

ECUADOR **Debate**

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira, Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga, Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: US\$. 6

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$. 2

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazul Offset



ISSN-1012-1498

ECUADOR DEBATE

52

Quito-Ecuador, abril del 2001

PRESENTACION / 3-5

COYUNTURA

Nacional: Dolarización: del vértigo devaluador a la pérdida de competitividad / 7-22

Wilma Salgado

Política: Economía política y economía moral: reflexiones en torno a un levantamiento / 23-34

Fernando Bustamante

Conflictividad socio-política: Noviembre 2000-Febrero 2001 / 35-44

Internacional: ¿Se aproxima una recesión global? / 45-54

Marco Romero Cevallos

TEMA CENTRAL

Construcciones Psicoanalíticas y síntomas de la cultura / 55-64

Antonio Aguirre Fuentes

Carencia de símbolo y lazo social: Menores infractores / 65-82

Marie-Astrid Dupret

¿Podríamos hablar de psicosis social? / 83-92

Marcel Czermak

La depresión, un malestar contemporáneo? / 93-98

Gino Alfredo Naranjo

Lo perverso en el discurso social y político / 99-106

Norma Alejandra (Marcia) Maluf

Silencio / 107-116

Alvaro Carrión

ENTREVISTA

Caducidad del Estado nacional, demandas étnicas y conflicto regional

Entrevista a Andrés Guerrero por Hernán Ibarra / 117-126

PUBLICACIONES RECIBIDAS / 127-134

DEBATE AGRARIO

Artesanía, competencia y la concertación de la expresión cultural en las comunidades andinas / 135-150

Rudi Colloredo

La percepción de la problemática ecológica y ética por los campesinos coccaleros en Bolivia / 151-162

H.C.F. Mansilla

ANALISIS

Reforma judicial y problemas de la justicia en el Ecuador / 163-178

Marco Navas Alvear

La objeción de conciencia al servicio militar: un apunte desde la perspectiva filosófica / 179-202

Manuel Lázaro Pulido

CRITICA BIBLIOGRAFICA

La reconstrucción neoliberal: Febres Cordero o la estatización del neoliberalismo en el Ecuador 1984-1988 / 203-210

César Montúfar; comentarios de Julio Echeverría

POLÍTICA

Economía política y economía moral: reflexiones en torno a un levantamiento

Fernando Bustamante

La fuerza de la CONAIE reside en su capacidad de apelar a un ethos o cosmovisión moral, que aunque plena de sentido y vigencia en las comunidades indígenas, tiene la capacidad de penetrar profundamente en las formas de conciencia, o en la cultura ética de grandes capas, incluso mayoritarias de la población blanco-mestiza y popular-urbana. Es más, creemos posible sostener que esas ideas y sentimientos morales se hallan (aunque sea atenuadamente) muy vivas y presentes en la propia formación más íntima de la subjetividad de las elites, o por lo menos de buena parte de las élites urbanas.

Este artículo pretende reflexionar sobre el levantamiento indígena de Enero de 2001 desde una perspectiva que pretende tomar distancia frente al análisis político coyuntural. O, mejor dicho, pretende reflexionar sobre un hecho coyuntural desde un enfoque que intenta apartarse de lo político-estratégico, para sumergirse en el ámbito de los significados simbólicos de esta acción.

Desde hace unos diez años, aproximadamente, el movimiento indígena ha ido adquiriendo un creciente protagonismo en la vida política ecuatoriana. De hecho, las acciones e iniciativas políticas que sus organizaciones convocan, han ido desplazando a otras formas y a otros actores en el espacio central de la acción política "plebeya". Hasta hace una década, las movilizaciones que in-

vocaban lo "popular" como su referente legitimatorio se basaban en actores y métodos relativamente bien establecidos y claramente delimitados. Estas movilizaciones giraban en torno a dos ejes: uno electoral, cuyo actor central era el sujeto populista de masas, y otro de acción política directa, centrado en torno a la huelga, la manifestación y la demostración urbana, y cuyos actores organizados eran el estudiantado, el sindicalismo obrero y el magisterio.

