donde, como hemos mostrado, surge la reindianización como recuperación de un pasado indígena cercano. En Bogotá, en cambio, esta apareció tras un largo proceso de concentración urbana que supuso la eliminación de las marcas étnicas de los pobladores raizales e inmigrantes. Si en los dos casos, quienes se reindianizan responden a un contexto de desigualdades sociales crecientes, contrasta la articulación inversa entre estas desigualdades y las jerarquías étnicas locales. En Bogotá los grupos raizales despiertan la desconfianza de las autoridades nacionales mientras que los indígenas migrantes parecen cumplir mejor los requisitos oficiales de reconocimiento. En cambio en Putumayo, el Estado valora a los grupos indígenas originarios de ese departamento sobre los inmigrantes de otras regiones.

Paradójicamente, a pesar de su lejanía geográfica frente al Estado central, la suerte de la reindianización en Putumayo ha estado íntimamente vinculada con las decisiones de las entidades nacionales que tienen sede en Bogotá, como la DGAI. En Bogotá, en cambio, aunque sin duda esta entidad ha tenido marcada incidencia en los destinos del reconocimiento, también han pesado las acciones y políticas del gobierno de la ciudad, que ha actuado como balanza móvil de los dictámenes del gobierno central. Por ejemplo, cuando la DGAI deslegitimó al cabildo de Suba, la alcaldía de Bogotá lo acogió para incluirlo en las políticas públicas.

Este contraste ilustra bien la paradoja del centralismo que caracteriza al país. A pesar de la fuerte concentración de instituciones y directivas del Estado nacional en Bogotá, las regiones como Putumayo, marcadas por su historia y composición social y étnica, dependen de las decisiones del Estado central. Mientras tanto, allí donde el Estado central tiene más presencia, como en Bogotá, crecen las posibilidades de contravenir sus designios, algo que no solo concierne a las políticas étnicas sino a directivas más amplias, como el gobierno local de los asuntos sociales.

A pesar de las diferencias, como hemos ilustrado, los móviles de estas dinámicas identitarias no difieren sustancialmente. En un contexto compartido de giro en el proyecto de nación y de implementación de políticas neoliberales, mestizos indígenas y colonos de la alta amazonia y mestizos recientemente urbanizados o migrantes de origen indígena esperan remediar las crecientes desigualdades sociales, tomando el camino de vuelta hacia lo indígena.

En el periodo inicial del multiculturalismo en Colombia sus reclamos de reconocimiento fueron exitosos. Sin embargo, cuando sus cifras de afiliación se incrementaron y pusieron en peligro el limitado círculo de derechos y financiación para las minorías étnicas fueron sometidos al escrutinio y control estatal. Pero lo que estaba en juego iba más allá de poner coto a la distribución de derechos diferenciales; también amenazaba la producción misma de la diferencia. Los cabildos reindianizados transgreden un duradero orden simbólico e ideológico que requiere la reproducción de indios y negros (Wade, 2003), y lo hacen erosionando la persistente asociación entre territorio e identidad marginales. Por largo tiempo, la indianidad ha estado anclada en la construcción de un tipo de lugar, persistentemente conectada a contextos inmóviles o rurales atrasados, como en el caso de Putumayo, opuestos a la movilidad espacial y los cambiantes escenarios urbanos metropolitanos, que representa la capital colombiana.

La dinámica de la reindianización en Putumayo y Bogotá a la vez choca con el modo de producción hegemónico de la diferencia en Colombia. Además de la ausencia de diacríticos tales como idioma, atuendo, usos y costumbres, sus complejas historias y mezclas culturales y raciales son difíciles de legitimar. Tanto la composición mixta de los cabildos mul-

tiétnicos en Putumayo como las inesperadas fluctuaciones identitarias de antiguos y nuevos habitantes indígenas de Bogotá, se muestran demasiado familiares y sobre todo demasiado mestizas para ser reconocidas oficialmente como diferentes. La reindianización también cuestiona el sentido común que proclama que el mestizaje es una ruta hacia la desaparición étnica, vía el blanqueamiento, porque subvierte esa dirección y toma el camino contrario.

