

Julio Echeverría y Amparo Menéndez-Carrión
Editores

**VIOLENCIA EN LA REGION ANDINA
EL CASO DE ECUADOR**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Ecuador

Serie Estudios - Ciencias Políticas

INDICE

- VII *Presentación*
- IX *Presentación del Proyecto*
- XII *Prefacio de los Editores*

VIOLENCIA EN LA REGION ANDINA: EL CASO DEL ECUADOR

- 3 **Introducción. Para abordar el problema de la violencia en el Ecuador: Reflexiones iniciales sobre Violencia, Política y Ciudadanía**
de Amparo Menéndez-Carrión
 - 3 I. Para problematizar el 'lugar' de la violencia en tanto noción y fenómeno societal contemporáneo
 - 8 II. El lugar de la violencia en el Ecuador contemporáneo
 - 16 Notas
 - 17 Referencias Bibliográficas

PRIMERA PARTE

- 21 **Reflexiones Teóricas sobre la Violencia**
de Julio Echeverría y Amparo Menéndez-Carrión
 - 21 I. Introducción:
 - 24 II. El carácter interdisciplinario del estudio de la violencia
 - 25 III. Hacia una estrategia conceptual

26	IV. La definición de la violencia: entre determinaciones biológicas y socio-culturales
30	V. Las determinaciones del comportamiento y la definición del fenómeno de la violencia
34	VI. La dimensión política del fenómeno de la violencia
36	VII. Estado y sistema político
39	VIII. La violencia y su fenomenología
42	IX. Breve epílogo sobre violencia social y cultural
45	Notas
46	Referencias Bibliográficas

SEGUNDA PARTE

Distintas Dimensiones de la Violencia

La Dimensión Política:

49 **Violencia, Estado y Sistema Político en el Ecuador** *de Julio Echeverría*

49	I. Introducción
53	II. La inestabilidad política en el Ecuador
	2.1. La década del '60
59	III. Los años '70 y la conformación del sistema político
	3.1. Hegemonías sociales y crisis de representación
	3.2. El pacto civil-militar
	3.3. El diseño institucional
68	IV. Sistema político y generación de violencia
71	V. Inseguridad y violencia delincuencial
74	VI. Conclusión
76	Notas
82	Referencias Bibliográficas

La Dimensión Cultural:

85 **Identidad y Violencia en los Andes Ecuatorianos** *de Xavier Izko*

86	I. El Levantamiento de 1990
	1.1. Antecedentes
	1.2. La violencia estructural a través del Levantamiento
101	II. La lucha por la identidad
	2.1. Poder e identidad
	2.2. La visión de los oponentes

		2.3. La identidad desde el Levantamiento
117	III.	Desarrollos posteriores
		3.1. La herencia del Levantamiento
		3.2. La marcha de 1992
122		Notas
125		Referencias Bibliográficas
		La Dimensión Cotidiana:
131		Violencia y Vida Cotidiana en el Ecuador <i>de Xavier Andrade</i>
131	I.	Introducción
133	II.	Violencia cotidiana en los '80
		2.1. Violencia contra la mujer
		2.2. Violencia contra los menores
		2.3. Violencia y derechos humanos
		2.4. Violencia delincriminal
		2.5. Represión en la guerra contra las drogas
145	III.	Un fenómeno violento: El pandillerismo juvenil
		3.1. Interpretando la violencia pandillera
152	IV.	Conclusiones
155		Notas
161		Referencias Bibliográficas
		Materiales de Investigación
167		Violencia y Narcotráfico <i>de Alexei Páez</i>
167	I.	Introducción
170	II.	Ecuador y la economía del narcotráfico
172	III.	Hacia una perspectiva comparativa
175	IV.	Del sistema político a la violencia
181	V.	Conclusiones
185	VI.	Post-scriptum
186		Notas
189		Referencias Bibliográficas
		Materiales de Investigación
193		Violencia y Medios de Comunicación <i>de Ninfa León</i>
193	I.	Introducción
196	II.	El sistema político y los medios de comunicación

VIII

- 200 III. **El Levantamiento indígena de junio de 1990: Un estudio de caso**
 2.1. Descripción de los hechos
 2.2. La prensa ante el Levantamiento indígena
 2.3. La prensa y el procesamiento del conflicto
- 209 Notas
- 211 Referencias bibliográficas
- 212 Anexo

TERCERA PARTE

Síntesis Regional

- 215 **Violencia y Pacificación en la Región Andina**
 de Felipe Mac Gregor S.J. y Marcial Rubio Correa
- 215 I. Introducción
- 217 II. **Violencia y persona en sí misma**
 2.1. Presentación del tema
 2.2. La familia
 2.3. La educación formal
 2.4. Las relaciones sociales discriminatorias
 2.5. Síntesis
- 224 III. **Violencia y persona en su entorno social y político**
 3.1. La organización social
 3.2. La organización política
- 246 IV. **Estrategias de pacificación**
- 258 Notas

CUARTA PARTE

- 261 **Acercamiento bibliográfico al tema de la violencia en el Ecuador**
- 275 *Noticia sobre los Autores*

DIMENSION CULTURAL DE LA VIOLENCIA

IDENTIDAD Y VIOLENCIA EN LOS ANDES ECUATORIANOS

Xavier Izko

El objeto de nuestro estudio es seguir la pista a los más importantes hilos conductores de la violencia estructural (ver Echeverría y Menéndez en este volumen), a propósito del denominado "nuevo rol socio-histórico" del movimiento indígena ecuatoriano. En esta dirección, el problema de la violencia estructural será procesado a partir del Levantamiento Indígena de 1990 y sus proyecciones sobre la Marcha de 1992. Prestaremos particular atención a la identidad que se releva en el conflicto, releído desde las peculiaridades del caso ecuatoriano, en un contexto político que no ha solido estar caracterizado por la violencia endémica, al contrario de lo que sucede en otros países de la región (cf. Mc Gregor et al [cds.] 1989; Urbano [comp.] 1991; Coronil y Skurski 1991; Degregori 1989,1992; Poole y Rénique 1991; Taussig 1992; Bonilla 1992).

Para este propósito, hemos seleccionado algunas situaciones particularmente significativas (andinas y amazónicas), en las que visualizaremos las características y el alcance de las interacciones, prestando atención diferencial a los indígenas de la sierra ecuatoriana y de la Amazonía. Los

primeros reclaman de manera conflictiva el acceso a la tierra y a la participación política, replanteando de manera contrastante su identidad colectiva en el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Las aspiraciones de los segundos, vinculadas de manera explícita al territorio, están estrechamente relacionadas con la frontera de la colonización amazónica, donde una violencia de carácter estructural (la acción unidireccional del Estado sobre los indígenas locales, de manera directa o a través de las políticas de colonización, complementada por la acción de petroleras, madereras y agroindustrias presentes en la región), ha comenzado a dar paso a una situación potencialmente explosiva, en la que la violencia cotidiana puede comenzar a ser también un mecanismo frecuente para la resolución del conflicto.

I. El Levantamiento de 1990.

1.1. Antecedentes

En el transfondo sobre el que se dibuja el significado y alcance del Levantamiento y sus prolongaciones está, ciertamente, la ausencia de una profunda y duradera Reforma Agraria, con el desplazamiento del problema hacia la 'modernización' del agro y la colonización de la frontera amazónica. Sustentando esta situación, se perfilan precisas relaciones de poder y violencia estructural, en un contexto de crisis económica y modernización deficiente, expresadas en "Los 16 puntos del Movimiento Indígena", que incluyen también aspectos jurídico-políticos y culturales (AA.VV. 1992, Moreno y Figueroa 1992: 65 y ss.; Silverstone 1993; cf. Zevallos 1989). Pero queremos retomar más bien como hilo conductor los aspectos relacionados con la caracterización globalmente etno-política del Levantamiento, para volver a considerar desde ellos las implicaciones de las desigualdades existentes en el acceso a recursos.

Podemos encontrar algunos de los principales antecedentes del conflicto en lo que Guerrero (1990) ha denominado 'el proceso de desarticulación de las administraciones étnicas' regionales y locales, delegadas y herederas

de la estatal-central tras la desaparición del tributo de indios en 1857, que funcionaban como instancia de amortiguamiento y filtraje de los conflictos locales, impidiendo su emergencia en la escena nacional (cf. Carrasco 1993). La actuación de esta administración étnica fue confiada básicamente a un denso organigrama de divisiones territorial-administrativas, saturadas de funcionarios, y a la 'mano invisible' de las interrelaciones cotidianas, relegadas al ámbito de la 'costumbre' -lo privado y doméstico-, que esquivaba cuidadosamente la reglamentación y los controles formales. Los mecanismos más comunes para la neutralización local de los conflictos fueron la administración local de la justicia (frecuentemente influenciada por los patrones de las haciendas en convivencia con el poder central y los representantes eclesiásticos locales) y la reciprocidad asimétrica, que absorbía la potencial violencia -en paralelismo con los análisis de Gluckman- en otras redes de relaciones distintas de aquellas en las que se situaba el conflicto (compadrazgo, por ejemplo).

Este sistema de administración étnica por delegación fue resquebrajándose poco a poco (declinación de la clase terrateniente y fortalecimiento del Estado, agilización del sistema de comunicaciones interregionales, procesos de desarrollo rural, etc.). La posterior actuación de organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indígenas FEI logró introducir los conflictos locales en la escena nacional, abriendo una brecha hacia la expresión política directa y hacia el reconocimiento jurídico y simbólico de los indios en cuanto semi-proletarios agrícolas sujetos de derechos, a través de la mediación de la propia FEI.

Con la gradual emergencia de las organizaciones étnicas a raíz de las Reformas Agrarias de 1964 y 1975, comienza a replantearse este sistema de mediaciones (ventrílocuos aparatos indigenistas mediadores de sujetos políticos neocoloniales, como los define Guerrero, *ib.*:107), y a ser desplazado por formas de creciente interlocución directa con el Estado, con implicaciones como el surgimiento de numerosas organizaciones de base y la gradual apropiación del espacio del poder local, antes ocupado por los blanco-mestizos.¹ Comienza a emerger, de esta manera, una nueva forma de identidad global (la de "ciudadanos étnicos"), que desplaza sucesivamente las anteriores de "sujetos-indios" y de simples "ciudadanos

con derechos laborales" (Guerrero, Ib.: 105 y ss.; cf. Carrasco, Ib.: 37-38; Silva y Quintero 1991, t. II; León 1994). Estas nuevas modalidades de interlocución se habrían consolidado a través de las nuevas prácticas de lucha, particularmente el Levantamiento Indígena de 1990 -seguido de diversos levantamientos regionales-, en el que se expresó por vez primera la exigencia de negociación directa de los nuevos "ciudadanos étnicos" con el gobierno nacional.

Analicemos los hechos desde la identidad que se revela del conflicto, para intentar descubrir su significado profundo en relación a la violencia cultural generada y al grado real de 'ciudadanía étnica' alcanzado.

1.2. La violencia estructural a través del Levantamiento.

El Levantamiento estuvo marcado por episodios como la toma de una conocida iglesia en la capital nacional (seguida de huelga de hambre por parte de sus ocupantes), los bloqueos de carreteras, la neutralización de los accesos a los puntos de abastecimiento, la toma de rehenes y de pertrechos del ejército, los enfrentamientos directos (con algunos muertos, heridos y apresados), la agudización de los conflictos de tierras, las amenazas contra algunos terratenientes y las ocupaciones de haciendas, incluyendo gestos simbólicos como la toma de pozos petroleros por parte de la Organización de Indígenas de Pastaza-OPIP, en plena Amazonía (cf. León 1994). Revisemos el significado de algunos de los principales puntos del conflicto, siguiendo la pista a los momentos que mejor permiten percibir la violencia estructural depositada en las instituciones del Estado y de la sociedad civil.