La emergencia del movimiento indígena ha tenido el efecto de modificar este panorama de manera muy importante. La lucha "popular" directa ha pasado a ser movilizada, activada y dirigida desde lo étnico, lo rural y lo campesino, y ha tomado la forma de verdaderos cercos desde la periferia al centro, y desde lo rural a lo urbano. Este cambio

se ha producido, sin que, en el plano electoral, la fuerza de la convocatoria populista haya mermado, salvo en ciertos reductos electorales indígenas de la sierra.

El levantamiento de enero, entre otras cosas, sirvió para patentizar este cambio del centro de gravedad de la acción política "plebeya". Mientras la CONAIE toma el lugar central y hegemónico en la conducción de las luchas populares, los esfuerzos de la Coordinadora de Movimientos Sociales, de base urbana y vinculada tanto a los "nuevos" movimientos de causa única, como a los más tradicionales actores de la protesta de masas (obreros, maestros, estudiantes), fracasó por completo en demostrar una convocatoria importante. La CONAIE logró establecerse como un interlocutor del Estado, en un pie de casi-igualdad y ejerciendo una especie de embrionaria soberanía, mientras que los movimientos y organizaciones urbanas quedaban por completo al margen del núcleo de las negociaciones entre el movimiento indígena y el Gobierno, o solo podían participar como "invitados" de las organizaciones étnicas.

Es evidente que el alcance de las protestas, levantamientos e insurrecciones dirigidos por la CONAIE, va mucho más allá de interpretar un interés corporativo particularista específico. Sería difícil comprender la capacidad de hegemonía que la dirigencia étnica ejerce sobre el conjunto del movimiento popular organizado si su fuerza proviniera solamente de su capacidad de articular e interpretar reivindicaciones pura y estrechamente étnicas. Digan lo que di-

gan los dirigentes indígenas, la población propiamente nativa del Ecuador constituye una minoría (difícilmente más de un 10% de la población total) y su estilo de vida, parece incluso, alejado a la corriente principal de la cotidianidad moderna: es una vida de periferia, rural, encerrada en experiencias comunitarias casi enclaustradas. Justamente lo contrario de lo que se podría esperar de un movimiento con aspiraciones (y logros) hegemónicos en una sociedad en proceso de modernización, cada vez más abierta al mundo, y se presume, crecientemente influida por procesos de cambio valórico y productivo inducidos desde los centros dinámicos de la modernidad capitalista. ¿Cómo es posible que unas organizaciones y unas demandas arrinconadas en tierras marginales de la periferia campesina, en provincias excéntricas respecto a los grandes centros demográficos, políticos y culturales, y que representa (en el mejor de los casos) a 1 de cada 10 ecuatorianos, pueda haberse convertido en el eje conductor y en el protagonista político central de la resistencia popular a las políticas de ajuste macroeconómico, y además en el interlocutor por excelencia desde lo popular frente al poder? ¿Cómo es posible que la minoría étnica haya subordinado a la gran masa mestiza mayoritaria y además que el campo "atrasado" haya puesto bajo su conducción a los movimientos sociales más avanzados, cosmopolitas y "centrales" de las grandes ciudades?

El resto de este artículo pretende dirigirse a estas preguntas, e intentar proponer algunas claves interpretativas que nos ayuden a entender las causas y sen-

tido de la "misteriosa" convocatoria del movimiento indígena. Porque esta capacidad política no solo se sustenta en la organización, disciplina y espíritu de sacrificio de las comunidades étnicas de base, ni tan solo en el apoyo de los movimientos sociales populares urbanos, sino que cuenta con la capacidad de movilizar el apoyo de ciertos segmentos de élite o de élites aspirantes (parte de las iglesias cristianas, son un ejemplo del primer caso; grupos intelectual-profesionales, un ejemplo del segundo caso). También el movimiento indígena logra contar con la benevolencia o con la pasividad de muchos grupos de clase media urbana y rural, y además logra neutralizar la oposición de muchos sectores empresariales (sobre todo de la sierra), los cuales no consiguen una unanimidad en torno a como enfrentar al movimiento étnico, ni logran movilizar la voluntad política de oponérsele radicalmente. La CONAIE puede, al menos, conseguir inducir en las elites una cierta parálisis "moral", una reticencia a enfrentarla drásticamente, una especie de "mala consciencia" que conduce a la vacilación y a una moderación culposa de las reacciones del poder frente a la presión indígena. Los sectores más radicalmente opuestos a la CONAIE, tales como las Cámaras empresariales de Guayaquil, de hecho se quedan aisladas en su postura, y ni siquiera logran concitar un consenso represivo en el seno de las propias élites. Es como si la CONAIE hubiese logrado inducir en el poder una especie de paralizante "mala consciencia" que detiene el brazo represivo y le quita buena parte de su energía coercitiva.