En los dos casos el Estado colombiano intervino de manera similar: las instituciones encargadas de definir la etnicidad indígena (la Dirección General de Asuntos Indígenas en ambos casos y el Consejo de Estado en el de Suba) produjeron listas detalladas de requisitos y rasgos que los grupos reindianizados debían demostrar. Sorprende que estas listas se basaran en perdurables construcciones de la alteridad radical producidas por el conocimiento experto (en ambos casos) y, más recientemente, por el movimiento indígena en Putumayo.

Sin embargo, el esfuerzo estatal por coartar la interpretación ambigua y multivocal de la etnicidad indígena y del mestizaje no ha logrado frenar las demandas en ninguno de los dos casos. En cambio, ha provocado sucesivos replanteamientos de las demandas. Quienes fueron afectados por la deslegitimación estatal se organizaron para cumplir con los nuevos requisitos. En sus acciones destacan las estrategias diferenciales de género. En Putumayo, el liderazgo de los pastos pasó a manos de las mujeres, quienes reforzaron la membresía y la participación en los cabildos mediante la reconceptualización de prácticas cotidianas recientes como usos y costumbres. En Suba, en cambio, la organización se fragmentó en dos cabildos que continuaron bajo el mando mayoritariamente masculino. Mientras los líderes varones buscaron recuperar sus costumbres basados en la investigación de la historia prehispánica y de la desaparecida lengua muisca, las mujeres disidentes, en un movimiento similar a las de Putumayo, resignificaron la vida cotidiana y las historias recientes como cultura muisca.

A la vez, mientras en conjunto sus respuestas indican la sumisión a los rígidos códigos de la etnicidad y a los requerimientos de legitimidad del Estado, también los han resignificado y han generado nuevas formas de legitimidad. En los dos casos, los cabildos se distanciaron de las pertenencias

cias indígenas genéricas y se inscribieron en identidades étnicas singulares. A su vez, la sumisión a los rígidos códigos étnicos provocó nuevas ambigüedades. En ausencia de evidencias poderosas para la negociación de reconocimiento, tales como títulos coloniales o idiomas nativos, los pastos se apoyaron en la prueba más evidente heredada del periodo colonial: la apariencia racial, mientras los muisca de Suba insistían en recuperar su indianidad bebiendo en fuentes coloniales. En otras palabras, ambos han recurrido y aceptado las estrategias de esencialización impuestas por el Estado. Así en una perspectiva más amplia, los casos examinados revelan las complejidades y las relaciones de poder que atraviesan la construcción y deconstrucción de la diferencia étnica y del mestizaje en Colombia.

En ese sentido, además de revelar mucho sobre las relaciones de poder e interacción entre agentes estatales y étnicos y sobre el impacto del saber académico, los procesos de reindianización examinados abren nuevos caminos de análisis. Primero, ponen a prueba las nociones recibidas sobre el mestizaje. En la reindianización el cruce de las fronteras étnicas se hace en la dirección opuesta a la promovida por la nación mestiza: hacia el blanqueamiento. En su lugar, quienes se reindianizan hacen un desdoblamiento para privilegiar el componente indígena del mestizaje. El cruce inverso de las fronteras étnicas plantea también la pregunta sobre quiénes dentro del mayoritario sustrato mestizo colombiano buscan la reindianización. Más allá de las especificidades locales y regionales, la respuesta reposa en la clase social. La reindianización manifiesta un componente instrumental muy fuerte porque quienes la buscan persiguen legitimarse culturalmente con el fin de remediar profundas desigualdades sociales. Esta respuesta nos conduce a la siguiente consideración. Si bien los mestizos que se reconstituyen a sí mismos como indígenas son subalternos y pobres, no todos los subalternos y mestizos pobres optan por reclamarse indígenas. Algunos no han considerado siquiera este paso o lo rechazan abiertamente.¹¹ Aquí el proceso subraya los límites del cruce de fronteras porque este supone, como Pablo Vila (2000) ha indicado, la existencia de los aduaneros que se oponen y controlan a quienes cruzan las fronteras.

11 Para el caso de mestizos indígenas que no buscan la reindianización, véase Sotomayor, 1998. Cunin (2000) y Losonczy (2000) estudian mestizos negros que no buscan reconocimiento étnico.

