

BIBLIOTECA
NACIONAL
DEL ECUADOR

INDIOS
Una reflexión sobre el levantamiento
indígena de 1990

Ileana Almeida
José Almeida Vinueza
Simón Bustamante Cárdenas
Simón Espinosa
Erwin H. Frank
Hernán Ibarra C.
Jorge León
Richelieu Levoyer A.
Luis Macas
Gonzalo Ortiz Crespo
Ignacio Pérez Arteia
Galo Ramón
Fernando Rosero
Lucy Ruiz M.

PROLOGO:
Diego Cornejo Menacho



Quito, 1992

INDIOS

Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990

Es una publicación del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS, Fundación Friedrich Ebert.

ISBN- 9978-96-012-0

Depósito legal 00315

Derechos de autor 005662

© ILDIS, ABYA-YALA 1991

1ª EDICION: Agosto de 1991

2ª EDICION: Enero de 1992

EDICION: Diego Cornejo Menacho

ELABORACION: Ileana Almeida, José Almeida Vinuesa, Simón Bustamante Cárdenas, Simón Espinosa, Erwin H. Frank, Hernán Ibarra C., Jorge León, Richelieu Levoyer A., Luis Macas, Gonzalo Ortiz Crespo, Ignacio Pérez Arteta, Galo Ramón, Fernando Rosero, Lucy Ruiz M.

CUBIERTA: Magenta Diseño Gráfico (233 757)

DISEÑO GRAFICO: Angela García (453 877)

Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales,

ILDIS, Calama 354 entre Juan León Mera y Reina Victoria,

Casilla 17-03-367, Télex 2359 ILDIS-ED, Fax 504337,

Teléfono 562103, Quito-Ecuador

Las opiniones vertidas por los autores en el presente texto son de su exclusiva responsabilidad y no comprometen el criterio institucional del ILDIS.

32.4
200
100

RECIBO 07971
CANT. 6025
BIBLIOTECA - FIA 0056

CONTENIDO

PRESENTACION /9

PROLOGO /11

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR SUS
PROTAGONISTAS**

Luis Macas /17

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR LOS
HACENDADOS**

Ignacio Pérez Arteta /37

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA: UN NUEVO ACTOR
EN LA DÉCADA DEL 90**

Simón Bustamente Cárdenas /61

EL PROBLEMA INDIGENA Y EL GOBIERNO

Gonzalo Ortiz Crespo /99

**EL PAPEL DE LA IGLESIA CATOLICA EN EL MOVI-
MIENTO INDIGENA**

Simón Espinosa /179

LOS MILITARES Y EL LEVANTAMIENTO INDIGENA

Richelleu Levoyer /221

QUINTO CENTENARIO Y RESISTENCIA INDIGENA

José Almeida Vinuesa /263

**EL MOVIMIENTO INDIGENA EN LA IDEOLOGIA
DE LOS SECTORES DOMINANTES
HISPANOECUATORIANOS**

Ileana Almeida /293

**LA IDENTIDAD DEVALUADA DE LOS
"MODERN INDIANS"**

Hernán Ibarra C. /319

✓ **ESE SECRETO PODER DE LA ESCRITURA**
Galo Ramón Valarezo /351

✓ **LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS:
IGUALDAD Y DIFERENCIA**
La afirmación de los conquistados
Jorge León Trujillo /373

**DEFENSA Y RECUPERACION DE LA TIERRA:
CAMPESINADO, IDENTIDAD ETNOCULTURAL
Y NACION**

Fernando Rosero /419

**PUEBLOS INDIGENAS Y ETNICIDAD
EN LA AMAZONIA**

Lucy Ruiz M. /449

**MOVIMIENTO INDIGENA, IDENTIDAD ETNICA Y EL
LEVANTAMIENTO**

**Un proyecto político alternativo
en el Ecuador**

Erwin H. Frank /499

MOVIMIENTO INDIGENA, IDENTIDAD ETNICA Y EL LEVANTAMIENTO

UN PROYECTO POLITICO ALTERNATIVO EN EL ECUADOR

Erwin H. Frank

INTRODUCCION

Los hechos son bien conocidos: el 26 de mayo de 1990, unos tantos indios de diversas regiones del Ecuador se tomaron la venerable iglesia de Santo Domingo en Quito, exigiendo la inmediata solución de varios conflictos pendientes sobre tierras entre comunidades indígenas y haciendas vecinas. Como era de sospechar, voceros del gobierno se negaron categóricamente a tratar con "profanadores del célebre santuario"; y así pasaron los primeros ocho días, hasta el 3 de junio.

En la mañana de este día, de repente circularon rumores en Quito — recibidos al principio con gran incredulidad— afirmando que los indios ecuatorianos se habían

Erwin H. Frank es antropólogo.

levantado en armas y estarían impidiendo el transporte terrestre en las carreteras principales del país. Finalmente, por la tarde de ese mismo día, estos rumores se confirmaron, cuando los diversos canales de televisión nacional mostraron — en emisiones especiales— que, en realidad, los indios se habían alzado, paralizándolo el transporte terrestre interprovincial y además ocupando algunas de las más importantes capitales provinciales.¹

Y así seguía la situación hasta que el 7 de junio el gobierno socialdemócrata del presidente Rodrigo Borja de repente se declaró dispuesto a un "diálogo sin condiciones" con la "Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador" (CONAIE), indicando con ese abrupto cambio en su posición que la situación era aún peor que la que presentaba la prensa nacional, los canales de televisión, y especialmente de la que admitió el gobierno en sus declaraciones oficiales. En realidad, se produjeron graves confrontaciones entre indios, hacendados y militares ecuatorianos (enviados a romper por la fuerza el bloqueo de las carreteras principales), dejando como saldo un indio muerto y varios heridos.

Ahora bien, el "levantamiento indígena" — tan vagamente esbozado— no fue ni una acción espontánea de "masas indígenas" desesperadas, ni el resultado de una "nefasta agitación izquierdista", como días después sugirieron voceros del gobierno. Más bien fue el resultado de una democrática decisión de la ya mencionada organización indígena, la CONAIE,² debidamente anunciada, incluso en diarios de circulación nacional, ¡sin embargo nadie la había tomado en serio!

En este ensayo intentaré demostrar que el espanto y la

1. Ya existe una pequeña bibliografía sobre estos acontecimientos espectaculares. La más importante de estas publicaciones es tal vez, el No. 14 de la colección KIPU (Abaya-Yala, Cayambe s.f.), que recoge en sus páginas 9 a 120 las reacciones en la prensa nacional.

2. La mejor información sobre la CONAIE, sus antecedentes e integrantes, se encuentran en: *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro Proceso Organizativo*, Ed. Tincui/CONAIE y Abya-Yala, Quito 1989. Véa también: CONAIE, *Memorias, Segundo Congreso CONAIE*, Ed. Tincui-CONAIE, 1989.

incomprensión total que dejó este "levantamiento", tanto en "blancos" como en "mestizos"³ en el Ecuador, se explican principalmente por la repentina e *imprevista* confrontación del proyecto político nacional de éstos, con una *transformada* sociedad indígena y, específicamente, con una *nueva, joven y radicalizada representación nacional*, fenómenos que simplemente no encajan con la imagen tradicional y convencional que mantienen los ecuatorianos no-indígenas respecto a sus paisanos indios.⁴

El levantamiento de junio de 1990 fue indudablemente el acontecimiento político-social de mayor trascendencia en los últimos años en el Ecuador. La importancia de ello se deriva principalmente del hecho de que casi toda la población indígena del país participó *activamente*. Este sorprendente nivel de participación contrasta fuertemente con el reducido potencial de convocatoria que habían demostrado, hasta entonces, las diferentes organizaciones indígenas que antecedieron a la CONAIE.⁵ Hasta ahora este sorprendente poder de convocatoria de la CONAIE en la sociedad indígena carece de explicación. En este ensayo sugiero que se pueda explicarlo por el específico carácter de esta organización, lo que — contra-

3. Este espanto e incomprensión se refleja bien en los comentarios sobre el levantamiento que se publicaron en las primeras semanas de Junio (véase: KIPU No. 14), pero también en las conferencias en cuanto al tema. Véase por ejemplo: Equipo CDDH: *Algunas características del Levantamiento Indígena*, en: Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos: *El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional*, Ed. Abya Yala 1990, p. 13-29.