Es preciso, dar cuenta de qué es aquello que inhibe y bloquea la oposición de los unos, y lo que infunde en los otros esa útil benevolencia y/o tolerancia. En suma, como una minoría cuantitativa y sociocultural, puede convertirse en un poder paralelo, hegemónico en la resistencia popular, y con un cuasi poder de veto frente al Estado y al poder.

Las armas estratégicas de la CONAIE

En primer término, es preciso hacer un inventario de las armas de la CONAIE. Podríamos comenzar por hacer un balance de sus herramientas estratégicas. ¿Qué formas de poder coercitivo puede ejercer la organización indígena frente a sus adversarios?.

Las comunidades indígenas campesinas pueden bloquear el abastecimiento de alimentos y otros productos de primera necesidad a las ciudades. Pero esta capacidad de bloqueo no se apoya en un respaldo militar propio. Técnica-mente sería factible para el Estado desbloquear las carreteras que los indígenas cortan. Seguramente hacerlo traería un alto costo represivo y muchas víctimas y un alto precio humano, pero un Estado, incluso relativamente débil como el ecuatoriano, podría, sin duda, contar con los medios y recursos para levantar el sitio a las urbes. El poder de bloqueo de la CONAIE se basa, en buena parte, en que sus dirigentes apuestan o saben que el Estado no se atreverá a hacer tal cosa. Por otra parte las "invasiones" indígenas a las ciudades, no basan su fuerza en la capacidad militar de copiamiento: unos pocos miles de pere-

grinos indígenas no pueden sostener una ocupación de las urbes nacionales: simplemente carecen de los medios y efectivos para tal cosa. De hecho, sus "tomas" anteriores se han limitado a copiar unos pocos puntos de alto valor simbólico y comunicacional: el parque del Ejido, el Arbolito, ciertos edificios e instalaciones públicas, alguna Universidad "amigable", ciertas plazas o calles neurálgicas etc. En realidad, los levantamientos indígenas no pueden (ni pretenden) tomar el control de las ciudades sobre las que avanzan. Sin embargo, esta presencia focalizada y altamente visible, toma el valor y la fuerza de una verdadera ocupación paralizante. Es interesante, por ejemplo, que en el punto más álgido del levantamiento de enero del 2001, la enorme mayoría de los habitantes de Quito nunca se encontró con una columna de indígenas "sublevados", o vio sus normales actividades interrumpidas o molestadas. Los barrios de clase media y alta, siguieron pacíficamente con habituales rutinas, y poco fue lo que se sintió una sensación de amenaza a la propia seguridad de la población acomodada. De manera paradójica, la temática de aquellas jornadas giró más en torno a la inseguridad y sufrimientos de los "ocupantes" que a la de los presuntos "ocupados". Nunca se ha visto un ejército de ocupación tan arrinconado y atareado en sobrevivir de sus invadidos.

La fuerza de la CONAIE no es pues de tipo estratégico-militar, pero tampoco parece ser de tipo político. Si se quisiera traducir en fuerza electoral, seguramente ni ahora, ni en futuro previsible, el