Así, funcionarios, académicos y algunos indígenas “puros” han cuestionado los procesos de reindianización en Putumayo y Bogotá, imponiendo sus rígidos códigos de etnicidad.

En síntesis, la reindianización no sólo revela las marcadas jerarquías que subyacen al mestizaje y arroja luces sobre las desigualdades entre sujetos étnicos y entre estos y otros sujetos, subalternos y dominantes. También pone al desnudo las ambivalencias que la rodean: mientras desestabiliza el impulso esencialista de la construcción de la diferencia étnica, a la vez provoca las cambiantes respuestas de los agentes étnicos y estatales que se benefician de la ratificación y el control de las fronteras étnicas en la nación multicultural. Precisamente en ese plano radica uno de los asuntos más controvertidos de las políticas diferenciales. Estas suponen la existencia de culturas y comunidades discretas y buscan ordenarlas en mosaico con trazos fuertes y fijos, lo cual ignora y castiga sus interacciones, mestizajes y sobre todo, la construcción política de la identidad.

Referencias

- Agudelo, Carlos (2004). “*No Todos vienen del Río*”. *Construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia*. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos “Visualizando Nuevos Territorios, Identidades y Conocimientos”, Universidad del Cauca, Popayán, marzo 18-20.
- _____ (2003). “Colombia: ¿Las políticas multiculturales en retroceso? El caso de las poblaciones negras”, en *Memorias del primer encuentro de los equipos de investigación, proyecto IDYMOV*. México: CIESAS, pp. 83-98.
- Alarcón, Norma (1990). “The theoretical subject(s) of *This bridge called my Back* and Anglo-American feminism”, en G. Anzaldúa, ed., *Making Faces, Making Soul: Haciendo Caras. Creative and critical perspectives by women of color*. San Francisco: Aunt Lute Books, pp. 356-369.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar, eds. (1998). *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Assies, Willem (1999). “Los Pueblos Indígenas y la Reforma del Estado en América Latina”, en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema, eds. *El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Cabildo Indígena de Suba (1999). *Los Muisca. Un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: MJ editores.
- Calvo, Óscar Iván y Marta Saade (2002). *La Ciudad en Cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chaves, Margarita (2009). “Movilidades espaciales e identitarias en las territorialidades étnicas en Putumayo”, en M. Chaves y C. del Cairo, eds. *Perspectivas etnográficas sobre la amazonia contemporánea*. Bogotá: ICANH-PUJ.
- _____ (2005). “¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios?”, en *Ethnic rights and reindianization in South Western Colombian amazonia*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.
- _____ (2003). “Cabildos Multiétnicos e Identidades Depuradas”, en Clara Inés García, comp., *Fronteras, Territorios y Metáforas*. Medellín: Hombre Nuevo e INER, pp. 121-135.
- _____ (2002). “Jerarquías de color y mestizaje en la amazonia occidental colombiana”, en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 38: 189-216.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano (2006). “From *Blanqueamiento* to *Reindianización*: Paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 80: 5-23, abril (Amsterdam).
- Comaroff, Jean y John Comaroff (2000). “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, en *Public Culture*, Vol. 12, No. 2: 291-343.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2005).

- “Colombia: Una Nación Multicultural. Su diversidad étnica”, en <http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/etnias.pdf> consultado enero de 2009.
- De la Cadena, Marisol (2002). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa, comps. (1996). *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad?* CEREC, Ecofondo.
- Fraser, Nancy (1997). “Multiculturalismo, antiesencialismo democracia radical”, en *Justicia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Findji, María Teresa (1992). “From Resistance to Social Movement. The Indigenous Authorities Movement in Colombia”, en A. Escobar y S. Álvarez, eds., *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*. Boulder: Westview Press.
- Fiquitiva, José Joaquín (1999). “La Reconstrucción Muisca. Una lucha en contra del poder de la sociedad mayoritaria”, en Cabildo Indígena de Suba, *Los Muisca. Un Pueblo en Reconstrucción*. MJ Editores.
- _____ (2004). Entrevista realizada por Juan Felipe Hoyos y Marta Zambrano, en Bogotá (grabada y notas manuscritas).
- Friedman, Jonathan (2004). “Globalization”, en D. Nugent y J. Vincent, eds., *A Companion of the Anthropology of Politics*. Malden, MA: Blackwell. pp. 179-197.
- Gros, Christian (2000). “De la Nación Mestiza a la Nación Plural: El nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, en G. Sánchez y M. E. Wills, comps., *Museo, memoria y nación*. Bogotá: Mincultura, Museo Nacional, PNUD, IEPRI, ICANH.
- _____ (2000a). *Políticas de la Etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Hale, Charles R. (1996). “*Mestizaje*, hybridity and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1: 34-61.
- Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Iturralde, Diego (2000). “Lucha Indígena y Reforma Neoliberal”, en *Revista Íconos*, No. 9: 22-30.