El campo de oposiciones e interacciones

Las razones del levantamiento nos conectan de manera inmediata con esta violencia estructural. Luis Macas, presidente de la CONAIE, remite los antecedentes del levantamiento a la "acumulación histórica de explotación y opresión", y lo define como un "levantamiento contra la injusticia, por el derecho a una vida digna y a la autodeterminación", en defensa de "nuestros legítimos derechos históricos", reprimidos en nombre del "terro-

risimo de Estado, amparado en la Ley de Seguridad Nacional" (Macas 1992: 17, 19). La violencia estructural se habría acumulado, sobre todo, en torno al problema de la tierra, considerado "el problema fundamental", condición indispensable para la reproducción de la propia cultura, iniciado ya con el despojo colonial y manifestado en el momento presente en la concentración de las mejores tierras en manos no indígenas (muchas de ellas abandonadas o subexplotadas) y en el desplazamiento del problema a las zonas de colonización, estrategia que habría servido para legitimar simultáneamente el despojo de los indígenas nativos y la explotación de los recursos naturales. De hecho, habría sido "la existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra lo que prendió el levantamiento" (Ib., 22-23).

Junto a ello, la violencia se habría estructurado también en torno a la persistente negativa del Estado a que fueran las propias comunidades las encargadas de administrar sus asuntos internos y, sobre todo, a que pudieran participar en la gestión del aparato estatal sin mediaciones de partidos u otros sectores sociales, por lo que el derecho de autodeterminación ("que nuestro mundo, leyes y costumbres sean autogobernadas por nosotros mismos, sin que esto signifique crear un Estado dentro del actual") es enarbolado con un vigor paralelo a la exigencia de participar en la vida pública, comenzando por la elaboración de leyes hasta ahora "hechas en favor de quienes nos dominan" (Ib.: 25).

Precisemos estos aspectos en relación a los oponentes más inmediatos del Levantamiento: el Estado, el Gobierno (incluyendo sus representaciones locales) y los hacendados.

El Estado, representado por el Gobierno social-demócrata, era a la vez adversario y canalizador de demandas. Adversario en cuanto responsable inmediato, por el lado de las políticas, de la creciente precarización de las condiciones de vida; se constituía, además, en el único protagonista que podía comenzar a validar las nuevas formas de interlocución directa a que aspiraban los indígenas, otorgándoles legitimidad por el mismo hecho de aceptarlas y sancionando así, indirectamente, la nueva identidad colectiva, de carácter eminentemente relacional (ver más abajo). Pero, en cuanto

garante último de la interacción social y política, era interpelado, al mismo tiempo, como canalizador de reivindicaciones dirigidas directamente contra otros sectores sociales, en particular terratenientes y hacendados. Estos últimos seguían representando, ciertamente, el oponente tradicional de los indígenas serranos. Insuficientemente afectados por el resquebrajamiento de la 'administración étnica', aunque veían disminuir algunas de sus prerrogativas en el nivel local, conservaban intactos sus privilegios en cuanto al acceso a la tierra, incluyendo su capacidad de influir sustantivamente en los aparatos centrales. De hecho, el Gobierno (a través de sus representantes en el IERAC) fue acusado de la permanente desactivación de los conflictos por la tierra o de su fallo en favor de los hacendados. La manifiesta parcialidad del IERAC en las numerosas demandas campesinas por la tierra (899 hasta mediados de 1990), ha llevado a algunos observadores a calificarlo como una 'oficina de tramitación de certificados de inafectabilidad' en favor de los terratenientes (Rosero 1992: 432).

A su vez, el Gobierno, consciente de su apoyo al sector indígena en relación a gobiernos anteriores (grandes 'concesiones' de tierras, aunque localizadas casi todas en territorio amazónico y consideradas por los indígenas "entregas demagógicas... que luego son contaminadas y destruidas por la exploración y explotación petrolera" (Kipu, 1990: 18), y la creación del sistema de educación bilingüe-intercultural). De ahí que el gobierno se mostrara sorprendido por el Levantamiento, que interpretó como un enfrentamiento "contra un sistema de explotación que ha durado siglos" (Presidente Borja; ver más abajo), atribuyendo la insurgencia a factores relacionados con la dinámica interna de la organización indígena (apoyada por grupos ecologistas, eclesíasticos y de derechos humanos), el impacto de la crisis económica y el mismo carácter democrático del Gobierno, que con su actitud había hecho posible que afloraran problemas largamente reprimidos (Ortiz 1992: 107-108, 112 y ss.).

Esta identificación de oponentes revela, en realidad, una peculiar tensión entre estructura y coyuntura, en la que la actuación del Gobierno (a pesar de sus declaraciones explícitas) no representa solamente la coyuntura en la que afloran los problemas y contra la que estallan

revindicaciones de más largo alcance, sedimentadas en la estructura del Estado; incorpora también diversos componentes de naturaleza estructural, depositados, por ejemplo, en la naturaleza de las representaciones gubernamentales, que, a pesar de su clara voluntad de apoyo a los indígenas en diversos aspectos, se movilizan también 'inevitablemente' en defensa de privilegios globalmente adquiridos por la sociedad blanco-mestiza-occidental a costa de los indígenas. Los hacendados y terratenientes (en menor medida, también otros actores sociales), aunque parte de la sociedad civil, representan sobre todo la existencia de privilegios estructuralmente cristalizados, en cuyo apoyo y defensa son invocadas las representaciones estatal-gubernamentales cada vez que se sienten amenazados por coyunturas como la del levantamiento

Más allá de los oponentes y de los propios indígenas, cabe resaltar la actuación de las mediaciones de determinados sectores sociales, objetivamente importantes en el Levantamiento; de hecho, las pretensiones de los indígenas (por su misma naturaleza y 'novedad') hubieran tenido menos posibilidades de alcanzar la legitimidad que de hecho obtuvieron, de haber intentado imponerse directamente, en un improbablemente ininterrumpido diálogo entre los indígenas y el Estado.

La disparidad de posiciones implicadas en las relaciones de poder (ver más abajo) constituye obviamente una fuente de tensiones y conflictos. De ahí la importancia de sistemas de mediación normativa suficientemente flexibles que estén en grado de atenuar las disparidades, dando el máximo espacio a las diferencias de los sujetos, a través de continuos ajustes del sistema. En este sentido, estas mediaciones tuvieron claramente el sentido de contribuir a paliar los efectos de la violencia estructural. De hecho, como tiende a suceder en toda situación conflictiva, restaron rigidez a las posiciones de las partes en conflicto, evitando que se deslizaran hacia manifestaciones de violencia, no del todo soslayadas durante el levantamiento (dos muertos; represión policial y encarcelamiento de algunos campesinos y dirigentes; toma de rehenes por parte de los indígenas). Cabe destacar, no obstante, que la actitud gubernamental estaba orientada hacia la evitación de la violencia, a pesar del despliegue de fuerza a que dieron lugar determinadas acciones impulsadas por los indígenas.

De entre las mediaciones posibles, los indígenas aceptaron solamente la de la Iglesia; otras (la ofrecida por el vicepresidente de la República, por ejemplo) fueron rechazadas. Además de la naturaleza ambigua de esta segunda mediación (al mismo tiempo parte importante en el conflicto), los indígenas se arrogaron la validación de una de las mediaciones propuestas, invalidando la otra, reforzando así su aspiración a un mayor protagonismo en la escena pública, aunque la propuesta de hacer mediar a la Iglesia Católica y la conformación misma de la comisión mediadora fue presentada simultáneamente por el Gobierno como iniciativa suya (Ortiz 1991: 102).

¿Por qué la Iglesia? Por su propia vocación, estaba estructuralmente abierta al diálogo y a la intermediación; pero pesaba también sobre esta elección el antecedente de su abierta toma de postura en favor de los indígenas serranos, particularmente en el campo de Chimborazo, lo que le otorgaba una mayor credibilidad ante los indígenas. Como afirma el presidente de la CONAIE, de todos los sectores sociales que respaldaron el Levantamiento, merece un reconocimiento especial "la Iglesia identificada con los pobres", aunque se niega explícitamente su protagonismo en la preparación del Levantamiento mismo (Macas 1992: 35; cf. Espinosa 1992).

Por lo demás, las relaciones de poder entre los indígenas y el Estado, incluyendo la posibilidad misma de entablar diálogo, estuvieron presididas por la necesidad de imaginar que ambos oponentes lograban algún tipo de efecto sobre el otro, en un arduo proceso de negociación (cf. Toren 1988). El conflicto, claramente provocador, estaba estructuralmente abierto a la violencia, que de hecho no pudo ser evitada del todo. La actitud de permanente condicionamiento de los representantes gubernamentales ('no accederemos al diálogo a menos que abandonen la Iglesia ocupada'; 'solamente si son liberados los soldados y policías reemprenderemos las negociaciones'...), había sido en realidad provocada por las primeras manifestaciones de fuerza de los indígenas, sin el recurso a las cuales habría sido improbable que el Gobierno se aviniera al diálogo. En este sentido, el constante recurso a la 'amenaza' evitó también, probablemente,

que el conflicto se deslizara hacia la violencia (cf. Echeverría y Menéndez-Carrión en este volumen).

Es en estas idas y vueltas, en este juego de fuerzas, donde puede visualizarse un aspecto importante de las relaciones de poder: la hegemonía dista mucho de ser total, definiéndose un campo de interacciones en el que existe la posibilidad de oponer resistencia e incluso de forzar determinadas respuestas. Por otra parte, es posible visualizar la alternancia de roles normativos (sancionados por las leyes o los reglamentos) y roles pragmáticos, que subrayan el 'de facto' de las relaciones de poder en las sucesivas arenas (cf. Bailey 1969). Los representantes del Estado, para poder acceder al diálogo y evitar el recurso a la réplica violenta, 'obligan' a los indígenas a determinadas 'concesiones' (desistir de ciertas medidas de hecho), que eran concebidas por los indígenas, en realidad, como medidas de presión para forzar el diálogo. Al mismo tiempo, el Estado no podía menos de recurrir a este tipo de condicionamientos, no sólo porque consideraba la actitud indígena como 'provocativa', sino para legitimar de alguna manera la respuesta que dió a los indígenas y las 'ventajas' a que éstos accedieron en relación a la situación inmediatamente anterior.

Por otra parte, paralelamente a lo sucedido con la mediación eclesiástica, el propio Gobierno intentó presentar el diálogo como una iniciativa suya que contrarrestaba la adopción de medidas de hecho por parte del sector indígena (Ortiz 1992: 102-103). Finalmente, directamente relacionado con las negociaciones, encontramos un Gobierno que reclama las acciones en favor de los indígenas como logros suyos, y una organización movimiento que las considera más bien como sus 'conquistas' o las tipifica -cuando no puede atribuírselas- como radicalmente insuficientes, incluyendo las acusaciones que los indígenas dirigen al Gobierno de 'imputarles' declaraciones que no habían hecho.²

Los desarrollos del conflicto

A lo largo del Levantamiento fueron sucediéndose episodios diversos, unos profundamente 'signados' por su carácter orientado hacia una reivindicación concreta, otros de naturaleza eminentemente simbólica,

tejidos a menudo con los anteriores para subrayar la superposición de significados que confluyen en los diversos episodios del Levantamiento. Analizaremos aquí algunos de ellos (la interrupción de las comunicaciones viales, la toma de haciendas, la captura de rehenes del Ejército por parte de los campesinos), vinculándolos con el campo de oposiciones trazado y con los motivos del Levantamiento.

La ruptura de las conexiones entre el mundo urbano y el rural (corte de carreteras, requisamiento de camiones y camionetas, intervención de ferias y mercados) duró en algunos lugares más de una semana, repitiéndose el fin de semana siguiente. Además de representar una de las armas más poderosas al alcance de los indígenas, constituía la mejor estrategia para demostrar a los habitantes urbanos su dependencia del mundo indígena, haciéndoles sentir la propia presencia, instándoles a tomar conciencia de su 'inevitabilidad' e importancia y obligándoles a escuchar directamente sus propias voces en reclamo contra una injusticia de siglos, como de hecho sucedió gracias sobre todo a la cobertura que la televisión dio al Levantamiento (cf. Ortiz 1992:106).

Pero este episodio se vinculaba también directamente con una de las razones más inmediatas del Levantamiento, de carácter eminentemente económico: la precarización creciente de la vida y el empeoramiento de los términos de intercambio con la 'sociedad mayor' (disminución de los precios de los productos campesinos, incremento de los precios de los productos industrializados y de los servicios), experimentado precisamente en los mercados y representado por las conexiones materiales entre la ciudad y el campo, particularmente las carreteras (cf. Rosero 1990, 1991). En este sentido, el poder simbólico de los bloqueos de carreteras procede de su relación con un conjunto de significados interrelacionados, parte constitutiva de los marcos interpretativos de los actores, de los que los símbolos derivan su eficacia movilizadora (cf. Landman 1985).