brazo partidista del movimiento indígena (Pachakutik) puede aspirar a ser una fuerza dominante, o siquiera protagónica. Sin duda que desde 1996 ha logrado votaciones respetables, y el control de varios gobiernos cantonales y provinciales en la sierra y en la amazonía. Pero, su crecimiento en esta dimensión parece tener techos muy precisos, y, por ejemplo, no se ve como podría adquirir una convocatoria en la costa ecuatoriana o en aquellas provincias serranas de baja población indígena. El poder parlamentario de Pachakutik está muy ligado a las alianzas subordinadas que pueda realizar con los partidos "blanco-mestizo" más afines, pero en ningún caso a la fuerza propia que pueda eventualmente adquirir. Sin duda, la consciencia de esta limitación tiene que ver con la poca confianza y devoción que la CONAIE siente hacia la democracia representativa, y su preferencia por formas plebiscitarias, comiciales y directas de acción política. Esta desesperanza también se manifiesta en la búsqueda de una agenda política de alcances más universalista: a partir ya del golpe de Enero del 2000, la dirigencia indígena ha buscado plantearse más allá de lo corporativo y comunal, como una fuerza que representa intereses "nacionales", y que tiene planteamientos relevantes a las necesidades de amplias capas de la población más allá de las comunidades étnicas. La CONAIE ha buscado representarse como el vocero de los débiles en general y como una fuerza capaz de formular y defender una agenda propia para todos los grandes problemas del país aunque no toquen directamente a sus problemas peculiares.

De lo anterior podría colegirse que la fuerza de la CONAIE es más bien frágil en el plano táctico-estratégico o en el político electoral. ¿Dónde está entonces su mayor capacidad de acción? ¿Cuáles son las fuentes de su sorprendente capacidad de poner en jaque al Estado ecuatoriano, neutralizar a sus más virulentos enemigos, y conseguir la benévola neutralidad o incluso el apoyo de amplios sectores, aún fuera de las capas populares urbanas o rurales?

Economía política y economía moral

Creemos que parte de este misterio puede resolverse mediante un análisis político-cultural que ponga sobre el tapete la capacidad de ciertos símbolos, ideas y mensajes para cambiar los términos de la ecuación política.

La hipótesis que quisiéramos considerar es que la fuerza de la CONAIE reside en su capacidad de apelar a un ethos o cosmovisión moral, que aunque plena de sentido y vigencia en las comunidades indígenas, tiene la capacidad de penetrar profundamente en las formas de consciencia, o en la cultura ética de grandes capas, incluso mayoritarias, de la población blanco-mestiza y popular-urbana (sobre todo, pero no exclusivamente en la sierra). Es más, creemos posible sostener que esas ideas y sentimientos morales se hallan (aunque sea atenuadamente) muy vivas y presentes en la propia formación más íntima de la subjetividad de las élites, o por lo menos de buena parte de las élites urbanas. En suma, la CONAIE tendría una cierta capacidad hegemónica porque su discurso político pulsa ciertas cuerdas

morales que constituyen elementos centrales del credo tácito (y muchas veces inconsciente) de grandes mayorías, incluyendo en esas mayorías a muchos de sus adversarios.

En este sentido, la CONAIE es "intocable" porque controla un discurso que manipula cosmovisiones profundamente compartidas con la mayoría de la población, y porque, en cierta forma, ha logrado apropiarse y regular textualmente ese sentido común moral de gran difusión. Ello le permite asimismo convertirse en "portavoz" verosímil de profundos sentimientos colectivos, que ella articula, formula y presenta de manera objetivada en acción, gesto y palabra.

Quisiéramos también sostener que la contradicción entre el discurso y la práctica de la CONAIE y la de los sectores dominantes en el Estado, es expresión, a su vez, de la contraposición entre dos lógicas y dos maneras de entender la vida social, por completo disímiles e incompatibles, y que, el éxito relativo de la CONAIE, estriba en que su manera de ver el mundo se acomoda mucho mejor al sentido subjetivo inconsciente que a esta vida social atribuyen la mayoría de los agentes, incluso estatales y hasta empresariales.

Quisiéramos describir estas dos "maneras" como las propias de la "economía política" y de la "economía moral" respectivamente. El segundo término ha sido puesto en boga por el destacado historiador británico E.P.Thompson, y nos inspiraremos en la descripción que él hace del "ethos" de las clases trabajadoras inglesas hasta el siglo