- Jackson, Jean (1995). "Culture, Genuine and Spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist*, Vol. 22, No. 1: 3-27.
- Jansson, Oscar (2006). "Triadas Putumayenses: Relaciones patrón-cliente en la economía de la cocaína", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 42: 223-247.
- Livingston, Grace (2004). *Inside Colombia*. Prólogo de Jenny Pearce. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Lugo, Alejandro (2000). "Theorizing Border Inspections", en *Cultural Dynamics*, Vol. 12, No. 3: 353-373.
- Ministerio del Interior y Justicia de Colombia (2001-3). *Dirección de Etnias, A-Z Suba*.
- Oliveira, Joao Pacheco, org. (1999). *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Pardo, Edgar (1993). "Los descendientes de los Zenúes", en F. Correa, ed., *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 225-244.
- Pineda, Roberto (1997). "La Constitución de 1991 y la Perspectiva del Multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades* Vol. 7, No. 14: 107-129.
- Ramírez, María Clemencia (2002). *Entre el Estado y la Guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Rappaport, Joanne (2006). *Cumbre Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____ (2000). *La Política de la Memoria*. Popayán: Universidad del Cauca.
- República de Colombia (2004). *Informe nacional presentado a la Primera Reunión Intergubernamental "Institucionalidad y políticas públicas de América Latina y el Caribe, orientadas a pueblos indígenas"*. Brasilia, 22-24 de noviembre.
- Restrepo, Eduardo (1997). "Afrocolombianos, Antropología y Proyecto de Modernidad en Colombia", en M. V. Uribe y E. Restrepo, eds., *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: ICANH-Colcultura, pp. 279-320.

- Saade, Marta (1999). *Bogotá en la Trastienda. La ciudad y los espacios de la bebida prohibida*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- Smith, Carol A. (1997a). "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas", en *Identities*, No. 4: 495-521.
- _____ (1997b). "Myths, Intellectuals and Race / Class / Gender Distinction in the Formation of the Latin American Nations", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1: 148-169.
- Van Cott, Donna Lee (1999). *Constitutional Reform and Ethnic Rights in Latin America*. New York: St. Martin Press.
- Vargas, Julián (1990). "'Zahúrdas de Plutón': Las chicherías en Santafé", en Julián Vargas, *La Sociedad de Santa Fe Colonial*. Bogotá: CINEP, pp. 369-382.
- Vasco, Luis Guillermo (2002). *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha India*. Bogotá: ICANH.
- Vila, Pablo (2000). *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*. Austin: University of Texas Press.
- Villa, William (2002). "El Estado Multicultural y el Nuevo Modelo de Subordinación", en V. Moncayo et. al., *Debate a la Constitución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ILSA, pp. 89- 101.
- Wade, Peter (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____ (2003). "Repensando el Mestizaje", en *Revista Colombiana de Antropología*, No. 30: 273-296.
- Wiesner, Luis (1987). "Supervivencia de las Instituciones Muiscas. El Resguardo de Cota", en *Maguaré*, No. 5: 235-260.
- Wright, Winthrop (1990). *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.
- Zambrano, Marta (2008). *Trabajadores, Villanos y Amantes. Encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____ (2004). "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá", en *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, Universidad Nacional de Colombia, pp. 56-69.

Este libro se terminó de
imprimir en mayo de 2009
en la imprenta Crearimagen.
Quito, Ecuador