4. Parte de esta imagen constituye la *pasividad* del indio ecuatoriano. De ahí que muchos políticos, hasta el mismo Presidente Borja en un discurso en Santo Domingo de los Colorados, el 6 de Junio de 1990, (*El Universo*, 7.6.90: "Agitadores pretenden dividir a la Patria, Borja en Santo Domingo") y otros comentaristas aceptaron como probado que los sucesos tenían que resultar de actividades de agitadores no-indígenas. Paradigmático en este sentido es el "Comentario" de Luis Andrade Reimers, titulado "Levantamiento Indígena" (*El Comercio*, 19.6.90) en donde, partiendo de la "indolencia y resignación de los nativos" llegaba directamente a la conclusión de que "El levantamiento indígena . . . ha sido originariamente político en vísperas de elecciones con el fin de ganar votos. El socialismo . . . ha explotado inteligentemente el gregarismo de la raza."

5. Contrasta también con la falta de poder de convocatoria que -ni un mes después del "levantamiento"- mostraron los grandes sindicatos del Ecuador, cuando llamaron a un "paro nacional" que solo parcialmente se realizó.

riamente a lo que suelen sugerir muchos de sus críticos— es al mismo tiempo "étnico" como "nacional" (aunque — como vamos a ver— esto último solo en un sentido muy específico de esta palabra).⁶

EL CARACTER DE LA CONAIE

Contrariamente a la mayoría de sus propias suborganizaciones y de los pocos competidores, carentes de toda importancia, en la sociedad indígena ecuatoriana que se consideran u organizaciones principalmente "clasistas" (campesinas) y no "indígenas", o representantes de sectores regionales/provinciales hasta "tribales", la CONAIE formula y defiende explícitamente y exclusivamente los intereses comunes de *todos los indígenas* del país frente al Estado.⁷

Se considera autorizada a representar y defender estos intereses en negociaciones directas con el gobierno nacional; elaborar, negociar y firmar con el gobierno contratos jurídicamente válidos; imponer lo contratado en su propia base, y — si ella lo considera oportuno— evocar las medidas que considera apropiadas, para presionar al gobierno de turno, a que tome medidas en favor de su clientela, los indígenas.

Me parece innegable que, con tal autodefinición de sus fines y derechos, la CONAIE se declara implícitamente casi un órgano más del sistema gubernamental y administrativo del Estado ecuatoriano, reivindicando para sí la plena participación en la determinación política de las condiciones socio-económicas y culturales de este país

6. El carácter étnico de la CONAIE, y otras organizaciones indígenas latinoamericanas de la mismo índole, se ha comentado ya varias veces, especialmente criticándole desde un punto de vista en este ensayo, hasta ahora ha escapado la atención de los comentaristas casi por completo. ¡Al contrario! Debido a la oposición abierta de esta organización al proyecto político "mestizo integracionista" (que vamos a definir en lo que sigue), muchos comentaristas la declaran francamente "anti-nacional". Pero, éstos confunden la oposición a un Estado que ignora a su población indígena, con la oposición al Estado nacional en general.

7. Véase el "Estatutos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador 'CONAIE', Anexo 4, en: CONAIE, *Memorias, Segundo Congreso*, Ed. Tuncui 1989, p.93-101.

en el presente y en el futuro, como el legítimo y único representante *político* de un sector específico de la población, los indígenas. Esta autoimagen se refleja ya en su autodenominación: "Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador".

La CONAIE considera tanto a los grupos "tribales" amazónicos y de la Costa ecuatoriana, como los "quichuas" de los valles interandinos, como "naciones" o "nacionalidades".⁸ La elección de esta terminología para la caracterización de unidades socioculturales y/o lingüísticas tan diversas, es —por un lado— un resultado del desgaste que sufrieron muchos términos alternativos, como "minoría" o "grupo étnico", en debates a nivel Internacional (ONU, OIT, etc.). Pero, mucho más importante me parece que, con la elección de este término, la CONAIE haya confrontado conscientemente estas unidades "tribales", regionales y/o lingüísticas —de las cuales se considera representante— con otra "entidad" parecida, que es la "nación ecuatoriana". Con el enfrentamiento de estos dos tipos de "naciones" o "nacionalidades" a un solo nivel, la CONAIE ataca directamente (y muy eficazmente) tanto la autoimagen como el *proyecto político* de una mayoría de los ecuatorianos blanco-mestizos.

EL PROYECTO NACIONAL "MESTIZO" Y EL MESTIZAJE

Ya en la segunda mitad del siglo pasado, intelectuales latinoamericanos formularon una concepción de sus nuevos Estados nacionales, que los consideran como meras "cáscaras" territoriales y legales de "naciones" futuras⁹ que se encuentran actualmente todavía "en for-

8. Véase: "Anexo 1 y 2" (p.282-4), en: Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, arriba ya citada.

9. Véase: Galo Ramón Valarezo, *Los Indios y la Constitución del Estado Nacional*, Ponencia para el IX Simposio Internacional de Historia Económica, FLACSO-Quito, Marzo 1989, mecanografiado, p.14 pp. . La ciencia política norteamericana retomaba esta discusión en los años 50, cuando -en consecuencia de los movimientos decolonizadoras en África y Asia- estalló un caluroso debate sobre "nation building".

mación". También se solía decir que el virtual estancamiento en el proceso de desarrollo histórico de estas "naciones" de América Latina, se debía a la "excesiva heterogeneidad" de las condiciones sociales, económicas y, especialmente, culturales, actualmente vigentes en el continente. Los defensores de este paradigma mantienen que esta heterogeneidad impide o —por lo menos— retarda la formación de una "identidad nacional" en los respectivos Estados latinoamericanos, considerada indispensable para el funcionamiento satisfactorio de cualquier Estado nacional.¹⁰

Como fuente principal de esta supuestamente "excesiva" heterogeneidad que —a su modo de ver— caracteriza América Latina, muchos representantes de este paradigma, apuntan a diferencias "raciales" entre indios, blancos, mestizos y negros, que integran la población. Y —como consecuencia lógica de esta idea— es la *mezcla biológica* de tales "grupos raciales", es decir "el mestizaje", del cual ellos esperan la solución de este problema "racial", por lo menos a largo plazo.¹¹ Pero, resulta muy

10. Existen bibliotecas enteras sobre el "problema nacional", el "problema indígena", etc. en América Latina. Como una introducción al respectivo "pensamiento ecuatoriano", véase los textos del Tomo 22, compilado por Fernando Tinajero ("*Theoría de la Cultura Nacional*"), de la "Biblioteca Básica Del Pensamiento Ecuatoriano" (Quito 1986).

Tras de esta discusión se esconde una imagen de los estados burgueses europeos, y la causa de sus "éxitos políticos e históricos (propagado por ellos mismos), que les identifica a todos como tantas expresiones político-históricas de entidades supuestamente "más profundas", "organismos" socio-culturales a históricos (las "naciones" o "pueblos" o "Volker" centroeuropeos, como "los alemanes", "los franceses", etc.). pero, como lo han mostrado ya los trabajos de B. Anderson (*Die Erfindung der Nation, Zur Karriere eines erfolgreichen konzepts*, Frankfurt 1988) y E. Gellner (*Naciones y Nacionalismo*, Madrid 1988), estas entidades supuestamente antecedentes y generativos del estado burgués europeo, son más bien tardíos y (como dice D. Bell: *Ethnicity and Social Change*, en: N. Glazer y D. Moynihan Comps.: *Ethnicity*, Cambridge 1975, p.163; traducción: E.F.) " . . un producto del romanticismo, con su énfasis en historia y natural."

11. A. Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires 1954. Referente a caso ecuatoriano, véase: A. Costales Samaniego y P. P. de Costales, El Chagra, en: *Llacta* No. 11, Quito 1960, p. 5-75. Para una crítica concluyente del contenido ideológico del concepto de "mestizaje" véase: R. Stutzman, El Mestizaje. An All - Inclusive Ideology of Exclusion, en: N.E. Whitten, Comp.: *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, p. 45-94, Urbana 1981.

fácil demostrar que este proceso, al cual los latinoamericanos suelen llamar "mestizaje", en realidad no tiene casi nada que ver con lo que la ciencia biológica identifica como "razas humanas". Veamos a qué me refiero.