XVIII, en sus esfuerzos por comprender la acción colectiva de estos grupos hasta aquella época, por contraste a las formas que las luchas proletarias toman a partir del siglo XIX. Creemos posible sostener que las luchas de la CONAIE se parecen más en su inspiración cultural a la matriz que también permite entender a la acción de las clases trabajadoras pre-industriales. Con ello, sin embargo no quiere decirse que las comunidades indígenas sean un proto-proletariado, que a su debido tiempo deberá hacer algún tipo de transición desde la vía de la "economía moral" a la de la "economía política". Por el contrario, más bien se desea sugerir la posibilidad, de que la acción proletaria británica pre-industrial haya sido simplemente una aplicación específica de una cosmovisión ética que es común a muchas formas de vida social centradas en lo comunitario, en el entendido de que hasta la revolución industrial el proletariado inglés vivía y se reproducía como clase, en un marco comunitario. En otras palabras, la afirmación consiste en que la CONAIE se parece al proletariado pre-industrial no porque ella sea pre-industrial, sino porque el citado proletariado es comunitario, aunque luego haya sido desgarrado como categoría social de sus raíces comunitarias y haya sido arrojado a otra lógica asociativa muy diferente e inédita hasta entonces.

Es preciso, para seguir adelante, señalar y comparar la lógica de la economía política con la de la economía moral. Para la primera de las mencionadas, las variables y fenómenos económicos responde a una lógica "naturalista" o

"naturalizada", que sujeta la acción productiva y reproductiva a unas leyes invariantes y por completo inmunes a la agencia o voluntad de las personas. La vida social, es allí entendida como "estructura" objetiva que se impone a los agentes, como otras tantas leyes de "hierro". El esfuerzo de Karl Marx en el *Capital*, por ejemplo, fue mostrar precisamente ese carácter nomotético, ineludible y sistemático del modo de producción capitalista. En estas circunstancias (económico-políticas), solo cabe a los actores buscar conducirse de la manera más instrumentalmente eficaz a fin de lograr un comportamiento "racional-optimizador". La racionalidad de acuerdo a fines descrita por Max Weber, es una clásica codificación del modo de conducta adecuado en un mundo constituido por las leyes de la economía política. La moral es, en cierta forma, reemplazada por el cálculo racional de la eficiencia. O en otros términos, es moral conducirse (y conducir los asuntos públicos) de manera tal de alcanzar la mayor eficiencia posible. La sociedad, es en esta perspectiva, ante todo, un mecanismo, y el arte de gobernar es una especie de ingeniería sistémica, que busca unas metas constreñidas a priori por lo que es posible hacer bajo las leyes del sistema.

La lógica de la gestión tecnocrática del Estado estriba, precisamente, en conocer y saber aplicar estas leyes, en vista a una optimización racional de los recursos colectivos. No importa, en principio, cual sea el método para ello (gestión administrativa, mercado etc.), pero este debe estar regido por el imperativo de hacer el mejor uso posible de los re-

cursos sociales, con el fin de optimizar una meta exógena (típicamente: el crecimiento).

La economía moral, por el contrario, parte de una noción muy diferente de la vida social. En ella, las relaciones sociales son vistas como resultado de una red de obligaciones éticas entre personas concretas (no como un resultado de leyes sistémicas). Las condiciones de la vida social son ante todo un conjunto de contratos tácitos o explícitos que aseguran a cada una de las partes un status o una situación claramente identificable y estable. En cierta forma, la sociedad es tratada como una red de derechos adquiridos y de obligaciones mutuas, entre personas de carne y hueso. Estos contratos son fuertemente dependientes de quienes, cuando y como han hecho estos contratos. Las relaciones inter-personales aparecen como un acervo o tradición hereditaria que no puede ser abrogada sin amenazar la existencia misma de la solidaridad social. Es más, cualquier esfuerzo por conseguir o por tolerar cambios no legitimados por alguna forma de consenso solidario; son vistos como violaciones éticas de la confianza y de la obligación de mutua consideración.

Thompson trata de mostrar esta diferencia a través del ejemplo de la actitud de las personas frente a los precios. Para un moderno habitante de una sociedad capitalista, los precios son entidades que fluctúan libremente de acuerdo a causas no intencionales. Son datos exógenos a la solidaridad inter-personal. Los precios "cambian" o fluctúan