Los episodios de ocupación de algunas haciendas y, más en general, los gestos dirigidos hacia el problema de la tierra están permanentemente presentes durante el Levantamiento.

En el *caso serrano*, encontraba su justificación inmediata en los numerosos conflictos existentes y en el desinterés o parcialidad de los organismos gubernamentales en la resolución equitativa de los mismos. Pero, más allá de la coyuntura, el problema hunde sus raíces en la conciencia de una expropiación histórica y se relaciona al mismo tiempo con la carencia de una política estatal específica en relación a la tierra (Rosero 1992:426-28, 437-38).

La tierra no sólo constituye un motivo de protesta contra la carestía de la vida o la precariedad de la existencia campesina, sino que está cargada también de otros significados; al ser al mismo tiempo medio de producción y lugar de origen-*'pachamama'*, su presencia restituye al hombre la conciencia de pertenecer al mundo, y su ausencia hace todavía más aguda la sensación de separación. En este sentido, la tierra es el *'lugar social'* por excelencia, y el que mejor condensa la conciencia campesina de su opresión histórica, aunque ese tipo de percepciones no es algo inmediatamente generalizable al conjunto de los indígenas-campesinos de los Andes (cf, Harris 1989). Cabía esperar que tomar físicamente una tierra secularmente expropiada, vejando a veces al patrón, fuera un acto ineludible en el Levantamiento. La reacción de los hacendados fue inmediata, en defensa de su propiedad y de sus intereses, condenando el Levantamiento y exigiendo al Gobierno "reprimir a los activistas en forma enérgica" y reestablecer "las reglas del juego" (León 1994).

En realidad, durante la década anterior se habían dado ya diversos episodios de conflicto violento, sobre todo a propósito de casos como tierras de hacienda subexplotadas, aunque también en relación a despojos directos de tierras a los campesinos o de destrucción de sus recursos. Los indígenas inician casi siempre sus acciones con la ocupación de la tierra; en diversas situaciones, los campesinos son desalojados violentamente de las tierras antes del inicio de los procesos legales o mientras éstos siguen su curso, con apoyo de la fuerza pública o con recurso directo a bandas armadas organizadas. Salvo en dos ocasiones (en que el fallo fue a favor de los indígenas, si bien no se concretó la adjudicación), el recurso es diferido o la justicia falla en favor de los oponentes (Dubly y Granda 1991: 197-200).

Podemos preguntarnos, en este contexto, cuál es la actitud indígena frente a la socialización de las desigualdades en el acceso a los recursos iniciada por una 'Conquista' que legitima la usurpación de la tierra y reduce a sus antiguos propietarios a una condición servil; la tierra usurpada se transmite de generación en generación, y mecanismos tan honorables e inobjetables como la herencia o el 'derecho de dominio' aseguran la transmisión de la propiedad legítima de los recursos hasta el presente. La legitimación del despojo es, en este sentido, paralela a la legitimación de la legalidad que lo ampara, la sedimentada en la base de la actual normatividad (cf. Stavenhagen 1988).

Si nos atenemos a testimonios como los presentados por Rosero (1992: 427), algunos dirigentes indígenas parecen ser completamente conscientes de que el actual derecho internacional no prescribe que un territorio adquirido o usurpado por la fuerza dé lugar a derecho de propiedad alguno, siendo precisamente uno de los argumentos esgrimidos por Ecuador en el diferendo limítrofe-territorial con Perú. A partir de aquí, es contestada la legitimidad del derecho adquirido por las haciendas, algo exigido explícitamente en el III Congreso Nacional de la CONAIE (defensa de las tierras y territorios en el Oriente y la Costa, y recuperación de "las tierras que nos fueron arrebatadas a través de 500 años de dominación" en la Sierra). Sin embargo, aunque un tipo de discurso similar parece estar también implícito en el "Mandato por la defensa de la Vida" (que demanda la entrega y legalización en forma gratuita de la tierra y territorios a los indígenas), no es explicitado ni utilizado directamente durante o con posterioridad al Levantamiento. Las organizaciones indígenas, más bien, han continuado negociando la compra de tierras a través de los diversos fondos especiales de tierras existentes, llegando a pronunciarse por la participación en la administración de los mismos y aceptando la negociación caso por caso de la tierra con los hacendados ante la presencia del IERAC. Se trata, ciertamente, de una situación compleja en cuanto a sus soluciones posibles, que incluyen la problemática redistribución de la tierra (sobre todo en la sierra) y la difícil aplicabilidad de figuras jurídicas como las mencionadas, más allá del compromiso del anterior Gobierno a "aplicar estrictamente la Ley de Reforma Agraria" y a respetar solamente "la propiedad

que cumpla su función social, esté eficientemente cultivada y pague legalmente su fuerza de trabajo" (Ortiz 1992:174).

Por otra parte, la falta de interés político en impulsar reformas más radicales que reasignen la tierra actualmente en manos de los hacendados, parece sustentarse no solamente en la connivencia de la clase dirigente con las familias propietarias, sino en la constatación de que en las actuales circunstancias históricas (superadas en muchos lugares formas extremas de explotación servil del campesino y 'convertidos' la mayor parte de los herederos de los antiguos terratenientes a una racionalidad mercantil-capitalista productora de divisas para el país), sería un salto mortal entregar la tierra cultivada por eficientes hacendados a indígenas tipificados habitualmente como 'improductivos', más aún si añadimos problemas reales como la sucesiva parcelación de los predios (cf. Pérez Arteta 1992) y la ausencia de condiciones adecuadas para la explotación de los recursos.

Sin embargo, el problema del acceso a la tierra por parte del campesino indígena no puede ser planteado solamente en términos de cantidad absoluta de tierra en manos de los indígenas o minifundismo (Pérez Arteta 1992); es necesario incorporar variables como concentración de la tierra por unidad productiva (campesina y hacendal), promedios de tenencia por tipo y calidad de los recursos, presión demográfica, disponibilidad de capital financiero y mano de obra, acceso a asesoramiento técnico-legal, etc., preguntándose por las razones de por qué el campesino es aparentemente tan incapaz de resolver sus problemas.

Si bien es cierto que la sucesiva fragmentación de la tierra no es ninguna solución para el campo (lo que plantea el reto de impulsar condiciones socio-productivas diversas de las actuales), y que parte de la tierra en manos campesinas no es explotada adecuadamente (lo que remite al arduo problema de las condiciones adecuadas para un desarrollo rural autosustentable), es todavía más cierto el hecho de que la responsabilidad principal de este estado de cosas pesa sobre el Estado y la sociedad mayor, incluyendo la pérdida del saber tradicional campesino y de las condiciones que hacen posible su reproducción; sigue teniendo sentido, en consecuencia, hablar todavía de una gigantesca 'deuda social' que pesa sobre la

sociedad no-indígena. Por lo tanto no es un planteamiento adecuado interrogarse acerca de qué es lo que no podría hacer el campesino si se le asignara más tierra en las condiciones actuales, ni desplazar la solución del problema a la educación indígena en relación a sus actuales recursos, postulando el principio de que no se le deben asignar recursos adicionales a partir del hecho de que no puede trabajar adecuadamente lo que posee (Pérez Arteta 1992: 56); sino preguntarse cómo restituir al campesino la capacidad de manejar adecuadamente recursos (tanto actuales como potenciales) que no le son ajenos, impulsando paralelamente una reforma de la propiedad de la tierra y una reforma de las condiciones socio-productivas que permitieran un manejo adecuado de los mismos.

El problema de la tierra posee connotaciones diversas en el *contexto amazónico*, donde se convierte en lucha de los indígenas nativos, no sólo contra el Estado y sus políticas tendientes a solucionar el conflicto por la tierra en la Sierra llenando el 'vacío' amazónico, o contra las multinacionales del petróleo, de la madera y de la agroindustria, sino frente a otros campesinos, muchos de ellos ex-indígenas en relación a sus lugares de origen serrano. Por otra parte, en las condiciones amazónicas, el problema de la tierra está estrechamente vinculado al del territorio.

Como recuerda Whitten (1981: 12-14), el conocido clamor nacional ("el Ecuador es y será un país amazónico"), enarbolado en los documentos y papelería oficial de la República, al mismo tiempo que protesta por la pérdida de la mitad del territorio amazónico a manos de su vecino del Sur, expresa la voluntad de incorporar el restante territorio del Alto Amazonas a la esfera del creciente control burocrático estatal, en su nueva fase de explotación petrolera, maderera y agro-industrial, fomentada desde el exterior. Pero la incorporación de un territorio, aunque intente ser realizada por los medios menos bruscos, es siempre un episodio violento y arrebatador. En vista de la consolidación 'nacional', los habitantes originarios del territorio amazónico son movilizados e inducidos a trabajar de manera que la energía económica y humana de los trópicos sea transformada en intereses económicos 'modernos' que beneficien al producto nacional bruto, aunque no alimenten a la nueva población y aunque el ecosistema global y la organización nativa sean alterados hasta límites insospechados.

No en vano Ecuador (la Amazonía ecuatoriana) presenta una de las tasas más altas a nivel mundial en cuanto a índices de deforestación y de contaminación de las aguas.

Los conflictos han sido frecuentes en el pasado, como lo atestiguan la defensa violenta de sus recursos y territorios por parte de los indígenas locales (por ejemplo, los ataques huaorani a compañías de petróleo y a misioneros, incluyendo la victimización de un obispo en 1987) o las antinomias político-económicas de los 'Puyo runa' analizadas por Whitten (1985: 225 ss., 253-256) y caracterizadas como una "violencia nacional pendiente que puede o no explotar" (Ib. 256). En el Levantamiento de 1990, las acciones emprendidas por los indígenas amazónicos van desde marchas pacíficas hasta obstaculizaciones del transporte y toma simbólica de pozos de petróleo, que generaron una reacción inmediata por parte del ejército, aunque nunca se llegó a la violencia explícita, evitada también probablemente por la participación de mujeres y ancianos. El resultado más significativo de este conjunto de movilizaciones fue la elaboración del "Documento de Pastaza", en el que se pedía la legalización de los territorios, el respeto a la autodeterminación de los indígenas amazónicos y la paralización de la colonización (Ruiz 1992: 481-86).

Más allá del Levantamiento y de sus desarrollos posteriores (ver más abajo), la situación de la Amazonía continuaba siendo explosiva en la época cercana al levantamiento. En diciembre 1991, un grupo de indios Cofanes representaba desde su propia comunidad, para la teleaudiencia de uno de los más serios programas de la TV local, una situación de conflicto interétnico en la que un grupo ficticio de colonos (representado por los propios indígenas) era aniquilado en uno de los ríos locales, por haberse adentrado en territorio Cofán. El cacique del grupo verbalizaba poco después ante las cámaras su amenaza directa de muerte a los colonos-migrantes si seguían invadiendo la reserva étnica, esgrimiendo un sentido de 'violencia simbólica' de nuevo cuño, expresión a la vez de una situación real que refleja el sentimiento de invasión y ocupación sucesiva de espacios antes reservados para la reproducción étnica, con la consiguiente disminución de las posibilidades de sobrevivencia.³ En otros lugares se han desarrollado también episodios de violencia contra colonos, empleados

de compañías petroleras y misioneros, fácilmente reprimidas o controladas. De igual manera, la violencia está comenzando a retrotraerse hacia los propios indígenas amazónicos, como lo señala, por ejemplo, la existencia de algunos conflictos violentos entre grupos indígenas por la posesión de tierras situadas en los límites étnicos, ante la creciente insuficiencia de los recursos que les han sido asignados y ante la presión de la 'frontera de la colonización' amazónica.⁴

Este conjunto de reacciones expresa, de cualquier manera, la violencia estructural alojada en el Estado, que desplaza los problemas estructurales de tenencia de la tierra hacia las áreas de colonización, habilita canales privilegiados de acceso a los recursos (participación prioritaria de los colonos y las empresas amparada tras conceptos como el 'vacío amazónico', la subocupación del territorio y la incapacidad estructural de los indígenas para incorporarse a la civilización, tipificados a menudo como 'ociosos' e 'improductivos'), y propicia la representación local de los poderes del Estado, por parte de blancos y mestizos de origen serrano, retomando la vieja oposición sierra-selva, habitualmente resuelta en favor de la primera (cf. Izko, 1994).