Aunque muchos latinoamericanos creen, por ejemplo, que los actuales "indios" como también los "blancos" de este continente son los descendientes de "razas humanas" que chocaron (y luego se intermezclaron) después de 1492, y produjeron el "mestizo" por su intermezcla sexual, sin embargo casi nadie suele asociar las diferencias que supuestamente separaron y siguen separando a estas "razas humanas" con algún "gen" específico. Más bien la gente habla de "diferencias de sangre" entre indios, blancos, negros y mestizos, insistiendo en que estas diferencias se mostrarían en ciertos rasgos típicos inalterables y característicos para las diversas "razas" de este subcontinente. Pero investigaciones preliminares han mostrado claramente que casi todas estas "características" diferenciadoras, en realidad son netamente culturales, es decir que nada tienen que ver con la "naturalidad" biofísica de los grupos humanos diferenciados. Entre ellas encontramos, por ejemplo, la lengua materna de una persona, como ciertos modos de comportamiento, el vestuario e, incluso, el nivel de ingresos monetarios. Más aún: los pocos rasgos biofísicos a base de los cuales supuestamente se diferencia a indios y blancos, y éstos a los mestizos, como la forma de la cara o de los ojos, la "mancha mongólica" etc., todos ellos se puede comprobar fácilmente como *absolutamente secundarios* en la práctica cotidiana de la gran mayoría, frente a los rasgos dominantes, netamente socioculturales.

El "mestizaje" que los defensores del paradigma mencionado esperan en el futuro, y que se supone tiende a la conformación de una nueva identidad "mestizo-nacional" (ecuatoriana, peruana, mexicana, etc.) es por lo tanto, *básicamente* un proceso de mezcla cultural y/o socioeconómica. Así que lo que esperan sus propagandistas en realidad, es *la unificación de modos de vida, len-*

guas y conceptos heterogéneos, actualmente vigentes, en un nuevo "estilo de vida" nacional.

La promoción de tal unificación constituye el proyecto político hegemónico en la gran mayoría de blanco-mestizos en toda América Latina. (Cabe constatar que este "nuevo estilo de vida nacional", soñado por muchos latinoamericanos, casi siempre resulta una fiel copia del estilo europeo/norteamericano.)

EL CONTRA-PROYECTO "INDIO" Y EL PAPEL DEL ESTADO

Es frente a este "proyecto nacional" del sector blanco-mestizo, que la CONAIE (ya por su autodenominación) plantea que por lo menos los ecuatorianos "indios" *y a tienen* una identidad histórico-cultural propia, es decir, una "nacionalidad", desde "tiempos inmemoriales", y que por eso no tienen ningún interés en el desarrollo de otra identidad alternativa, relacionada — por ejemplo— al estado en que actualmente viven. Pero, esta negación categórica de los indígenas ecuatorianos de participar en el proyecto "mestizo" de "unificación nacional", implica en sí mismo un proyecto alternativo "indio", cuyo punto central es una redefinición del papel de un futuro Estado ecuatoriano. Este Estado, que en el proyecto político "mestizo" está concebido como la personificación de la intencionalidad política de todos sus miembros, en este nuevo proyecto plurinacional "indígena" aparece como un mero "mediador", coordinando — en un sentido más bien federativo— los intereses antagónicos de subunidades autónomas de la población nacional, es decir, de sus diversas "nacionalidades autónomas".

Su "legitimidad" (y la de los gobiernos en turno) por ende, ya no resultaría de un consenso general, en cuanto a la pertenencia de todos a un solo grupo de "nosotros", políticamente constituido ("nación"), sino que se derivará casi *exclusivamente* de su éxito relativo en su tarea principal, que es la de posibilitar la coexistencia pacífica de

sus diferentes grupos de "nosotros" ("nacionalidades"), considerados básicamente antagónicos entre sí, en el espacio común que es el "territorio" del futuro Estado pluricultural y multinacional, dentro de lo cual las "nacionalidades" guardan una relativa autonomía. Y la "población estatal", por fin, a la que el proyecto "clásico" nacional definía siempre como una aglomeración de *individuos* heterogéneamente determinados, pero justamente por eso también netamente "iguales", en el nuevo proyecto "indio" aparece entonces compuesto de grupos fundamentalmente *diferentes* entre sí, los cuales – en última instancia – necesitan "su" Estado y sus gobiernos de turno como "escenario neutral" para sus diversas negociaciones internas, y como representante común hacia el exterior.

En vista de que tal proyecto político de la CONAIE implica una redefinición y reconstitucionalización de, incluso, las estructuras más centrales del actual Estado ecuatoriano, resulta tal vez sorprendente que este Estado y – específicamente – su gobierno socialdemócrata actual, nunca se haya declarado en contra de esta organización y, más bien, siempre se haya mostrado dispuesto a aceptar a esta organización como contraparte legítima. Porque hasta el mismo presidente Borja ha negociado con la CONAIE, y su gobierno ha firmado contratos válidos con ella, por los cuales, incluso, le han encomendado a ella importantes funciones estatales, como la organización de la educación bilingüe-intercultural en áreas mayoritariamente indígenas.¹²

Pero, el problema de una aceptación tal, casi incondicional de la CONAIE por parte del gobierno es, que *sus contrayentes políticos* (justamente por la posición antagónica del proyecto nacional "indio" arriba definido, relativo al proyecto nacional "mestizo", todavía hegemónico en la fracción "blanco-mestiza" de los ecuatorianos) en cual-

12. Véase: "Convenio de Cooperación Científica entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE", (Anexo 3) en: CONAIE, *Memorias, Segundo Congreso*, p.90-92, arriba citada.

quier momento *pueden* interpretarla como algo "antina-cional" y (por su expresión fidedigna que ha encontrado el proyecto "mestizo" también y específicamente en las formulaciones de la Constitución ecuatoriana vigente), incluso como algo *inconstitucional*. Justamente esto ocurrió apenas dos meses después del "levantamiento".¹³

El 22 de agosto 1990 líderes de la "Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza" (OPIP), entregaron al presidente de la República el esbozo de un "Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos quichua, shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza, a suscribirse con el Estado ecuatoriano". Los puntos más importantes de este informe se encuentran en su "Introducción", donde se reivindica entre otros una reforma de la Ley de Colonización, un nuevo arreglo de las estructuras de la administración pública dentro de futuros "territorios autónomos indígenas" en esa provincia, la transferencia del poder decisivo sobre los recursos naturales a manos de los indios, así como —por lo menos indirectamente— el retiro incondicional de las Fuerzas Armadas.¹⁴ Fueron principalmente las dos últimas reivindicaciones, las que tocaron puntos altamente sensibles en la población blanco-mestiza del Ecuador. Como es bien conocido, ya desde hace más de una década, este Estado cubre sus gastos corrientes en más del 50% por las ganancias en la venta de petróleo. Es decir, el aparato estatal inflado y la cúpula política nacional, vive *casti exclusivamente* en base a este recurso. Ahora bien, las más importantes reservas

13. No me parece casual, ni expresión del sentido patriótico, que la "Federación de Ganaderos del Ecuador", en su primer comentario al Levantamiento (publicado el 7 de Junio en "El Comercio") en su párrafo uno, "Declara su fe en la única nacionalidad constitutiva de la República del Ecuador, nacida del grandioso crisol del mestizaje hispano americano . . .". Esta "declaración de fe" más bien refleja el instinto político de los líderes de esta Federación, que ya tan tempranamente les enseñaba que la defensa más efectiva de sus intereses en contra del movimiento indio, tan obviamente en posición ventajosa, era un ataque frontal a la imagen de representatividad y legalidad de la organización de este movimiento, la CONAIE, y su proyecto político "pluri-nacional".

14. Esta parte del documento —en su totalidad, desafortunadamente, no accesible— se encuentra publicado en: CDDH (Comp.): *El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional*, Ed. Abya-Yala, Quito 1990, p.95-104.

de crudo se encuentran justamente en los "territorios" de varios grupos indígenas amazónicos del Ecuador, entre ellos los quichua, shiwiar, shuar y achuar del Pastaza.