regidos por leyes "naturales", como cambia el clima o las estaciones. Nadie puede ser responsabilizado en un mercado competitivo (y se supone que los mercados lo son, hasta que se pruebe lo contrario), por un alza de precios. Combatir un alza de precios (mediante la fijación de estos, por ejemplo) es un vano y casi supersticioso intento por abrogar algo así como la "ley de la gravitación". Esta ha sido una de las ideas centrales de la enseñanza de los economistas políticos desde Adam Smith en adelante. De la misma manera que nadie es responsable por la caída de los cuerpos, nadie puede ser hecho responsable por la subida de los precios. A lo más, la ingeniería económica puede encontrar arbitrios técnicos para moderarla (así como el ingeniero aeronáutico puede discurrir formas de vencer la fuerza de la gravedad, sin por ello, ni mucho menos, abolirla) macroeconómicamente (en el agregado, pero deseablemente, nunca en el caso de cada precio en particular). En este contexto sería absurdo y propio de ignorantes, el pretender rebelarse o tener cualquier actitud de censura ética ante una determinada fluctuación de un precio cualquiera. Lo que sí se puede hacer, es exigir a la autoridad que tome medidas eficaces para que el nivel general de precios evolucione de una manera adecuada al logro de una mayor eficiencia. Entiéndase que no es una meta de la política económica conseguir precios bajos, y ni siquiera especialmente estables: se trata de conseguir aquellos cambios en el sistema de precios que ayuden a tomar mejores (más eficientes) decisiones a los agentes económicos racionales y optimizadores.

Subir ciertos precios (o dejar que suban) puede ser una "buena" política, al margen de los sufrimientos que las personas puedan padecer como consecuencia (el caso de los medicamentos contra el SIDA es un buen ejemplo: su precio "óptimo" es tan alto, que la enorme mayoría de los enfermos deben resignarse a morir sin poder recibir ayuda farmacológica, pero esto no es un escándalo para la economía política, muy por el contrario, es escandaloso el intento de algunos países por regular estos precios por debajo de su punto de equilibrio eficiente, aunque con ello se salven o mejoren vidas).

Para la economía moral los precios, en cambio, son entidades por completo diferentes en su naturaleza. Ellos expresan un "contrato" entre personas, y por ello se los presume resultado del encuentro entre voluntades. Ellos expresan, son signo y dependen de un trato entre voluntades (personas) concretas, y por ello se les atribuye una sustancia moral. En el mundo de la economía moral los precios pueden ser "morales" o "inmorales" (o sea, "justos" o "injustos"), cosa por completo absurda en el mundo de la economía política, donde los precios a lo más pueden ser "reales" o "irreales" (o sea, eficientes o ineficientes). Para el sujeto inmerso en la economía moral, un precio es un trato con alguien, y expresa una mutua obligación exigible. La alteración de un precio es una ruptura de un trato, y por tanto un acto "prima facie" inhumano, un agravio o una violación, *al margen de los efectos utilitarios que esta alteración pueda tener*. Las personas se indignan y rebelan contra un aumento de precios,

no tanto, ni tan solo porque ello les haga la vida más onerosa, sino sobre todo porque se consideran engañadas y estafadas: víctimas de una ruptura unilateral de un equilibrio interpersonal tradicional. Alterar un precio es alterar un legado, que a su vez es signo de un armisticio inter-personal entre las partes. Es como violar un tratado, faltar a la palabra, violar un fuero y conculcar un derecho adquirido.

En tal contexto, la función cautelar del Estado toma otro cariz: frente al sistema de precios, el poder debe actuar como el gendarme del cumplimiento de obligaciones mutuas entre las partes. En caso de que alguna de estas violase tal sistema de obligaciones, sería deber del Estado intervenir a fin de restablecer, hasta el límite de sus posibilidades, el equilibrio de mutuas obligaciones así amagado. Thompson ha hecho una excelente descripción de cómo operaba esta lógica en los "motines del pan", que las clases consumidoras ponían en práctica en el mundo occidental hasta la revolución industrial. Cuando los proveedores aumentaban el precio de un bien básico -típicamente, el pan-, la comunidad afectada se sentía en el derecho de sublevarse, incautar la harina en poder de los molineros, y venderla al precio habitual. Los motines del pan eran actividades altamente ritualizadas y sometidas a un conjunto de reglas consuetudinarias muy exactas. Esta acción buscaba forzar a las autoridades a tomar cartas en el asunto e intervenir a fin de restablecer de manera lo más fidedigna posible el "statu quo ante". Con frecuencia estos movimientos obtenían al menos una parcial satisfacción de sus

demandas. De hecho, el motín popular era un procedimiento casi legal que se repetía de acuerdo a un libreto preestablecido. Incidentalmente, existe evidencia que en el Ecuador colonial más de una insurrección contra las autoridades españolas fue alguna variante de este sistema de acción colectiva. Por ejemplo, y de manera muy idiosincrática, la "Revolución de los Barrios" en el siglo XVIII es una especie de "motín del pan" pero aplicado a los licores.