Finalmente la *toma de rehenes y de pertrechos del ejército*, concretada en hechos como la retención de unos treinta soldados y policías en una comunidad de Chimborazo y el secuestro de tres camiones del Ejército, expresa también la posición de los indígenas frente a otra de las manifestaciones más significativas de violencia estructural. Más allá de su recurso a medidas de presión (en realidad, ejercidas con notable economía de medios represivos, en relación a otros países), las Fuerzas Armadas aparecen ante los ojos indígenas como delegadas directas del poder central, representado de manera inmediata por el Estado y los terratenientes, e incluso parecen constituir una suerte de cuerpo social paralelo y, a la vez, por encima del resto; pero, incluso más allá del Estado, las Fuerzas Armadas se han erigido en interlocutores directos imprescindibles desde su control de una seguridad nacional real o supuestamente amenazada por los intentos de autonomía indígena, particularmente en la Amazonía, que fue militarizada en algunos lugares (llanuras de Pastaza) para precautelar la seguridad interna y externa y el desarrollo rural integral (Ruiz 1992: 488-

90). El Levantamiento en sí mismo es reconocido, sin embargo, como "señal de protesta por la situación en que se les ha mantenido a lo largo de los últimos 500 años de resistencia" (Levoyer 1992: 260).

La acusación fundamental dirigida a los indígenas de la OPIP y la CONAIE, compartida por las Fuerzas Armadas y el Gobierno, de intentar crear un Estado dentro del Estado, se sustenta parcialmente en algunos excesos fundamentalistas del "Documento de Pastaza" (cf. Rosero 1992: 441); pero, al mismo tiempo, es permanentemente confundida -en una posición también fundamentalista compartida por los representantes estatales- con pretensiones tendientes a ampliar los márgenes de la autodeterminación política, ya acogidas en diversos estados latinoamericanos y en proceso de definición en otros (cf. Stavenhagen 1988), y suscritas por el mismo Estado ecuatoriano en el acuerdo 107 de la OIT (que incluye la promoción de convenios bilaterales en caso de explotación del subsuelo), como recuerda Rosero (1992: 440-441). Otros 'excesos' indígenas, como las amenazas de un dirigente de apoderarse "por la fuerza" de las tierras en manos de las Fuerzas Armadas y de la misma Iglesia, fueron desmentidas posteriormente por la propia dirigencia indígena (cf. Ortiz 1992:161).

II. La lucha por la identidad

El análisis de las relaciones entre identidad, poder y violencia nos permitirá penetrar ahora en el transfondo del Levantamiento.

2.1. Poder e identidad

La cultura no es sólo un proceso de creación, el libre fluir de las formas; presupone también, en cualquier tipo de sociedad, la existencia de una serie de "condicionamientos pactados" (la cultura como pacto) que permiten definir los 'bienes sociales' comunes para perfilar los contornos de una tradición posible a través de un proceso a la vez acumulativo y selectivo.

En todo caso, el orden social se construye básicamente sobre la posibilidad de significados compartidos; aunque, al contrario de teorías anteriores (que consideraban la unidad social como la situación 'normal', contra la que atenta el desorden), las teorías más recientes subrayan que la competencia y el conflicto son los parámetros 'normales' de interacción societal, siendo más bien la existencia de una unidad social estable lo que resulta difícil de explicar (cf. Lewellen 1983).

Y este orden conflictivo, constituyente de la sociedad misma, califica también desde su inicio el proceso de construcción de las identidades; un proceso marcado por la sucesión alternante de identificaciones y diferenciaciones, de consensos y disensos, de confrontaciones y negociaciones, de contenidos sucesivamente cambiantes y sucesivamente irreductibles, que van configurando nuestra nunca acabada identidad (cf. Izko, 1993).

En la base de la construcción de la identidad se instala, de esta manera, el poder. Si bien el poder aparece, en primera instancia, como necesario para garantizar el cumplimiento de la normalidad social (Balandier 1976), identificar sin más el 'poder' como el conjunto de controles sociales equivaldría a privarlo de todo significado específico; contribuiría, además, a esencializarlo y no sería posible delimitar en ningún momento los márgenes precisos de su actuación. Las relaciones de poder se han sedimentado también en las mismas normas y controles sociales existentes, desde donde continúan reproduciéndose y proyectándose sobre la interacción societal. La producción de la desigualdad aparece, así, como algo inherente a las relaciones de poder y se relaciona con la distribución de la identidad social efectuada por el sistema dominante y el diverso grado de correspondencia entre este sistema y las formas de autodeterminación elaboradas personalmente (mayor reconocimiento de aquellas cualidades, posiciones, relaciones, etc. más vinculadas con el origen del poder social y más apreciadas por el sistema).

Pero la identidad de los actores no coincide totalmente con la identidad social que les ha sido adscrita; pueden elaborar también formas distintas de mediación con la realidad y con los otros. En función de la experiencia vital de los actores sociales se origina, por tanto, una diferencia. Se van

creando, así, situaciones más o menos diferenciadas, de mayor o menor centralidad, respecto a las posibilidades ofrecidas por el sistema; y surgen sub-sistemas diversos (individuales, de grupos, de clase, de etnia, de género...), que pueden afirmarse a su vez como sistemas dominantes si la situación histórico-social lo permite (cf. Giddens 1979; Crespi 1989; Bourdieu 1980, 1990). En esta dirección, el poder puede ir vinculado también a la fuerza y a la violencia, ya desde su surgimiento, a través de procesos como la imposición directa contra la voluntad de la mayoría, o la ocupación creciente de espacios antes habilitados para la participación colectiva, a partir de privilegios o recompensas asignadas por el grupo. Y esta legitimación social de la diferencia puede comenzar a ser acumulada y transferida a través de mecanismos diversos (delegación, 'derecho de conquista', herencia...). Estas son también algunas de las características que han presidido el proceso de constitución de las identidades a partir de la colonia (cf. Bitterli 1989; Moreno y Salomon [comps.] 1991).⁵

Por otra parte, el poder se instala a menudo en los vacíos de la identidad, en los intersticios delimitados por la insuficiencia del orden simbólico normativo, aspirando a controlar los impulsos que contribuyen a su definición; y actúa, más o menos objetivado en estructuras, como capacidad de gestión de las contradicciones sociales (Crespi 1989). En esta perspectiva, el poder puede ser caracterizado también como control de las contradicciones que emergen de la interacción social, entre la determinación del orden simbólico-normativo y la indeterminación de la acción social. En relación a la estructura social y a los sistemas de control pre-establecidos, el poder actúa, por tanto, no sólo condicionando la misma estructura social, sedimentándose en las normas, sino también controlando las 'fuentes de incertidumbre' de la acción social, los espacios habilitados por la insuficiencia del orden normativo; aunque es probable que esta ambigua gestión de las contradicciones tienda a desequilibrarse en favor del grupo dominante.

De cualquier manera, si el poder existe lo es solamente en la medida en que existan relaciones de poder. Cualesquiera que sean sus fuentes, su legitimación, sus objetivos y sus métodos de aplicación, todo fenómeno de

poder implica una relación diádica entre quienes compiten de manera desigual por controlar las fuentes del poder de una situación social determinada. En una relación de poder, el que posee menos poder se mantiene hasta el final como un sujeto de acción que despliega frente a quien posee mayor poder todo un campo de respuestas y reacciones posibles: sometimiento, resistencia, acto, etc..

En este sentido, la relación de fuerza no es una relación en abstracto, sino que pasa a ser la relación entre las fuerzas pertinentes y movilizables, lo que remite al análisis de las relaciones diferenciales con las fuentes de poder y de las condiciones que hacen posible la desigualdad social. En otras palabras, no basta analizar el conjunto de interacciones entre poderes que pugnan por controlar los flujos externos o internos de 'energía' que constituyen parte del ambiente significativo de otro actor (Adams 1979); en relación al tema de la violencia estructural y a contextos como el que analizamos, tampoco es suficiente definir las interacciones en términos de 'tácticas' que son activadas al interior de las estrategias de normalización cultural, y que permiten redefinir los significados en juego (De Certeau 1990). Es necesario profundizar en la fuerzas que organizan y estructuran el campo mismo en el que se instauran las relaciones concretas de poder, condicionando su desarrollo, ya que el poder es menos una simple confrontación entre adversarios que una cuestión de 'gobierno', entendido como la capacidad de estructurar el posible campo de acción de los otros, manifestada en el control de sus acciones (Foucault 1988: 14-15). Este poder 'estructural', más allá de las interacciones mismas, es precisamente el que configura el campo total en el que se desarrolla la acción social haciendo más viables determinados tipos de comportamiento e inhabilitando o anulando otros (Wolf 1990: 587).⁶

¿Cómo emerge, en este contexto, la relación de violencia? El poder suele relacionarse con la violencia a partir de situaciones de conflicto, definido como un "intercambio mutuo e intencional de sanciones negativas o comportamientos punitivos" (Blalock 1989: 23); en otras palabras, un intercambio de posibilidades de acción que disminuyen las probabilidades del otro de alcanzar los objetivos que persigue. Cuanto más

importantes y mutuamente excluyentes son los intereses en juego, y cuanto más crece/decrece para cada parte en conflicto, respectivamente, las posibilidades de alcanzarlos, tanto más violencia potencial es generada (cf. Boucher, Landis y Clark 1987).

Sin embargo las relaciones de poder incluyen la posibilidad de oponer resistencia y desplegar, como decíamos antes, toda una gama de respuestas posibles; al contrario, las relaciones de violencia se caracterizan por el intento de neutralizar completamente toda reciprocidad posible, por más asimétrica que sea, mediante la imposición unilateral de la propia respuesta. En este sentido, lo que caracteriza a la violencia no es solamente el intento de conseguir un determinado objetivo a expensas de los oponentes (cf. Riches 1986: 5, 8), sino su designio de neutralización o aniquilación del otro (Foucault 1988: 14; Adams 1979). El objetivo último de todo proyecto 'estructural' de violencia es estructurar, precisamente, el campo de posibilidades de acción del otro, hasta lograr el sometimiento más completo posible (cf. Wolf 1990), que puede variar de acuerdo a los objetivos que se persiguen. En relación a la identidad, y en situaciones como las que describimos, aquello a lo que todo proyecto de dominación aspira es a definir la identidad del oponente, particularmente en situaciones en las que resulta difícil legitimar el recurso directo a la violencia física, de manera que les sea posible activar los mecanismos de violencia desde el interior mismo del proyecto que el otro imagina construir para sí mismo. Por este mismo hecho, el campo de definición de las identidades es un lugar privilegiado en el que se juegan las redefiniciones posibles del poder y la violencia.

2.2. La visión de los 'oponentes'

Entre los varios elementos que nos permiten acceder a las percepciones de la identidad indígena desde la sociedad mayor, hay un aspecto que llama particularmente la atención: la sistemática negativa del Gobierno, las Cámaras de Producción y otros sectores sociales a reconocer la iniciativa indígena tras las acciones que precedieron y acompañaron al levantamiento. Calificaciones como "brote subversivo", "insurrección criminalmente

desatada", obra de "agitadores subversivos y politiqueros extremistas", aparecen por doquier.

Encontramos algunas de estas afirmaciones, por ejemplo, en el discurso del Presidente Borja a raíz del levantamiento (La Hora, 7-VI-1990). El presidente manifiesta, en primer lugar, su intención de "poner en vereda" a los "agitadores irresponsables", "agitadores sin consciencia de Patria y sin sentimientos de nacionalidad", que "pretenden dividir al país utilizando malignamente a los indígenas de la sierra (...), porque nadie tiene el derecho a perturbar la paz en el país y soliviantar a los indígenas y campesinos".