Un punto no menos sensible tocaba la demanda de la OPIP: el referente al retiro de los militares de sus territorios. Es bien conocido el peso *político* de las Fuerzas Armadas en toda América Latina, así como su propensión a autodeclararse juez de la actuación de los gobiernos de turno, incluso los democráticamente establecidos. En el Ecuador hay que añadir el hecho de que los militares se consideran involucrados en un conflicto perenne con el Perú. Era de esperarse, entonces, que el gobierno de Rodrigo Borja rechazara las reivindicaciones de la OPIP, por lo menos en estos dos últimos puntos. Pero, lo que sorprendió a muchos, fue que el presidente inesperadamente hizo suya la posición extrema, arriba ya mencionada, que denuncia ya la misma formulación de intereses "étnicos" por parte de los indios ecuatorianos como un acto netamente "antipatriótico" y — en última instancia— "inconstitucional".¹⁵

Por lo menos el movimiento indígena del Ecuador se mostró bastante sorprendido por este imprevisto cambio de posición del presidente. Una colección de citas presidenciales, extraída de varios discursos oficiales, presurosamente editada por la CONAIE, y que mostraba cómo el mismo Borja había declarado en varias ocasiones al Ecuador un estado pluricultural y multinacional, así como la insistencia en que "autodeterminación" y "autonomía" ya hace décadas constituían demandas del movimiento indígena; todo esto no podía prevenir la repentina formación de una amplia alianza en la población no-indígena del país, contraría a toda demanda indígena que implique su "autonomía".

15. El Presidente reformuló el proyecto indígena presentándolo como reivindicación por un "Estado dentro del Estado", proyecto que rechazó como "absolutamente inaceptable" por "inconstitucional". Tal vez no es casual que este mismo planteamiento apareció, meses antes, en un "Informe confidencial" del servicio secreto de las Fuerzas Armadas, que poco antes de estos dramáticos días de agosto llegó por "indiscreción" a un semanario capitalino, y fue publicado como punto de vista "oficial" de los militares.

¿VERDADERAMENTE EXISTEN "INTERESES ETNICOS"?

Ahora bien. Nadie a mí saber, ni siquiera los mismos militares, se ha atrevido a poner en duda la suposición implícita en las demandas de la OPIP (y con ella, de la CONAIE) que la autonomía regional de los quichua, shiwar y achuar de Pastaza, su auto-organización política y económica, la libre disposición sobre los recursos naturales (incluso del subsuelo) en sus respectivos "territorios", e incluso la retrada incondicional de las Fuerzas Armadas de grandes partes de esa provincia, sea *verdaderamente el interés* de una mayoría indígena.¹⁶ Sin embargo, la aceptación implícita de que existen intereses políticos autónomos, *étnicamente* marcados, no solamente entre los indígenas del Pastaza, sino entre *todos* los indígenas del Ecuador, es todavía problemática. Por lo menos el "discurso izquierdista", innegablemente muy popular en América Latina, hasta hace poco todavía *negaba categóricamente* su misma existencia.

Según este discurso, "el problema indio" era y es todavía *básicamente* un problema económico. Es decir, el indio latinoamericano es y siempre fue sobre todo parte de una clase social de "campesinos" o minifundistas. La "indianidad" de estos campesinos (siempre cuando aquella resultó difícil de ignorar) fue identificada como el "resto" de una cultura brutalmente violada y destrozada por la experiencia colonial (y que tiende a desaparecer), o como el "espejismo" de una "ideología racista" a la que hay que combatir con toda fuerza.¹⁷ En cualquier caso, a

16. Incluso las declaraciones oficiales del gobierno ecuatoriano jamás atacaron a esta presuposición clave. Más bien se limitaron a declarar, que la "autonomía" de los indios del Pastaza no convendría a la gran mayoría de los ecuatorianos y que ningún gobierno nacional (dedicado al interés común de la mayoría) podría aceptarla.

17. Paradigmático para esta posición es J.C. Mariátegui (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Minerva, Lima 1973) que una vez formulaba: "... la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas . . ." El defensor más conocido de esta tesis, en los últimos años es H. Díaz-Polanco (por ejemplo: *La Cuestión Etnico-Nacional*, Ed. Fontamara 53, México 1988). Para el Ecuador, véase: A. Ibarra, *Los Indígenas y el Estado en el Ecuador*, Ed. Abya-Yala, Quito 1987.

los ojos de los defensores de este punto de vista, esta indianidad no juega ningún papel en la historia, en la actualidad o en el futuro de este continente, lo que identifican como el resultado exclusivo de la "lucha de clases", en la cual individuos y grupos históricos articulan y persiguen *exclusivamente* "intereses de clase", y no "intereses étnicos".

A mi modo de ver, son principalmente dos los argumentos que se puede y debe formular en contra de tal discurso antiétnico. Primero, todo intento de declarar los "intereses de clases" de los "campesino-indígenas" (por ejemplo en el "socialismo"), deducidos de un modelo histórico abstracto, como analíticamente más importantes para la determinación y explicación de su comportamiento histórico que sus intereses concretos étnicos, *formulados por ellos mismos*, lleva necesariamente al fracaso. En segundo lugar, estoy convencido de que —no obstante su indudable inserción en el sistema capitalista mundial— la gran mayoría de los indígenas latinoamericanos sigue desarrollando su accionar cotidiano no en base de la "lógica" propia del capitalismo mundial, sino más bien en base de la "lógica" *propia* de sus culturas regionales y/o locales.

La existencia de intereses "étnicos" o específicamente "indígenas" en el Ecuador me parece simplemente innegable, ya que se manifiesta en un sinnúmero de contextos cotidianos. Existe, por ejemplo, el interés en hablar la propia lengua, incluso en contextos oficiales; existe además un interés en ser tratado con el mismo respeto por parte de mestizos y blancos; y, por supuesto, existe también el interés en mejores puestos de trabajo, así como en específicas carreras económicas, políticas y sociales que siguen siendo reservadas para mestizos y/o blancos.¹⁸ Todos estos innegables intereses "étnicos"

18. Las modalidades concretas de la discriminación del indio en el Ecuador son a veces muy sublimes y además, poco estudiadas. Muchas escapan al reconocimiento conciente del observador, justamente por ser tan generalizadas y cotidianas. Certo es, que incluso en la actualidad, no hay ningún "indio" en los rangos altos de la esfera política, económica, social ni cultural de este país y que ésto no es casualidad.

particulares, en última instancia se traducen en esa única y básica demanda trascendental de la población indígena de este país, que es la de compartir —de una vez para siempre— los *mismos* derechos y deberes que goza ya desde siglos la población blanco-mestiza.

Pero, ¡ojó! Esta reivindicación *básica* de la población indígena ecuatoriana no se debe confundir de ninguna manera con el "ofrecimiento" implícito —arriba ya mencionado— del proyecto político "mestizo" asimilador, que promete a todos los ciudadanos de la futura "nación ecuatoriana" la "igualdad total ante la ley". Porque mientras que el proyecto nacional "blanco-mestizo" propone simplemente *ignorar* la pertenencia de los ecuatorianos a los grupos de "blancos", "mestizos" e "indios" (siempre que esto no altere el orden actual, marcado por la dominación de la sociedad, del Estado, de la economía e incluso de la cultura nacional por parte de los miembros de la capa alta de los "blancos"), el proyecto "indígena" alternativo reivindica la libertad de todos los ciudadanos de *vivir* su especificidad étnica en todos los contextos imaginables y no tener que olvidarse de ella jamás. Es decir, plantean como medida de la *igualdad real* entre indios, blancos y mestizos en el Ecuador actual y futuro, la posibilidad de un indio para servir —por ejemplo— a la República del Ecuador como presidente o ministro de Estado, como cualquier blanco o mestizo. Pero, ¿realmente existe algo que se puede llamar "la especificidad étnica" de un indígena ecuatoriano? Y si lo hay: ¿qué es?

RAZA, CULTURA Y LA ESPECIFICIDAD ÉTNICA DEL INDIO ECUATORIANO

La crítica "izquierdista" al concepto de intereses específicamente "indígenas" (más allá de sus intereses de clase como campesinos marginalizados) se basa principalmente en el argumento (bastante respetable) que sostiene que el mantener términos como "indio", "blanco" e incluso la palabra "mestizo", identificaría a seres humanos

como miembros de ciertas subclases biológicas, las cuales, por supuesto, no podrían desarrollar ningún interés específico. El movimiento indígena suele contestar a este argumento que su clientela en realidad no es unida e identificada por sus rasgos biofísicos o por su "raza". Más bien, dicen, son seres humanos, tanto unidos entre sí, como separados de otros, *por la singularidad de su cultura específica*, y que — como tales— desarrollan intereses específicos, netamente culturales. Pero tal posición "culturalista" me parece tan dudosa como su contraparte "racista".

Resulta, por ejemplo, altamente improbable que haya algún "culturalista" que sea capaz de nombrar *un solo* elemento cultural que, al mismo tiempo, compartan *todos* los shuar de la Amazonía ecuatoriana (tanto los actuales como sus antepasados), y que además les separe estrictamente de sus hermanos achuar o aguaruna, como también de todos sus compatriotas "blancos". (Es decir, un elemento cultural que sea tanto definitiva como exclusivamente "shuar".) Pero, si esto ya resulta imposible en cuanto a un grupo numéricamente tan reducido como los "shuar", intentar lo mismo en cuanto a los miles y miles de "quichuas" del callejón interandino, es decir, definir a los "quichuas" culturalmente, resulta absolutamente ilusorio, por la tremenda diferencia interna que los marca. Las hondas diferencias no solamente separan actualmente, por ejemplo, a los "saraguros", de los "salasacas" o de los "indios del Chimborazo" o los "mochos de Cayambe", de los "guangudos" de Otavalo, sino que además separan (al interior de estos mismos grupos regionales y tradicionales) a un campesino católico, analfabeto monolingüe "quichua", de un empresario evangélico, monolingüe "castellano" de Otavalo (con fábricas en Panamá y los Estados Unidos), de un maestro bilingüe, miembro ateo del Partido Comunista del Ecuador con licenciatura de la Universidad Católica de Quito y residente en la capital de la República.¹⁹

19. Algunos investigadores, bien conscientes de la gran variabilidad cultural en la

Tomando en cuenta esta tremenda gama de diferenciación interna, actualmente observable en el "grupo cultural" (o la "nacionalidad") "quichua", no solamente pone muy sospechosa la categoría de "grupo cultural", sino, sobre todo, resta credibilidad al mismo postulado de un "interés étnico" común.

Pero la contradicción entre "nacionalidades" indígenas con intereses étnicos innegables, y la enorme variabilidad cultural interna de ellos, se disuelve inmediatamente, pasando de un concepto "culturalista" o "esencialista" de "lo étnico" (que busca definir un grupo étnico por "rasgos culturales" compartidos) a una concepción "relativista", como la que el antropólogo Frederic Barth desarrolló ya en los años 60.²⁰ La tesis principal de esta concepción alternativa es que a un análisis científico del fenómeno no le interesa tanto las características específicas culturales de una "etnia" específica, sino los procesos de adscripción y/o autoadscripción de sus miembros a ella, los que en última instancia definen y mantienen las "fronteras" que separan a grupos sociales, que se identifican mutuamente —y se autoidentifican— como esencialmente diferentes en un espacio específico e histórico de contactos culturales.

LAS FRONTERAS ÉTNICAS EN EL ECUADOR

La existencia de "fronteras étnicas" en el Ecuador, en el sentido específico de este concepto, establecido por Frederic Barth, es innegable. Ecuatorianos, en muchos contextos cotidianos, suelen clasificarse casi automática-

nacionalidad "Quichua/Quechua" (¿para qué excluir los Quechua-hablantes peruanos o bolivianos?), no obstante intentan salvar el concepto refiriéndose (o más bien postulando) un "fondo" o una "estructura básica", tras la variabilidad concreta de la vida cultural de los indios andinos, que a su modo de ver - informaba, e informa todavía, a las miles de expresiones concretas, históricas y actuales, que ha adquirido su cultura. Pero, a mi criterio, "lo andino" tiene la desventaja sería de no ser observable ni investigable.

20. F. Barth, Comp.: *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1976. Específicamente su "Introducción".

mente como "indios", "blancos" o "mestizos", y —lo que parece aun más significativo— ellos suelen además *tratarse mutuamente* en base a estas clasificaciones, privilegiando a los "blancos" y discriminando a los "indios". Además suelen considerar esta diferencia inextraditable entre sí mismos, por ser "hereditaria", con lo que satisfacen el criterio de Barth en el sentido de que las diferencias verdaderamente "étnicas" entre personas deben ser "básicas", o por lo menos consideradas básicas e incambiables.

Pero este sistema jerárquico "trilaminar" que indudablemente separa a "mestizos de blancos", y estos dos de los "indios", en realidad no es más que uno de muchos sistemas étnicos (el "mestizo-blanco") actualmente vigentes en el país.²¹ En realidad, comparte este espacio con toda una serie de otros sistemas, mucho menos conocidos, elaborados y utilizados por las diversas poblaciones indígenas ecuatorianas. Y las "fronteras básicas" que éstas trazan en su espacio socio-geográfico, no solo que no necesariamente coinciden con las trazadas por el sistema blanco-mestizo, sino que ya está comprobado que divergen bastante de este último y en sí mismos.²²

Veamos, por ejemplo, el específico punto de vista otava-

21. Todos los "clásicos" sobre las interrelaciones étnicas en el Ecuador, tanto Hugo Burgos (*Relaciones Interétnicas en Riobamba*, México 1970) y Gladys Villavicencia (*Relaciones Interétnicas en Otavalo*, México 1973) como también Aníbal Bultrón (*Indios, Blancos y Mestizos en Otavalo*, Ecuador; en: *Ibid. Comp., Investigaciones Sociales en Otavalo 1974*, p. 78-110) aceptan este sistema trilaminar jerárquico "mestizo/blanco" todavía como el único "verdadero". Indio en el Ecuador es —para ellos— esta persona que los blanco-mestizos consideran tal, —no importa lo que esta persona misma se considere.

22. Faltan todavía estudios sobre los sistemas de clasificación "étnica" vigente dentro del mundo indígena, tanto en el Ecuador como en otras partes de América Latina. No obstante, lo poco que sabemos, subraya fuertemente lo dicho aquí. Para el Ecuador, véase por ejemplo los trabajos de B. Butler: *Indígena Ethnic Identity and Ethnic Identity Change in Highland Ecuador* (Tesis de doctorado, no publicado, Universidad de Bufalo Nueva York 1981); L. R. Chaves: *Commercial Weaving, the Entrepreneurial Ethic, Otavalo Indian Views of Self and the World*, (tesis de doctorado no publicado, Universidad de California, San Diego 1982); M. Crespi: *When Indians become Cholos*, en: J. Bennett (Comp.), *The New Ethnicity*, St. Paul 1975, p. 148-165 y S. Weinstock, *Ethnic Conceptions and Relations of Otavalo Indian Migrants in Quito*, Ecuador, en: *Anuario Indigenista*, Vol. XXX, México 1970, p. 157-167.

leño sobre las relaciones interétnicas en el Ecuador.²³ Estos famosos artesanos textiles del norte del Ecuador se consideran solo a sí mismos como "verdaderos indios", clasificando al resto como "mochos" o "mishus". A primera vista, la categoría "mocho" parece identificar a "indios no-otavaleños", es decir a indios ecuatorianos que no usan pantalón blanco, el típico poncho azul otavaleño y no tienen trenza. Pero, la importancia de este último criterio contradice a esta primera impresión, ya que incluso un hijo de una pareja otavaleña que se ha cortado su trenza y ahora vive "mestizado" en Quito, va a ser considerado "mocho". Pero, al mismo tiempo lo consideran "chaupi-mishu", es decir, "medio blanco"; que no es igual a la categoría de "mestizo". Porque la "distancia" social que a los ojos de los otavaleños separa a verdaderos "blancos" (es decir: "mishus") de "guangudos" (los verdaderos otavaleños), está considerada por los otavaleños como un espacio no de "mestizaje", sino más bien de "creciente" y/o "decreciente originalidad"; es decir, un espacio en el cual solamente el grupo de los "verdaderos otavaleños" a un lado, y el grupo de los "verdaderos mishus" al otro, tienen una identidad auténtica y real. En comparación a ellos, los "mochos" o "chaupi-mishus" tienen solamente una "pseudo-identidad", ya que en realidad son personas que siempre pertenecen a una u otra categoría "auténtica" (o "verdaderos blancos" o "verdaderos indios"), pero que intentan (generalmente en vano) adscribirse a la otra (en el caso de indios "mochos") por rechazar los signos más significativos de su identidad "indígena": la trenza o el anaco otavaleño. Tales personas "inauténticas" frecuentemente son despreciadas por los "verdaderos otavaleños" y a menudo severamente discriminadas. Casamientos entre "mochos" y "guangudos", por ejemplo, son todavía poco frecuentes en Otavalo,