El presidente tenía razón. 'Agitadores' (incluyendo a la gente que solidarizaba con la causa indígena y aconsejaba determinadas posiciones y discursos) seguramente los hubo; también los indígenas tienen derecho a rodearse de consejeros, cuya problemática identidad se proyecta también, a veces de manera 'construccionista', sobre la identidad indígena en proceso de redefinición. Pero, aún imaginando que los principales contenidos del Levantamiento hubieran sido insuflados desde afuera del mundo indígena, a pesar de la expresa negativa de este hecho por la dirigencia, no importaba tanto la procedencia de las consignas, sino el hecho de que los indígenas se hubieran apropiado de ellas (ver más abajo).

Al mismo tiempo que se proclama la igualdad de derechos y deberes de los indígenas, estos siguen siendo imaginados como actores, no sólo incapaces de crear su propio discurso, sino de discernir entre las 'ofertas' ideológicas disponibles la que más se adecúa a su situación. No se acepta, en este sentido, que algunas de las posibles consignas de estos 'agitadores' pueden haber ayudado a organizar y a dotar de coherencia a una protesta que, sin embargo, tenía sus propias bases y sus propias razones. La contraparte de esta anulación simbólica es, claramente, una imagen demasiado pasiva del indígena, sujeto de aquellos derechos que la civilización bienpensante y humanista tiene a bien concederle; los indios no pueden existir sino imaginados, representados desde fuera de su propio universo simbólico (el "control semiótico" de que habla Goldie, 1989). Pero, de pronto, esa masa india toma cuerpo, se 'solivianta', se moviliza, invade los caminos y las ciudades, se introduce por las pantallas de

televisión en todos los hogares ecuatorianos, copa las primeras páginas de los diarios, se pronuncia, estalla, reivindica. Y esto es lo increíble, lo impensable: exige mucho más -y de una manera distinta- de lo que está 'programado' para ella.

Por otra parte, las razones probables de la actitud conminatoria del presidente aparece más adelante en el mismo discurso: "en 500 años ningún gobierno ...ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas como lo ha hecho mi gobierno, procurando la solución de sus problemas y obligando a todos para que sean tratados como seres humanos, como ecuatorianos con las mismas obligaciones y derechos". No deja de ser paradójico el hecho de que los indígenas protestaran precisamente bajo el gobierno que más había hecho por ellos; de ahí la inevitable atribución de iniciativa a los 'agitadores'. También en esto el presidente tenía razón: seguramente su gobierno había apoyado a los indígenas más que ningún otro gobierno anterior (aunque había dejado prácticamente intacta la situación en el agro serrano); pero la posibilidad de incurrir en excesos (que analizaremos más adelante a propósito de la relación entre práctica y discurso) estaba también latente en la aspiración indígena a la totalidad de la liberación, una vez que las expectativas inauguradas por el gobierno habían comenzado a producir efectos beneficiosos.

Las declaraciones de la Asociación de Productores Agropecuarios de Norte-ASOPRAN, inscritas en el marco político y racional de la derecha recalcitrante, mucho menos respetuosa de las aspiraciones indígenas, son quizás las más explícitas: "...sus autores intelectuales (de las invasiones) son conocidos politiqueros, profesionales desaprensivos especuladores de tierras, y sus autores materiales campesinos engañados, acompañados de agitadores y resentidos sociales integrantes de células de guerrilleros en formación; todos los cuales cumplen consignas de tendencias extremistas nacionales o internacionales...". En definitiva, los indígenas no podían ser sino manipulados (cf. León 1994, cf. Moreno y Figueroa 1992).

En relación a este contexto, y más allá de la violencia física, existen formas más sutiles e invisibles de violencia.⁷ Bourdieu (1974, 1990) ha

denominado este tipo de prácticas "violencia simbólica", tipificada como la imposición de lo culturalmente arbitrario como algo natural, mediante el discurso oficial ('dóxico'); un discurso que logre imponerse a través de un proceso que va del 'desconocimiento' (del carácter de impuesto del discurso dominante) al 'reconocimiento' (de su legitimidad). De esta manera, la dominación, al ser desconocida como tal, es reconocida -y reproducida- como legítima.⁸ Bourdieu nos introduce, así, en la importancia de considerar la existencia de posibles imposiciones de significado (paralelas o alternativas a la amenaza o al uso directo de la fuerza) y su relación con la distribución del poder social y del capital simbólico; aunque, en realidad, en el marco de las relaciones de poder, podríamos hablar más bien de la existencia de intentos competitivos de 'naturalización' entre los sucesivos centros y periferias (Turner, 1988).

Más allá de la intervención de terceros, podríamos decir que la negación de autoría indígena al Levantamiento y su atribución al influjo de otros agentes sociales, ratifica un rasgo característico de toda violencia estructural: el rechazo del otro en cuanto otro, el desconocimiento de su propia visión e iniciativa, el intento de imponer las propias prácticas y el propio horizonte de sentido desde la tipificación misma del otro como incapaz de reacción. La orientación espontánea de la violencia es impedir que existan resquicios para la manifestación de posibilidades inéditas, porque la única práctica que reconoce es la neutralización del oponente, en el plano físico o en el simbólico. Por otra parte, atribuir el levantamiento a la iniciativa indígena habría significado reconocer en los indígenas capacidades secularmente negadas y problematizar, al mismo tiempo, la eficacia de siglos de sometimiento, cristalizados en precisas estructuras, lo que permitiría poner en cuestión la legitimidad y viabilidad del propio proyecto hegemónico.

2.3. La identidad desde el Levantamiento

La identidad del Levantamiento se mueve, en términos generales, en un horizonte étnico, desde el que se procesan los componentes nacionales y clasistas. Consideremos cada uno de ellos.

La especificidad de la identidad nacional indígena se localiza precisamente en el marco de su etnicidad distintiva, que es la que califica las propuestas autonomistas y plurinacionales, constituyendo a la vez la base en la que se sustenta el proyecto 'indio' en cuanto alternativo al 'mestizo-criollo' (cf. Frank 1992). Los debates sobre la cuestión nacional en relación a los indígenas se mueven casi exclusivamente, sin embargo, en el plano del análisis del discurso de las dirigencias (cf. AA.VV. 1992; Ayala, De la Cruz et al. 1992), planteándose el problema de la real 'ciudadanía étnica' y 'nacional' de la mayoría de los indígenas, sobre todo rurales (ver más abajo).

Por otro lado, suelen ser olvidados o confundidos dos problemas centrales. El primero tiene que ver con la relación entre etnia y nación: la 'identidad étnica' no equivale necesariamente a 'identidad nacional'; a la etnia, que implica -como la nación- la existencia de una condición distintiva (definida intersubjetivamente, a partir de la autoidentificación de sus integrantes, en relación históricamente cambiante a otras etnicidades), puede faltarle la voluntad o la capacidad política de construir una comunidad nacional diferenciada, sustentada sobre bases como un control soberano y suficientemente autónomo de los recursos por parte del grupo 'nacional' o la existencia de una conciencia socio-histórica compartida (cf. Hobsbawn, 1992). El segundo problema, estrechamente vinculado al anterior, se relaciona con la existencia de diversos niveles de autodeterminación: sin excluir teóricamente la posibilidad de una total independencia, la afirmación de la existencia de una identidad étnica diferencial no tiene por qué traducirse en niveles de autodeterminación política del tipo 'independencia nacional' y configuración de un nuevo Estado, pudiendo ser concebida como un proceso de adquisición progresiva de 'autonomías' que implique como meta final, por ejemplo, la existencia de 'regionalidades étnicas' diferenciales o de estatutos transterritoriales de derechos y deberes definidos en base a diferencias étnicas, como sucede en otros países de Latinoamérica (cf. Stavenhagen 1988; Stavenhagen e Iturralde [comps.] 1990; Stavenhagen, 1992).

En cuanto al *componente clasista*, en contextos como el andino, la diferenciación económica (incluyendo su eventual funcionalidad a la

'sociedad mayor') debe ser analizada como el proceso a lo largo del cual un componente de la etnicidad (el económico) se ha diferenciado de la totalidad de componentes étnicos, subordinándolos y redefiniendo sus interrelaciones (Izko 1992: 115). Sin embargo, en la mayoría de los casos, la diferenciación socio-económica es todavía incipiente, y la peculiar etnicidad del grupo no hace posible concebir su estructura interna como una serie de esferas yuxtapuestas (la económica, la socio-política, la religioso-mágica), sino como un 'continuum' en el que la interacción de elementos es normal y constante; aunque pueden existir también apropiaciones diversificadas de los elementos simbólicos contenidos en dimensiones todavía compartidas de la común etnicidad (participación política y ritual, por ejemplo) para reforzar las diferencias económicas, no todas de carácter necesariamente clasista.

Allí donde existe una mayor diferenciación clasista, es importante preguntarse, en cambio, si la diferenciación económica es compatible con el mantenimiento de la identidad indígena (como parece suceder en Otavalo y Saraguro; cf. Belote y Belote, 1984), de manera que resulte fortalecida la independencia cultural de grupo; o si, al contrario, las élites indígenas (particularmente en situaciones en las que se han instaurado solidaridades clasistas interétnicas) al mismo tiempo que socializan la común etnicidad, reproducen en el interior del grupo étnico formas culturales antagónicas a las indígenas, vehiculadas por la dependencia económica exógena (cf. Nash, 1979). Pero pueden existir también formas intermedias y más difusas de control interno de las diferencias económicas, expresadas en los códigos culturales del grupo, sin implicar necesariamente el sometimiento de las élites indígenas a un desigmo externo de 'dominación'.

Nos centraremos aquí, sin embargo, en la caracterización global de los aspectos discursivos y relacionales relativos a la *identidad étnica*.

El primer acceso a la definición de la 'identidad' del Levantamiento está marcado por la relación existente entre 'movimiento' (indígena) y 'organización' (la CONAIE). Algunos autores han criticado de 'confusa' la relación existente entre organización y movimiento: la organización

corre el riesgo de convertirse, más que en un instrumento o un medio, en un 'mito identitario', en la medida en que tiende a confundirse con el movimiento mismo (Santana 1992: 211-222; cf. Escobar, 1992). ¿Podemos ver en esta supuesta tendencia a definir una cierta ortodoxia étnica, excluyente de las diferencias internas, la impronta de algunos de los antecedentes clasistas del movimiento indígena? ¿Se tratará de una 'identidad negativa', que permite definir mejor lo que separa del adversario que los contornos reales del propio proyecto? (cf. Hobsbawn 1990).

No es posible, ciertamente, invocar ya los principios básicos de una supuesta tradicional dinámica segmentaria de fisión/fusión (el de 'correspondencia estructural' o igualdad básica de los diversos segmentos que componen el todo, y el de la 'oposición complementaria' entre segmentos), que habrían permitido incluir los niveles más locales en niveles crecientemente englobantes y representativos, pudiendo llegar a constituir una fuerza poderosa cuando se enfrentaba un enemigo común. Estos principios habrían funcionado, en todo caso, al interior de cada grupo, etnia o sub-confederación prehispánica, pero no a nivel de los Andes ecuatorianos como un todo, y quedaron claramente neutralizados por las sucesivas desestructuraciones colonial y republicana. De cualquier manera, si tomamos como referente la dinámica segmentaria, la posible unidad frente al común enemigo externo coexistía con diferencias internas claramente constituidas, que se activaban al ritmo de los inevitables conflictos.