23. Para lo siguiente, me baso principalmente en: St. Weinstock, *The Adaptation of Otavalo Indians to Urban and Industrial Life in Quito, Ecuador* (Tesis de doctorado no publicado, Universidad de Cornell 1973), así como datos de campo, recientemente coleccionados por un grupo de investigadores, estudiantes de Antropología de la PUCE, bajo la dirección del Lcdo. José Almeida y mí persona.

incluso en comparación con casamientos entre "guangudos" y "mishus" (aunque estos últimos también son todavía bastante raros).

Ahora bien, no obstante de la autoimagen arriba esbozada, y de la innegable herencia cultural "indígena", así como el hecho de hablar quichua entre sí, hay muchos indígenas en el Ecuador que niegan categóricamente a estos "guangudos-otavaleños" cualquier relación *esencial* con su propio grupo de "nosotros" (es decir, con su propio grupo étnico). Ellos más bien suelen considerar a los pocos otavaleños que a veces frecuentan sus comunas —en el Chimborazo o en la provincia de Bolívar— como miembros integrantes de un sector antagónico de explotadores, generalmente identificados como "intermediarios" o "comerciantes". Es decir, muchos indios del Chimborazo o de otras provincias no sienten en absoluto una "identidad básica" con un "rico" comerciante otavaleño; más bien trazan una intransitable frontera étnica entre ellos y todo un mundo de "otros", que incluye personas de todas las "razas" identificables en el país.²⁴

LA AUTO-ADSCRIPCIÓN INDÍGENA ECUATORIANA: CAMBIOS RECIENTES

La centralidad que tienen estas anotaciones, en cuanto a los propios sistemas de adscripción y autoadscripción étnica de los indios ecuatorianos, resulta del hecho que es justamente relativo a éstas últimas que recientemente han ocurrido cambios dramáticos, de los cuales la CONAIE es tanto el mismo motor, como un mero reflejo. Es decir, el carácter "étnico nacional" de esta organización indígena que definíamos y que tanto insistíamos en las primeras páginas de este ensayo, a mi modo de ver es solamente la otra cara de un desarrollo dramático que ha ocurrido, y sigue desarrollándose en la actualidad, en muchas poblaciones indígenas de este continente. Este desarrollo ha transformado la autoimagen y la autodefi-

24. Informaciones de campo.

nición "básica" de una creciente fracción de sus miembros, de una autoimagen tradicionalmente "regionalista", a veces, incluso solamente "localista", a una nueva identidad panindígena a *nivel nacional*, si no a nivel continental.²⁵

Todavía es muy difícil estimar los resultados de este proceso en la población indígena actual del Ecuador y de otros países. Efectivamente, hay algunos que mantienen que se concentra todavía, casi de manera exclusiva, en sus líderes intelectuales, con amplias experiencias fuera de sus comunas de origen. Yo no creo esto. Más bien me parecer necesario interpretar los recientes éxitos de la CONAIE y otras organizaciones similares, como prueba clara de que la nueva conciencia "indígena-nacional", que caracteriza a los líderes de estas organizaciones y que se reflejan en la política que estas organizaciones desarrollan, está ganando fuerza incluso en la misma "base" de la sociedad indígena, es decir, a nivel de los cientos de miles de comuneros indios en toda América Latina. Hay que preguntarse, por lo tanto: ¿por qué este cambio en la conciencia indígena *ahora*, y por qué justamente en el sentido indicado?

La "antigua" modalidad de la autoconciencia indígena en el Ecuador y otros países latinoamericanos —modalidad que, sin duda, se puede todavía observar en muchos de ellos— era, como ya anotábamos arriba, básicamente regional o incluso localmente dimensionada. Es decir, ella caracterizaba a individuos que en sus aspiraciones por el respeto social, en su solidaridad activa, en la selección de una pareja matrimonial, así como, especialmente, en su esfuerzo por estar en conformidad con los fines, normas y valores de sus prójimos, se concentraron *cast exclusivamente* en el pequeño grupo de sus vecinos más cercanos.²⁶ Todos ellos que se quedaban fuera de

25. Tendencias hacia el desarrollo de una identificación pan-indio, por parte de algunos líderes indígenas al nivel nacional, se observaba claramente en "El Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios", que tomaba lugar en Quito, el 17 al 21 de Julio 1990.

26. Me refiero a contextos o "mundos" indígenas, culturalmente definidos, muy

este reducido mundo eran considerados *subjetivamente* como "extranjeros" y hasta "enemigos". Esto quiere decir, la autoidentificación "básica", su "Weltanschauung" subjetiva, les encerraba en un reducido contexto regional y local, en el que elegían y evaluaban todas sus acciones cotidianas, rechazando o simplemente ignorando todo lo que se encontraba *fuera* de este contexto.

Creo que es justamente esta autoconciencia específica la que les hizo *completamente incapaces* para la participación activa y efectiva en la política nacional. Es por eso que, incluso en países con mayorías indígenas, jamás hubo un fuerte partido político *indio*.

Ahora bien, desde los años 40 estas sociedades indígenas "tradicionales", formadas por individuos que se autoadscribían a un contexto regional o local, concentrado principalmente en su propia reproducción económica, física, social y cultural, se veían cada vez más minadas en su base económica, y abiertas a la fuerza, por una serie de cambios que ocurrían al nivel de sus respectivas "sociedades nacionales". Basta mencionar la incipiente industrialización de América Latina desde los años 30, el aumento dramático de las exportaciones de productos primarios, las reformas agrarias, la inflación, el crecimiento demográfico, así como la "urbanización". Estos cambios dramáticos en los parámetros básicos de la macroestructura del continente, forzaron a los miembros de estas sociedades indígenas a buscar ingresos "adicionales"²⁷ *fuera* de sus reducidos contextos locales y regio-

pequeños, que no obstante son "mundos" enteros, en el sentido que en ellos viven, sienten y se orientan poblaciones enteras, satisfechas por lo que éste les puede ofrecer en cuanto a orientación, seguridad social, aceptación personal y recursos para elaborar su propia estrategia de vida. El concepto de una autoconciencia indígena "local" es -por supuesto- íntimamente relacionado con el otro de la "closed corporate community" que observaron E. Wolf (Types of Latin American Peasantry, A Preliminary Discussion, en: *American Anthropologist*, vol. 57, 1955, p. 452-471) y otros en América Latina todavía en los años 60.

27. Pongo "adicional" en comillas ya que estos ingresos, en algunos casos empíricos extremos, llegan a cubrir hasta casi 100% de todos los gastos familiares. No obstante, incluso personas que trabajan 11 de los 12 meses del año fuera de sus pueblos nativos, para realizar recursos "adicionales" que cubren hasta 99% de todos sus gastos totales pueden seguir auto-identificarse todavía como "comuneros", "campesinos" y solo "adicionalmente" albañiles o cargadores.

nales, lo que significaba que – por lo menos temporalmente– *tenían que* migrar hacia espacios completamente dominados por mestizos y blancos. Muchos de estos migrantes "temporales" de las décadas del 60 y 70, al final, consciente o inconscientemente, se "mestizaban", es decir, cambiaban paulatinamente su autoidentificación y autoadscripción "india" por una nueva autoidentificación y autoadscripción mestizo-nacional.²⁸

MODERNIZACION Y MESTIZAJE EN LOS AÑOS 70

En realidad, presenciábamos en los años 60 y 70 un masivo proceso de "mestizaje" en casi todos los Estados latinoamericanos,²⁹ aunque no en el sentido "tradicional" de una mezcla biológica de "razas", sino en el sentido de un masivo traspaso de miles de individuos del lado indio al lado "blanco-mestizo", pasando la frontera étnica que divide sus sociedades nacionales.

Este proceso estaba acompañado y fue constantemente reforzado por una fe eufórica – especialmente en el sector blanco-mestizo– en el progreso y el cercano futuro industrializado de América Latina, que se basaba en un crecimiento económico verdaderamente sorprendente de muchas economías latinoamericanas de ese entonces, y se expresaba, entre otras, en una lucha generalizada – aunque muchas veces más bien retórica– de casi todos los gobiernos contra lo que – a sus ojos– todavía

28. Este es un proceso "a largo plazo", a veces involucrando a varias generaciones. Imagínese un "indio" que migra unos 10 meses a Quito, para allá ganarse los recursos "adicionales" que le permiten mantenerse como minifundistas del Chimborazo. Si este "migrante temporal indígena" lleva a su familia, sus hijos ya no pueden desarrollar, dentro de sus 2 meses de "vacaciones" en el Chimborazo, la misma identificación que caracteriza a sus padres. Ellos más bien van a desarrollar una auto-identificación, adecuada a su nuevo contexto cotidiano. Esta nueva identidad, por supuesto, no es necesariamente "mestiza", aunque muy probablemente lo sea.

29. Existen pocas investigaciones serias sobre el asunto y aún menos datos 'duros', pero hay muchos indicios más bien 'impresionistas'. El más importante de estos indicios es tal vez el crecimiento desproporcional de todas las ciudades latinoamericanas, siendo estas generalmente consideradas netamente mestizo / blancas. Otro indicio es el desproporcionado crecimiento de la población costera en casi todos los países centro andinos.

"obstaculizaba" el camino de sus países hacia ese futuro brillante.³⁰

Y el principal obstáculo les parecían casi siempre los indios de sus respectivos países a quienes —por lo tanto— era indispensable "modernizarles" por los más variados programas de "desarrollo", esperando que así los indios finalmente desaparecieran como tales.³¹ Para lograr tal "éxito integracionista" se tendió primeramente la destrucción de la íntima interrelación de la mayoría de los indios con el sistema productivo de las haciendas, por la vía de las reformas agrarias; segundo, la instalación de agua entubada, luz eléctrica y otros 'progresos' en las comunidades indígenas; y, tercero, vencer al analfabetismo en los áreas rurales por la construcción de escuelas primarias y secundarias. Pero, como es bien conocido, y no obstante el innegable éxito de muchos gobiernos y países en algunos de estos puntos, al final esta táctica fracasó por completo.

En los primeros años de la última década, muchos Latinoamericanos empezaron a darse cuenta que —contrariamente a las promesas de los "progresistas" de las décadas anteriores— la población indígena de sus respectivos países no desapareció en absoluto. Al contrario, en los últimos años de los 70 se detectaron de repente grandes cantidades de indígenas que "invadían" las ciudades y —dentro de ellas— ocupaban barrios enteros antes exclusivamente blanco-mestizos.³² Al mismo tiem-

30. En términos de la teoría barth'iana, todo esto significa que en estas décadas de los 50 a los 70 los criterios utilizados por el sector blanco/mestizo, para definir al "indio" (y excluirlo de su propio grupo de "nosotros") eran todavía bastante restrictivos. El "indio" era únicamente el pobre analfabeto rural interandino, de indumentaria "autóctona", monolingüe o casi-monolingüe Quichua. Tal "típico indio" se puede encontrar fácilmente en las novelas "indigenistas" de los años 30. Esta definición "restrictiva" del "indio" transformaba a todos los indios bilingües, los migrantes costeros en los países andinos, y los indios que lograron establecerse en las ciudades, etc., *automáticamente* en "cholos" o "mestizos".

31. Algunos gobiernos —como el de Bolivia en los primeros años de los cincuenta, o el de Perú en su dictadura "progresista" militar de los años setenta— llegaron al extremo de fomentar la desaparición de este "obstáculo hacia el progreso", mediante el "trueque" lingüístico de prohibir el uso de la palabra "indio" o "indígena" en todos los contextos oficiales.

32. Basta re-leer los títulos de algunos trabajos escritos sobre este tema por cien-

po se podía encontrar indígenas que habían logrado conquistar puestos de trabajo y posiciones político sociales, que a juicio de muchos simplemente "no les correspondían". Finalmente se registraron los primeros profesores escolares e incluso egresados de universidades "indios". ¿Y en la actualidad, y 15 años después?

El hecho es innegable: ya nadie en el Ecuador ni en otros países latinoamericanos tiene que andar descalzo, ponerse poncho o hablar una lengua indígena, para eventualmente ser identificado (e identificarse) como "indígena". Y mientras en los años 60 la terminación de la secundaria cambiaba a un indio *casí automáticamente* en "mestizo", en la actualidad ni el doctorado necesariamente repite tal milagro.³³ Pero, ¿cómo interpretar todos estos dramáticos cambios de la presencia india dentro del mundo blanco-mestizo en las últimas décadas? ¿Qué significado tienen en las relaciones interétnicas de este continente? Muchos, por cierto, los han interpretado como un simple resultado de procesos exclusivamente al interior de la sociedad india, y "sufridos" pasivamente por un mundo blanco-mestizo perplejo y asustado. En lo que sigue voy a argumentar que —contrariamente a esta vieja posición— se debe mirar a estos cambios más del lado de los blanco-mestizos y en términos de la teoría barthiana de "etnicidad".

tíficos sociales, para darse cuenta de la sublime sensación de agresión que causó en muchos observadores esta repentina intrusión del indio en el espacio "sagrado" del blanco-mestizo latinoamericano: la ciudad C. Degregori y otros, *Conquistadores de un nuevo mundo, De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*; IEP, Lima 1986; J. Golte: *Los Caballos de Troya de los Invasores, Estrategias Campesinas en la Conquista de la Gran Lima*, IEP, Lima 1987; G. Rofrio y A. Rodríguez: *De Invasores a Invadidos*, DESCO, Lima 1976.

33. Eso no quiere decir que todos los caminos hacia el mestizaje se habrán ya cerrado. ¡Al contrario! Estoy seguro que todavía miles de individuos indios cambian su identidad étnica cada año. Mi argumento es más difícil en estos días y que muchos de ellos que lo intentan actualmente ya no tienen éxito.

LA CRISIS, LA PEQUEÑA BURGUESIA Y EL LATENTE CIERRE DEL CAMINO AL MESTIZAJE

A la luz de la tesis de Frederic Barth, todos los síntomas descritos arriba (fracaso de las políticas estatales en cuanto a la forzada "integración" del indio; "invasión" indígena en espacios antes netamente blanco-mestizos; transformación del indio de un ser por definición analfabeto, sin educación y conocimientos técnicos, en uno que incluso *puede* acceder a un título académico) nos llevarían a inferir que últimamente ha ocurrido un "endurecimiento" significativo de los *criterios implícitos*, en base a los cuales "mestizos" y "blancos" latinoamericanos *excluyen* de su propio grupo de "nosotros" (su "grupo de autoadscripción" o "grupo étnico") a los así llamados "indios", y —al mismo tiempo— establecen al propio como grupo social específico y reservado. Porque, no hay duda alguna, aún antes de 1980 había grandes cantidades de indígenas migrantes en *todas* las ciudades latinoamericanas, incluso existían profesores y hasta académicos de origen "indio". Es solamente que, en ese entonces, ellos se encontraban fácilmente redefinidos como "mestizos".³⁴ Las causas de este significativo *decrecimiento*, que parece haber ocurrido últimamente en la población blanco-mestiza en cuanto a su voluntad para aceptar individuos de origen "indio" en los rangos exclusivos de su propio grupo de "nosotros",³⁵ a mi criterio tienen que ver con *la severa crisis económica* que sufre toda América Latina, desde hace más de una década, y que golpea duro a toda

34. El caso de tal vez más famoso en el Ecuador, es del Dr. Maiguashca, de origen indio de la provincia de Bolívar (véase: J. Maiguashca: *El indio, cerebro y corazón de América*, Quito 1949), quien por su propio esfuerzo realizó una excelente carrera académica y una pequeña fortuna, no obstante de insistir constantemente en su "indianidad". Sin embargo, he hablado con muchos ecuatorianos sobre él, y casi todos ellos insistieron en que éste, con su carrera y sus hijos educados y radicados en los Estados Unidos y Europa, en realidad, ya no era un "verdadero" indio.