En el momento presente, a pesar de ciertos vestigios de una organización segmentaria en el nivel más local (certificada por fenómenos como el 'tinqui', o lucha ritual entre mitades de un mismo ayllu) y de la persistencia de "múltiples centralidades étnicas" en el ámbito indígena rural (Sánchez-Parga 1989), podemos preguntarnos hasta qué punto cada comunidad o pequeño subconjunto de comunidades no constituye un espacio social relativamente 'cerrado' en cuanto a su dinámica organizativa, más allá del cual las formas tradicionales de organización y las relaciones intraétnicas de solidaridad ya no funcionan. Cada comunidad (o en el mejor de los casos, cada sub-conjunto de comunidades) constituiría así un interlocutor socio-político único e irremplazable en sus relaciones con el entorno más amplio, con el movimiento indígena en su conjunto y con el

Estado y la sociedad nacional, pudiendo hablarse de una 'fractura orgánica' en las representaciones, que impediría su acumulación (cf. Sánchez-Parga 1990:51). En este sentido, la CONAIE no sería tanto el resultado de una dinámica segmentaria de tipo acumulativo, conforme a la lógica del crecimiento que segrega espontáneamente cada nuevo círculo de identidad, desde abajo hacia arriba (cf. Izko 1991b: 104, 114), sino más bien el producto de un proceso de aglutinación lineal, puramente estructural, en el que se pasa mecánicamente de las organizaciones étnicas locales a las estructuras provinciales que componen las dos grandes confederaciones regionales (ECUARUNARI y CONFENIAE), culminando en la CONAIE con un tránsito temporal a través de la Coordinación Nacional de Nacionalidades Indígenas-CONACNIE (Santana 1992: 213). En esta dirección, el sistema consensual vigente en las comunidades y cabildos no tendría continuidad en los sistemas de representación que caracterizan en la actualidad a las organizaciones de segundo y tercer grado (León, 1992: 410), cuya real capacidad articuladora entre las bases y el vértice está en discusión. Por otro lado, la permanencia de una difusa 'mentalidad segmentaria' en el ámbito indígena-rural contrastaría con la unicidad estructural perfectamente coherente con que la dirigencia indígena parece caracterizar a la organización.

En el caso de la organización que preside el actual movimiento indígena, nos encontramos, por tanto, frente a una institucionalidad de corte neo-étnico, algo perfectamente legítimo pero que es preciso diferenciar de la tradicional dinámica acumulativa de representaciones. Sin embargo, mientras que acontecimientos como el Levantamiento evidencian una clara capacidad de convocatoria para hacer frente a 'enemigos' relativamente compartidos, no queda claro de qué manera se procesan las diferencias internas al movimiento, diferencias definidas por hechos como la falta de respuesta de indígenas mestizados y afroecuatorianos serranos al llamado de la CONAIE durante el Levantamiento, por la notoria ausencia de participación de la Federación Shuar en cuanto tal y, más en general, por la heterogeneidad clasista y étnica de los indígenas ecuatorianos y de sus organizaciones representativas, incluyendo la escasa familiaridad de muchos de ellos con los discursos relativos a la 'autogestión' y al

'autogobierno' (Rosero 1992: 421; Ruiz 1992: 485; Santana 1992: 211 y ss.; Sánchez-Parga 1992; Moreno y Figueroa, 1992: 94-96).

En este contexto, un importante orden de problemas se relaciona con la producción y usos sociales del *discurso*, particularmente el que hace referencia a la identidad nacional y a una exigencia de autodeterminación de claras proyecciones territoriales.

La producción del discurso puede tener como referentes la recuperación de determinados tramos de la memoria étnica indígena, la configuración por vía imaginativa de una identidad en parte ausente, o la invención (al menos en parte) de tradiciones que movilicen las aspiraciones de la mayoría indígena (Anderson, 1989; Hobsbawn, 1983; cf. Foster, 1991). En este sentido es importante analizar, al interior de la producción discursiva misma, las relaciones existentes entre imaginación, invención y memoria, buscando las representaciones implícitas, el 'space off' del discurso, como recuerda de Lauretis (1987).

En relación a un contexto similar, Friedman (1992a: 205) defiende la autenticidad de la identidad hawayana (construida a partir del ensamblaje de fragmentos culturales aparentemente disparatados) apelando al 'habitus' de Bourdieu: lo que podría parecer una apropiación artificial y construida de la tradición, responde en realidad a un impulso colectivo inconsciente y legítimo, sedimentado en el 'habitus'. Es importante, ciertamente, ir más allá de paradigmas epistemológicos de cuño objetivista, justamente criticados por Friedman (1992b: 850), y mostrar cómo el aparente carácter de 'artefacto' de una identidad puede ser explicado desde una peculiar convergencia de la memoria y las prácticas, entremezcladas con tramos parcial o totalmente contruidos, cuya función es a menudo dotar de coherencia a los fragmentos y adecuarlos a las nuevas circunstancias. Pero podemos ir todavía más allá, y afirmar que la autenticidad de un discurso no debe ser medida solamente por su grado de correspondencia con la realidad, sino también por la manera en que la anticipa (Izko, 1993: 190-91).

En el caso del Levantamiento, sería importante analizar minuciosamente el origen y la producción discursiva para poder comprender deter-

minadas características de la 'circulación' misma del discurso (cf. Diskin, 1991); pero, aún cuando se tratara de una identidad completamente inventada, deberíamos preguntarnos por el grado en que los dirigentes se han apropiado de ella y por el nivel de socialización logrado al interior del movimiento, relacionado con la capacidad del discurso para responder a intereses reales y prioritarios de la mayoría.

En esta dirección, y sin cuestionar la mayor o menor validez 'objetiva' del discurso o sus posibilidades de que se convierta en referente identitario para el indígena común, creemos que el discurso aloja en buena medida un programa; en otras palabras, determinados aspectos de este discurso son todavía patrimonio de una élite que ha reinventado una identidad, mientras que la mayoría de los indígenas rurales siguen confrontando problemas de naturaleza más inmediata (sobrevivencia, acceso a los recursos), que son precisamente aquellos que identificaron en el discurso de la dirigencia y les llevó a identificarse con los móviles del Levantamiento. Este hecho, constatado por nosotros en diversas aproximaciones a los actores del movimiento, permitiría concluir que la admirable coherencia demostrada durante el Levantamiento era, en realidad, parcial, ya que se construía sobre una también parcial convergencia, de la que estaba excluido, por ejemplo, el consenso en torno a la identidad nacional y a los aspectos territoriales de la identidad, sobre todo en el caso serrano.⁹ A ello se une la real complejidad organizativa del campo y de las periferias urbanas, en continua redefinición, lo que impide proyectar de manera lineal las identidades sobre espacios geográficos y territorializados homogéneos, particularmente en la sierra.

En el horizonte sobre el que perfilan las posibles soluciones se puede visualizar, tal vez, un doble proceso de constitución y descentralización de las identidades regionales ecuatorianas respecto al centralismo estatal, con espacios de autonomía de los indígenas al interior de ellas (algunas de cuyas jurisdicciones podrán poseer referentes más o menos territorializados, sobre todo en el Oriente), y de participación del conjunto de los indígenas en la dinámica global del Estado (cf. Sánchez-Parga 1992), aunque los posibles mecanismos están todavía pendientes de definición.

De momento, la organización/movimiento indígena enfrenta un reto anterior, definido por las posibilidades de convergencia de una indianidad construida desde la 'ideología' (que definimos como una apropiación sectorial de la cultura, por parte de los dirigentes, para legitimar una determinada praxis socio-histórica) con una indianidad desde la 'cultura', lo que obliga a preguntarse hasta qué punto el discurso total de la organización, es en este momento, representativo (al margen de su mayor o menor valor intrínseco), y en qué grado podrá llegar a ser comprendido y compartido por las mayorías indígenas, evitando el peligro de definir una identidad solamente coyuntural que sobrevive en el discurso y la praxis política de los dirigentes. En esta dirección, cabe preguntarse también si la CONAIE estará en condiciones de acoger las significativas variantes existentes en el ámbito indígena, para redefinir y ampliar un discurso que posea real poder hegemónico.

Finalmente, existe otro elemento que puede afectar a la manera como está construyéndose la identidad de la organización en relación a la del movimiento. Esta unidad aparente del movimiento, percibida a través de la unidad de la organización (que ha logrado constituir por vez primera un discurso interpelador/interlocutor y ha dotado de una mayor cohesión a los sectores indígenas), se ha construido en buena medida a partir de su visualización del Estado como un todo homogéneo, definido por su carácter de representante de los derechos del mundo no-indígena. Nos preguntamos, sin embargo, si en el transcurso de esta percepción del Estado, por el hecho mismo de prescindir de las diferencias (entre clases sociales, entre identidades socio-culturales, etc., incluyendo el mismo proceso de mestización de las áreas rurales y de las periferias ciudadanas), no subyace la *construcción de una imagen del otro* y, en consecuencia, de sí mismo, insuficiente e inadecuada para responder a los retos que se plantean. Y esto, no sólo porque la manera como uno se define a sí mismo (formas de clasificación) puede ser una réplica en negativo construida a partir de la manera como el otro ejerce la dominación (formas de dominación), incluyendo la imagen que proporciona acerca de sí mismo (Bourdieu 1979); sino porque la toma de conciencia indígena y la adquisición de capacidad de expresión de los propios problemas ha sido desarrollada en

un período de tiempo relativamente breve, activado por precisas circunstancias históricas, traducéndose en una exacerbación relacional que exige la solución inmediata y total de problemas constituidos a lo largo de un complejo proceso de acumulación histórica, cuyos resultados (discriminación global de los indígenas) siguen siendo considerados relativamente 'obvios' por muchos ecuatorianos

Por otra parte, puede ser estratégicamente explicable (como ha sucedido habitualmente entre los partidos políticos y las plataformas sindicales) el deseo de homogeneizar las reivindicaciones para lograr una mejor plataforma de negociación frente al Estado, centralizando y verticalizando las interlocuciones; pero la reducción de la diversidad implica asumir el riesgo de sacrificar el debate político interno en aras de una falsa cohesión organizativa que puede revertir luego sobre sus impulsores, erigiendo la centralización organizativa en principio supremo, con sus correlatos de unicidad estructural y monopolio de la representación (cf. Santana 1992: 212; Sánchez-Parga 1992: 67).

De ahí que la respuesta dependa también en buena medida de la capacidad de la organización para flexibilizarse hasta lograr abarcar la complejidad de lo real, sin perder su especificidad étnica y su capacidad de interpelación, y sin olvidar dirigir la mirada más allá de los propios indígenas, hacia las implicaciones relacionales de las redefiniciones de su identidad, que no pasan solamente por la confrontación y el conflicto potencialmente violento. En todo caso, la pregunta por el 'quiénes' y por el 'cómo' sigue todavía abierta, replanteando el grado real de 'ciudadanía étnica' alcanzada; y de la creatividad y realismo de la respuesta dependerá también el que se logre ir generando un estado de cosas en el que la violencia se sedimente cada vez menos en estructuras de dominación elaboradas y manipuladas desde los derechos adquiridos de una minoría.

III. Desarrollos posteriores.

3.1. La herencia del Levantamiento.

Pudiera parecer, por un lado, que el Levantamiento puso las bases para la desactivación de la violencia estructural, particularmente a través de la puesta en cuestión de la estructura de tenencia de la tierra y la propia estructura del Estado, con resultados concretos como la incidencia en la opinión pública, la apertura de brechas consistentes en la proverbial impunidad de los hacendados y otros agentes locales, la corrección de rumbo en algunos aparatos del Estado, la aplicación efectiva de algunos artículos de la Ley de Reforma Agraria, la reestructuración de los Comités de Apelación, la creación de un fondo para la adquisición de tierras, y la mayor participación de los indígenas en el manejo directo de las representaciones locales del Estado, particularmente en la Sierra.

Sin embargo, tuvo también como consecuencia inmediata el recrudecimiento de la violencia y el avivamiento del segregacionismo y del racismo, profundamente arraigados en la sociedad ecuatoriana. La violencia estuvo marcada por la irrupción de movimientos terroristas como el Frente Nacionalista Ecuatoriano-FRENAE, que no dudaron en recurrir a la violencia armada (explosión de bombas contra la Diócesis de Riobamba), la tortura y asesinato de dirigentes indígenas, y atropellos por parte de miembros de la fuerza pública, civiles armados e integrantes de grupos paramilitares al servicio de los hacendados y terratenientes (Comejo 1992: 11-12).

Pero, además de la reafirmación problemática de su identidad por parte de los indígenas, cuya aspiración a una auténtica 'cuidadanía étnica' (definida tanto por su derecho a la igualdad como a la diferencia) debe ser todavía validada, éste puede haber sido, paradójicamente, el principal logro del Levantamiento: contribuir a decantar las posturas y a exteriorizar las opiniones, obligando a que "las diversas fuerzas sociales y políticas se alineen y tomen posiciones frente a lo indio" (Macas 1992: 18).

La secuencia de los actos que siguieron al Levantamiento nos da, en cierto modo, la respuesta, en particular la Marcha Indígena de abril de 1992, convocada y realizada por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza-OPIP.