35. Actualmente se excluye a individuos que han demostrado "éxito" en *todas* las áreas que antes parecían definir a los blancos-mestizos: la educación, el dominio del castellano, vida en urbes, indumentaria, es decir, el "modo de vida occidental" en general.

la población. Niveles nacionales de crecimiento económico de 0% a *menos* del 10% anual, acompañados por una inflación galopante y un crecimiento demográfico incesante, diagnostican para este continente el paso del empobrecimiento latente hacia la miseria masiva.³⁶

Sin embargo, esta crisis no golpea a todos de igual manera. La capa media pequeño-burguesa de la población blanco-mestiza, es uno de los sectores que más ha perdido y todavía seguirá perdiendo a causa de esta crisis. Actualmente este sector ya no lucha por *mejorar* su situación económica cotidiana, sino únicamente en desesperada defensa de lo poco que todavía ha podido salvar del estandard de vida que una vez solía gozar. Esta gran masa de empleados públicos, de pequeños artesanos independientes, de intermediarios y dueños de pequeñas tiendas, en realidad lucha en dos fronteras: a un lado contra un Estado que, según su criterio, no les protege contra las repercusiones a nivel nacional de factores supranacionales y que — al contrario— les "explota" para fines de su propio lucro. Y al otro lado se sienten masivamente atacados por un creciente número de jóvenes, de las capas sociales inferiores a la suya, quienes se muestran con la pretensión de quitarles sus inseguros puestos de trabajo, concurrir con sus pequeños negocios, invadir la exclusividad de sus cabeceras parroquiales³⁷ y barrios urbanos y apropiarse de los últimos privilegios que todavía gozan. Lo interesante es que una creciente fracción de estos jóvenes de origen humilde, equipados con una buena educación y llenos de ambiciones, en la actualidad ya son de origen "indio".

Generalmente hablando, estos indios están completamente dispuestos a negar su origen e "integrarse" totalmente (es decir *desaparecer*) en la sociedad nacional, si

36. La crisis de América Latina en los años 80 no necesita más documentación. Los libros sobre esta problemática son ya una legión. Lo que sí hace falta son estudios sobre las consecuencias en las capas medias-bajas de la población.

37. Los habitantes de las pequeñas cabeceras parroquiales rurales constituyen, tal vez, el sector más golpeado de esta capa mediano-baja, ya que para ellos la crisis no es solamente económica sino estructural, es decir que tiene aspectos fuertemente psico-sociales.

ella lo permite (ofreciéndoles los puestos de trabajo y los niveles de ingresos que – desde su propio punto de vista – les merece). Pero, contrariamente a lo que todavía es la ideología oficial en todos los Estados nacionales latinoamericanos, la sociedad blanco-mestiza "oficial" (constituida en un alto porcentaje de esta capa mediano-baja) se resiste cada vez más explícitamente a tales intentos, aprovechándose de una implícita pero muy efectiva *discriminación* "racial", que simplemente no le da la oportunidad a un individuo "indio" en cualquier competencia con un blanco-mestizo.

Pero, visto de la perspectiva indígena, eso solo quiere decir que un siempre creciente número de ellos, y especialmente sus jóvenes mejor educados, su nueva élite a nivel nacional, se dan cuenta que – a diferencia de las experiencias de lo que se consideran todavía sus hermanos mayores – en la actualidad la "tacha" de su identidad étnica ya no se esfuma automáticamente con la pérdida de su acento "quichua", o el cambio del poncho por una chaqueta "jeans", y que – no obstante sus diplomas – la actitud discriminatoria blanco-mestiza no les da ninguna oportunidad para lograr los puestos de trabajo y los niveles de ingreso que aspiran y creen merecer.

DE LA FRUSTRACION "RACIAL" A LA CONAIE

Ahora bien, la reacción de esta nueva élite indígena, jóvenes algo frustrados y bastante furiosos sobre el "engaño" que – a sus ojos – han sufrido y siguen sufriendo por parte de la sociedad mestizo-blanca, a menudo se traduce en un renunciamiento radical a sus viejos ideales integradores y la decisión de transformar esta "tacha" de su descendencia "racial" en el escudo de una lucha política pro indígena.³⁸ En este sentido, y para este fin, han desarrollado un nuevo discurso político-moral "étnico", bastante eficaz (ya que ataca a la socie-

38. Véase por ejemplo el "re-nacimiento" indianista de Nina Pakari, integrante de la cúpula nacional del movimiento indígena ecuatoriano, contado por ella misma en: M. Bulnes Comp.: *Hatarishpa Ninimí*, Ed. Conejo, Quito 1990, p.42-62.

dad mestizo-blanca en lo que parece su esencia "legalista"; es decir, en su constante preocupación por "derechos inalienables" y la virtual "santidad" de títulos de posesión) y han elaborado además a un nuevo tipo de organización que —ya en los pocos años de su existencia— se ha mostrado extremadamente efectiva para presionar a sus gobiernos respectivos y la sociedad blanco-mestiza en su totalidad a tomar y aceptar medidas en favor de las indígenas. Y hablando de este "nuevo tipo de organización" no me refiero exclusivamente a la CONAIE. Ella representa solamente el más alto nivel y la consecuencia lógica de un movimiento que también se da tanto al nivel internacional³⁹ como a todos los niveles intermediarios entre ella y su base comunitaria nacional. En todos estos niveles trabajan actualmente los miembros de esta joven élite indígena caracterizada más arriba. Ellos ya no piensan exclusivamente en sus pequeños mundos locales o regionales, sino que actúan a base de una clara imagen

39. Organizaciones similares a la CONAIE -es decir con el mismo proyecto político- podemos encontrar en toda América Latina. En realidad, los "Kataristas" en Bolivia lograron desarrollar posiciones muy similares a las de la CONAIE, ya una década antes de ésta, y para demostrar el alto nivel de desarrollo de esta "conciencia indígena nacional" en este país, en la base misma de la población indígena basta recordar a los miles de Aymará que -hace poco- saludaron a sus hermanos amazónicos con música y víveres, en las puertas de La Paz, cuando éstos allí terminaron su caminata de varias semanas "por territorio y dignidad".

En el Perú surgieron las primeras organizaciones indígenas, ideológicamente comparables a la CONAIE, y en la actualidad, Lima sigue siendo la sede del "Consejo Indio Latinoamericano" que se puede identificar como la coordinadora continental de todas las organizaciones indígenas de este tipo. Pero, los acontecimientos violentos en los últimos 5 años, parece que han frustrado los desarrollos prometedores del movimiento indígena en este país. Sería tal vez interesante investigar, si se ha producido últimamente un nuevo empuje para el "mestizaje" o más bien una regionalización de la auto-conciencia indígena peruana.

El "Consejo Regional de Indígenas del Cauca" en Colombia, así como la organización de los Mapuche en Chile, muestran claramente que las organizaciones del tipo mencionado ("Indígena nacionales") no se caracterizan tanto por su "extensión" sobre el territorio nacional, sino más bien por la especificidad de la autoidentificación de sus miembros.

Como ejemplo de un movimiento étnico-nacional de origen centro-americano quiero mencionar a MISURASATA, la organización de los Misquito, Sumu y Rama de Nicaragua. Su "carrera" trágica en la década de los 80 muestra claramente que gobiernos "izquierdistas" pueden mostrar tanto estrechez en su comprensión de este tipo de organización, como generalmente lo hacen sus contrapartes "derechistas".

de la situación nacional e internacional, así como de su propia fuerza.

Por todo eso, el "levantamiento indígena" del mayo-junio 1990 me parece solamente el inicio de una actuación mucho más eficaz de los indígenas ecuatorianos en la política interna de este país, y de los indígenas en general a nivel continental.

Quito, febrero de 1991