3.2. La Marcha de 1992.

La Marcha representa en muchos sentidos la continuidad y profundización del Levantamiento de 1990, aunque su epicentro se localizó esta vez en plena Amazonía (ver anexo No. 1). Las reivindicaciones fundamentales se concretaban en torno a la adjudicación de territorios étnicos a las principales 'nacionalidades' indígenas de Pastaza (un total de 2.000.000 de has., de las que fueron adjudicadas 1.115.574), para hacer frente a la continua erosión de las tierras étnicas y en nombre de los mismos principios de autonomía y autogobierno que caracterizaron el Levantamiento de 1990 en el área amazónica. La Marcha se desarrolló de manera eminentemente pacífica; esta vez, paradójicamente, los conflictos y algunas acciones potencialmente violentas (toma de carreteras) fueron suscitadas por los opositores a la marcha indígena, sobre todo organizaciones de colonos que incorporan también, en diversos casos, significativos contingentes de indígenas.

En esta dirección, algo que emergió con mayor claridad, en relación a los sucesos de 1990, fue la existencia de opciones contrapuestas entre diversos grupos que se arrogaban representatividades excluyentes respecto a la de la CONAIE: la Federación de Campesinos de Pastaza manifestó su determinación de llegar hasta las últimas consecuencias si el Gobierno no revisaba las medidas (concesión de tierras a los indígenas); la Federación de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Napo-FOCIN (que agrupa a colonos e indígenas cercanos a los centros urbanos, incluyendo algunas comunidades), se manifestó contra la OPIP y la FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas del Napo, del sistema CONAIE), denunciando la supuesta corrupción de sus dirigentes, quienes estarían empleando para otros fines fondos de desarrollo comunitario recibidos del exterior;¹⁰ la Confederación de Organizaciones Independientes de la

Región Amazónica-COIRA (supuestamente representativa de más de 150.000 indígenas y colonos) se opuso a la adjudicación de tierras y denunció las intenciones territorialistas de la OPIP. La propia Federación Shuar manifestó nuevamente su disconformidad con la OPIP; aunque respetaban su posición, dijeron tener otro punto de vista en relación a la propuesta de territorialización de los pueblos de Pastaza y a sus "planteamientos poco claros y precisos", comenzando por la inadecuada utilización de denominaciones étnicas (Shiwiar), un término despectivo usado por los antiguos Shuar.

Al amparo de la Marcha se procesan también diversos conflictos serranos, que incluyen acusaciones -hechas por los hacendados- de robo de ganado y de incitación a la violencia por parte de los campesinos, y la ocupación de edificios públicos por parte de los indígenas. Algunas manifestaciones tienen una clara impronta económica; así, la organización Jatun Ayllu (Guamote) interrumpe los caminos y amenaza con hacer extensivo el conflicto a toda el área, si no son derogados los impuestos municipales, como finalmente sucede. En otra dirección, los indígenas evangélicos de Chimborazo -que declaran representar a la mayoría de los indígenas de la provincia- se manifiestan directamente contra la CONAIE, rechazando los desórdenes y respaldando las cercanas elecciones presidenciales; solicitan, además, una auditoría de los fondos de la CONAIE, acusándola veladamente de corrupción y malos manejos. Más allá de su nivel de representatividad real, este tipo de manifestaciones no deben ser analizadas exclusivamente desde el punto de vista de la mayor o menor manipulación existente y de la coyunturalidad y oportunismo que suele caracterizarlas; constituyen también un síntoma de la real heterogeneidad del mundo indígena y de la existencia de sectores (auto)marginados del movimiento en cuanto tal, lo que remite a la existencia de espacios no controlados ni representados por la CONAIE. El poder, como recordábamos antes, puede instalarse también en los vacíos de la identidad o en los resquicios de una identidad en problemática definición (cf. Izko 1991a: 331-332). En el caso de la sierra, es importante tener en cuenta, sin embargo, que las relaciones cotidianas entre los indígenas afiliados a una

u otra plataforma representativa, son con frecuencia mucho más ágiles y solidarias que las de sus dirigentes.

Por otra parte, emergerán de manera explícita esta vez a la escena las Fuerzas Armadas, incluso -aparentemente- por encima del Estado (quien otorga aquiescencia a su propuesta), imponiendo una franja de seguridad de 50 kms. en los territorios adjudicados, con la finalidad de precautelar la seguridad nacional ante el intento indígena de crear un 'Estado dentro del Estado'. En realidad, es importante situar esta actitud de las Fuerzas Armadas en perspectiva de proceso (cf. Silva 1990; Silva y Quintero 1991, t. III). Además de su normal función social de posibilitar la movilidad social de las clases medias y crear posibilidades alternativas de educación superior, debemos recordar que, en una fórmula inédita en el resto de los países andinos, hicieron posible en la década de los 70' el retorno a la democracia al cabo de la dictadura militar y, sin ser obligados a abandonar el poder, dieron paso a un retiro 'pactado', traduciendo la plusvalía ideológica acumulada durante su paso por el control del Estado, en precisos privilegios que permitieron fortalecer, sobre todo, su función de asignar límites concretos a la expansión del poder social. Por otra parte, es importante recordar que, en la década de los sesenta, las Fuerzas Armadas hicieron posible la institucionalización de la ideología del 'mestizaje', revolucionaria en su momento frente a ideologías que propugnaban el simple rechazo de lo indígena, aunque no rescataba la identidad indígena en sí misma, sino en cuanto subsumida en otra más englobante, la mestiza. En consecuencia, el baluarte de esta ideología (cuyo correlato político más evidente es la 'integración' nacional, reforzado por la vocación 'natural' de las FF. A.A.) no puede sino ver con extrema inquietud el avance de otra ideología amparada en la plurinacionalidad (con el correlato de la autonomía política), a la que seguramente se opondrán con energía. Estamos persuadidos, sin embargo, de que algunos problemas se han originado también en la confusión existente en las conceptualizaciones utilizadas para caracterizar lo 'nacional' (ver más arriba) y en la falta de debate abierto sobre un tema tan espinoso.

Tras la aparente calma con que se resolvieron algunos de los problemas de fondo que originaron la Marcha (que se concebía como parte de una

estrategia escalonada de acciones por parte de los indígenas), se ocultan los crecientes desajustes a que la misma parcialidad de la actual solución puede dar lugar y, sobre todo, la configuración de una serie de relaciones de fuerza potencialmente explosivas, como lo ponen en evidencia las propias declaraciones de colonos (la COIRA anunció que la oposición a la colonización por parte de la OPIP podría dar lugar a un "baño de sangre" en el Oriente) y de indígenas 'territorializados' ("si alguien intenta invadirnos nosotros responderemos. Si es de matar, nos matamos. Estamos dispuestos a la guerra.").

A pesar de todo, fue posible evitar estallidos graves de violencia, gracias en buena medida a la flexibilidad otorgada por las mediaciones y al poder de negociación de los actores. Los primeros plazos para la prosecución del diálogo fueron trasladados, en primera instancia, a la transición gubernamental que siguió a las elecciones de 1992, y fueron relacionados con las promesas de convocatoria de un congreso extraordinario (permanente diferido), en el que se intentaría resolver, entre otros, el arduo problema de la plurinacionalidad del Ecuador.

Podría parecer que el previsible endurecimiento de las relaciones sociales, tras los cambios políticos acontecidos a fines de 1992, llevaría a la exacerbación de los conflictos ya instaurados, que se nutren en buena medida de los desequilibrios del sistema; de hecho, mientras que el gobierno anterior proclamaba explícitamente la "multinacionalidad" del Ecuador, el actual gobierno volvió a retomar la ideología del "mestizaje homogeneizante" como fundamento de la identidad nacional, previniendo acerca del "peligroso fomento de aisladas nacionalidades que buscan romper la unidad nacional" (Diario Hoy, 11 de agosto de 1992). Sin embargo, la dirigencia indígena trasladó inicialmente su frente de acción, juntamente con los sectores obreros, a la consecución de objetivos más inmediatos, como la problemática lucha contra la crisis económica, en un contexto de objetivo deterioro de las condiciones de sobrevivencia, aunque los problemas económicos han sido considerados por el presidente de la CONAIE como "herramientas para la lucha" (Silverstone, 1993), funcionales a la consecución de fines propiamente políticos.

La violencia estructural es inseparable de otras formas de violencia social, objetivadas en las prácticas cotidianas de la dominación, cuya estabilidad y continuidad parecen depender, no tanto del ejercicio de la fuerza física, cuanto de la eficacia en el manejo de los símbolos del poder, como recuerda Cohen (1974: 63), incluyendo la manipulación identitaria.

Este tipo de violencia se mueve en varias posibles direcciones. Por un lado, al limitar las posibilidades materiales de expansión y crecimiento, vuelve conflictiva la competencia por los recursos, precarizando los márgenes de sobrevivencia existentes. Por otra parte, la confrontación de formas competitivas de asignación de significado localizan la posible redefinición de la violencia a lo largo de un arduo proceso de negociación de identidades, enmarcadas en el preciso contexto de una 'economía política de la etnicidad' (Comaroff 1987). En este sentido, como hemos tratado de demostrar en nuestro artículo, la visión de la violencia como una sustancia intrínsecamente misteriosa, mítica y arcana (Taussig, 1992) o como un "opaco artefacto histórico" (Coronil y Skurski 1991: 333) sólo puede ser superada descifrando el significado de las formas y prácticas culturales en las que se sedimenta, en el contexto de la memoria histórica y de las relaciones sociales de la sociedad en la que la violencia se produce, cobra forma y finaliza sus efectos.

Notas:

1. Korovkin (1993) sostiene que las luchas por la tierra habría incluido desde su inicio componentes significativos de reivindicación étnica. En este sentido, los campesinos huasipungucos habrían perdido en gran medida la batalla económica, pero habrían logrado una victoria manifiesta en los aspectos políticos e institucionales.
2. En las luchas por el poder y en contextos de conflicto violento, suele ser frecuente el recurso a la "prevención táctica": uno de los contrincantes se anticipa en asignar al oponente (identifica en su comportamiento) alguna capacidad o cualidad negativa que supuestamente habría activado la violencia y que justifica asumir la iniciativa en el conflicto para evitar la 'indudable' mayor violencia que el otro habría desencadenado (Riches 1986: 5-6).

3. Las imágenes de violencia figuran entre las que mejor pueden ser entendidas más allá de las divisiones interétnicas; de ahí que la comunicación de estas imágenes sea un recurso frecuente en situaciones de conflicto y oposición (amenaza, advertencia, disuación a través de la demostración de la fuerza). Como la idea comunicada es la de un acto social contestable, la violencia es particularmente adecuada para expresar directamente esta oposición. Es importante, sin embargo, seleccionar la 'violencia apropiada' a cada contexto, ya que la comunicación exitosa de la oposición política puede ser conseguida mejor a través de unos actos que de otros (Riches 1986: 13-14).
4. La mayoría de los pueblos indígenas de la sierra y de la Amazonía forman parte de la CONAIE, mientras que muchos colonos de origen andino que poseen tierras en la Amazonía pertenecen a plataformas representativas distintas, en razón de las conflictivas interacciones diarias con los indígenas amazónicos, marcadas a menudo por la hostilidad mutua. Paradójicamente, diversos colonos de origen andino (adscritos en la Amazonía a organizaciones formalmente adversarias de la CONAIE) poseían todavía tierras en su lugar de origen altoandino, y en cuanto 'andinos' estaban formalmente adscritos a la CONAIE a través de ECUARUNARI, de manera que activaban alternativamente su identidad de colonos genéricos o indígenas andinos de acuerdo a las circunstancias (cf. Izko 1994). Con posterioridad al Levantamiento y a la Marcha indígena de 1992, se han producido, sin embargo, hechos que parecen indicar la tendencia a una cierta convergencia entre indígenas y colonos en algunos lugares de la Amazonía. En esta dirección parecen señalar episodios como la afiliación de colonos e indígenas no federados a plataformas representativas indígenas adscritas a la CONAIE, los intercambios interculturales propiciados por programas externos de apoyo y la convergencia parcial en las mismas plataformas coyunturales de lucha (ver nota 10).
5. Taussig (1992: 48, 116) llama la atención acerca de la combinación de violencia y razón que ha caracterizado las estrategias de normalización en muchos países de latinoamérica, y que se activa a través de la relocalización y refuncionalización de la memoria colectiva. En este contexto, la violencia (en cualquiera de sus formas) es presentada como una substancia intrínsecamente misteriosa, nítida y arcana, que posee su propia justificación -accesibles solamente a la memoria oficial- y que, más allá de constituir un fin en sí misma, pasa a convertirse (parafraseando a Benjamin) en 'un signo de existencia de los dioses'.
6. Somos conscientes, ciertamente, de que las viejas teorías de la hegemonía y la contra-hegemonía han estereotipado frecuentemente las relaciones de poder, cuya real dinámica se desarrolla a menudo a través de la activación de múltiples y diminutas respuestas parciales desde dentro de las estructuras de dominación (De Certeau; cf. Escobar 1992), más que a través de la existencia de luchas frontales y explícitas entre bloques antagonísticos perfectamente delimitados, que aspiran a dominar la totalidad del campo de poder. Sin embargo, aún siendo conscientes de la necesidad de tomar en cuenta este tipo de prácticas políticas, es necesario no gravitar demasiado hacia el otro

extremo, al ritmo de las nuevas modas intelectuales, y no perder de vista la existencia simultánea de 'poderes estructurales' (estrategias de normalización cultural) que asignan precisos límites a la activación de las 'tácticas'; en otras palabras, es preciso prestar renovada atención a lo que las tecnologías culturales de dominación imponen tan silenciosamente como sus usuarios las contestan desde dentro (Izko 1994) particularmente en situaciones como la que analizamos.

7. En muchas sociedades no occidentales, la violencia se ejerce a menudo de manera invisible (brujería, exorcismo) y su existencia se deduce solamente de sus resultados (infortunios, injuria o muerte del receptor; cf. Copet-Rougier: 1986). La violencia estructural se caracteriza también a menudo por su actuación silenciosa, sedimentada en precisas normas y estructuras de 'obvio' poder, y sólo puede ser analizada a partir de los efectos que produce.
8. Thomson (1983: 58-61) ha criticado a Bourdieu de falta de rigor en el uso de nociones como 'reconocimiento', 'desconocimiento' y 'legitimidad'. Más allá de su parcial razón, incluyendo el uso ambiguo del concepto de 'violencia', es pertinente, sin embargo, señalar la frecuente existencia de situaciones de 'violencia simbólica' en la vida cotidiana, en el sentido global aquí definido.
9. A pesar de ello, la unidad del Levantamiento fue también posible, probablemente, gracias a la activación de una "solidaridad sin consenso" (Kertzer, 1988), articulada en torno a la movilización de la gente (el simple hecho de la actuación colectiva, que dramatiza y energiza las representaciones colectivas) más allá de los significados compartidos o los recurrentes discursos (cf. Izko, 1994).
10. Con posterioridad a la Marcha, sin embargo, la FOCIN ha iniciado un proceso de integración a la FOIN, en defensa de intereses comunes frente a terceros, algo que ilustra simultáneamente el coyunturalismo de algunas opciones aparentemente radicales y la capacidad de negociación de los dirigentes indígenas.

Referencias Bibliográficas:

AA.VV.

- 1992 *Indios. Una reflexión sobre el Levantamiento Indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala.

ADAMS, Richard N.

- 1975 *Energy and structure: a theory of social power*. Austin, U. of Texas Press.

ANDERSON, B.

- 1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.

AYALA, Enrique y R. DE LA CRUZ

- 1992 *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito, Corporación Editora Nacional, ILDIS, CORPEA, ABYA-YALA.

BAILEY, F.G.

- 1969 *Strategems and spoils: a social anthropology of politics*. New York, Schocken Books.

BALANDIER, Georges

- 1976 *Antropología Política*. Barcelona, Península.
1988 *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*. Madrid, Júcar.

BITTERLI, U.

- 1989 *Cultures in conflict. Encounters between european and non-european cultures, 1492-1800*, Oxford, Polity Press.

BLALOCK, H.M.

- 1989 *Power and conflict. Toward a general theory*. Newbury Park-London-New York, Sage.

BONILLA, Heraclio

- 1992 "Campesinado, etnicidad y violencia en el Perú de hoy". Quito, FLACSO (manuscrito).

BORDIEU, P.

- 1974 "Sur le pouvoir symbolique", en *Annales* 32/3: 405-411.
1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Le Minuit.
1980 *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
1990 *In other words. Essays toward a reflexive sociology*. London, Polity Press.

BOUCHER, J. - D. LANDIS - K.A. CLARK (eds.)

- 1987 *Ethnic conflict. International perspectives*. Newbury Park - London, Sage Publ.

CARRASCO, H.

- 1993 "Democratización de los poderes locales y Levantamiento Indígena", en AA.VV., *Sismo étnico en Ecuador*. Quito, CEDIME, pp. 29-69.

COHEN, A.

- 1974 *Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex societies*. London, Routledge and Kegan Paul.

COMAROFF, J.

- 1987 "On totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequity", en *Ethnos* 52 (3/4): 310-323.

COPET-ROUGIER, E.

- 1986 "'Le Mal Court': visible and invisible violence in an acephalous society - Mkako of Cameroon", en D. Tiches (ed.) *The anthropology of violence*. Oxford, Blackwell, pp. 50-69.

CORNEJO MENACHO, D.

- 1992 "Prólogo", en AA.VV. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito, ILDIS-ABYA YALA, pp. 11-16.

CORONIL, F. - SKURSKI, J.

- 1991 "Dismembering and remembering the nation: the semantic of political violence in Venezuela", en *Comparative Studies in Society and History* 33/2: 288-337.

CRESPI, F.

- 1989 *Azione sociale e potere*. Bologna, Il Mulino.

DE CERTEAU, M.

- 1990 *L'invention du quotidien*. Paris, Union générale d'editions, vol. I.

DEGREGORI, C.I.

- 1989 *Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros. II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Lima, IEP.

- 1992 "Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios", en C.I. Degregori et al. (eds.) *Perú: el problema agrario en debate / SEPIA*, pp. 413-439.

DE LAURETIS, T.

- 1987 "The technology of gender", in *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-30.

DISKIN, M.

- 1991 "Ethnic discourse and the challenge to anthropology: the Nicaraguan case", en G. Urban - J. Scherzer (eds) *Nation States and Indians in Latin America*. Texas, U. of Texas Press.

DUBLY, A. - GRANDA, A.

- 1991 *Desalijos y despojos. Los conflictos agrarios en Ecuador, 1983-1990*. Quito, CEDHU - El Conejo.

ESCOBAR, A.

- 1992 "Culture, practice and politics. Anthropology and the study of social movements", en *Critique of Anthropology* 12/4: 395-432.

ESPINOSA, S.

- 1992 "El papel de la Iglesia Católica en el movimiento indígena", en AA.VV. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito, ILDIS-ABYA YALA, pp. 179-220.

FOSTER, R.

- 1991 "Making national cultures in the global Ecumene", en *Annual Review of Anthropology* 20: 235-260.

FRANK, E.H.

- 1992 "Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento", en AA.VV. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS-ABYA YALA, pp. 499-527.

FRIEDMAN, J.

- 1992 "Myth, history and political identity", *Cultural Anthropology* 7/2: 194-210.
1992b "The past in the future: history and the politics of identity", *American Anthropologist* 94/4: 837-859.

FOUCAULT, Ch.

- 1988 "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología* 3:3-20.

GOLDIE, T.

- 1989 *Fear and temptation*. Kinston, McGill-Queen's University Press.

GUERRERO, A.

- 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito, Libri Mundi.
1993 "La desintegración de la administración étnica en Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos", en AA.VV. *Sismo étnico en Ecuador*, Quito, CEDIME, pp. 91-112.

HOBSBAWN, E.

- 1983 "Introduction: inventing traditions", en E. Hobsbawn - T. Ranger (eds.) *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
1992 "Ethnicity and nationalism in Europe today", en *Anthropology today* 8/13: 3-13.

IZKO, X.

- 1991a "Poderes Ambiguos. Ecología, política y ritual en el Altiplano Central de Bolivia", H.O. Urbano (comp.) *Poder y violencia en los Andes*. Cusco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 299-340.
1991b "Fronteras étnicas en litigio. Los ayllus de Sakaka y Kirkyawi (Bolivia), siglos XVI-XX", en H. Bonilla (comp.) *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, FLACSO-Libri Mundi, pp. 63-132.

- 1992a *La doble frontera. Identidad y conflicto en los Andes*. La Paz, CERES-HISBOL.
- 1993 "Etnopolítica y costumbre en los Andes", en AA.VV. *Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado*. Quito, Abya Yala, pp. 183-206.
- 1994 "Intercultural communication and technology in Andean Countries". Proceedings of the International House Centennial Conference on "The conditions of reciprocal understanding". Chicago, The University of Chicago (September, 1992).
- KERTZER, D.
1988 *Ritual, Politics and Power*. Yale, Yale University Press.
- LEON, J.
1992 "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados", en AA.VV. *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 373-418.
- 1994 *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito, CEDIME.
- LEVOYER, R.
1992 "Los militares y el levantamiento indígena", en AA.VV. *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 221-262.
- LEWELLEN, T.
1983 *Political anthropology. An introduction*. Bergin and Garvey Publ., Massachusetts.
- MAC GREGOR, F. - ROVILLON, J.L. - RUBIO, M.
1989 *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima, Fundación Friedrich Ebert - APEP.
- MACAS, L.
1992 "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas", en AA.VV. *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 17-36.
- MORENO, S. - FIGUEROA, J.
1992 *El levantamiento indígena del "Inti Raymi" de 1990*. Quito, FESO - Abya Yala.
- MORENO, S. - SALOMON, F. (comps.)
1991 *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito, Abya Yala.
- ORTIZ, G.
1992 "El problema indígena y el Gobierno" en AA.VV. *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 99-178.
- PEREZ ARTETA, I.
1992 "El levantamiento Indígena visto por los hacendados", en AA.VV. *Indios, una reflexión sobre el levantamiento indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 37-60.
- POOLE, D. - RENIQUE, G.
1991 "The new chroniclers of Perú: U.S. scholars and their 'shining path' of peasant rebellion": *Bulletin of Latin American Research* 10/2: 133-191.

QUINTERO, R. - SILVA, E.

1991 *Ecuador, una nación en ciernes*, Quito, Abya Yala (3 vols.).

RAMON, G.

1990 *El poder y los norandinos*, Quito, CAAP.

RICHES, D. (ed.)

1986 *The Anthropology of violence*, Oxford, Blackwell.

RICHES, D.

1986 "The phenomenon of violence" en D. Riches (ed.) *The Anthropology of violence*, Oxford, Blackwell.

ROSERO, F.

1992 "Defensa y recuperación de la tierra: campesinado, identidad etnocultural y nación", en AA.VV., *Indios. Una reflexión sobre el Levantamiento Indígena*. Quito, ILDIS - Abya Yala, pp. 449-498.

RUIZ, L.

1992 "Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía", en AA.VV. *Indios. Una reflexión sobre el Levantamiento Indígena*. Quito, ILDIS-Abya Yala, pp. 61-78.

SANCHEZ PARGA, J.

1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito, CAAP.

1990 *Étnia, poder y diferencia en los Andes septentrionales*. Quito, Abya Yala.

1992 "Comunidad indígena y Estado Nacional", en E. Ayala, R. de la Cruz et. al. *Pueblos indios, Estado y derecho*. Quito, Corporación Editora Nacional, ILDIS, CORPEA, Abya Yala. pp. 61-78.

SANTANA, R.

1992 *Les indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité*. Paris, CNRS.

SILVERSTONE, M.

1993 "The indigenous uprising in Ecuador. Politicized ethnicity as social movement" (manuscript).

STARN, O.

1990 "Missing the revolution: anthropologists and the war in Perú", *Cultural Anthropology* 6/1:63-91.

STAVENHAGEN, R. (comp.)

1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México, Programa Educativo Eds.

STAVENHAGEN, R. - ITURRALDE, D. (comps.)

1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.