Los procedimientos seguidos por los insurrectos, se parecen notablemente a los que los aldeanos ingleses usaban en sus islas, más o menos por la misma época, solo que en vez de ser los molinos y las panaderías los afectados, en el caso quiteño fueron las destilerías y los estancos de licor. En todo caso, en el sistema de la economía moral, las actividades económicas no son "variables", sino que son "relaciones" humanas, y por tanto pasibles de juicio moral y de los correspondientes sentimientos morales de las partes. En este contexto si tiene sentido rebelarse, oponerse y resistirse a los cambios de precios, tal como tiene sentido resistir una violación de derechos o una injusticia evitable. Como se ve, esto es por completo ajeno al mundo de significados que constituye el texto de la economía moderna. De hecho, lo que se establece es una perfecta inconmensurabilidad de los dos discursos. Para un economista moderno no tiene sentido hallar agravio o injusticia en el aumento de un precio hasta entonces subsidiado, esto sería un "no sentido" (nonsense). En cambio para un sujeto económico-moral, la práctica y el sentido de la economía moderna apare-

cen como el sumum de la inmoralidad, como un esfuerzo perverso por vaciar de su contenido ético a la interacción humana, y por imponer la ley de la selva en los tratos entre humanos. La eficiencia técnicamente entendida, termina por destruir la posibilidad de una solidaridad comunal entre las personas, lo cual para la economía moral es equivalente a la aniquilación de todo orden social. La economía moral no tiene un concepto de regulación social "automática" por la vía de las consecuencias no anticipadas benéficas de una "mano invisible" científicamente administrada. Y esto se debe a que para la economía moral la sociedad no es un sistema de variables, sino una red interpersonal cuya virtud y valor se identifican con la calidad de los tratos entre personas concretas.

Para el economista moral, la subida de precios del transporte público es un agravio del busero hacia sus pasajeros, no un cambio impersonal de ciertas variables sin culpable ni responsable. Resulta que para la EM, el asunto de la sociedad es la calidad de las relaciones de cura interpersonal, y un sistema que fuerza a las personas a actuar sin debida consideración a la cura, aniquila todo aquello que hace de la vida social algo que vale la pena ser vivido. Para la EM el asunto de la sociedad es lograr una agradable y llevadera interpersonalidad comunal, no lograr mejorar ciertos índices u optimizar eficientemente recursos, porque, en primer lugar, el principal recurso de este modelo social, no es internalizable en el sistema de precios, sino que es exógeno a él: es la vida social como objeto de sí misma. De poco sir-

ve que me digan que el fin de un ineficiente subsidio mejorará la economía, cuando lo que a mí me importa es la calidad de mi lazo personal con mi cliente o con mi proveedor: al hacernos comportar como optimizadores de variables, se nos forza a convertirnos en atropelladores de nuestro vecino, en entrar en una relación agonística (competitiva) con mis alteres, y desbaratar la posibilidad del disfrute de la sociabilidad interpersonal, que para la economía política es un obstáculo y estorbo a la acción instrumental racional orientada a la acumulación de objetos y poderes.

La CONAIE como sujeto económico-moral

A partir del anterior análisis quiero terminar y retornar sobre nuestra CONAIE. Tal vez ya se ha vislumbrado el norte del anterior análisis de las "dos" economías. Quiero proponer la idea de que lo que le da fuerza hegemónica al movimiento indígena es que éste representa precisamente una defensa y reacción de la economía moral contra la economía política. Basta hacer un análisis de contenido de las principales reivindicaciones de la CONAIE que tienen un valor más allá de lo gremial. Entre ellas vemos que toman un lugar de privilegio aquellas que buscan neutralizar la operación de la economía política, o sea de la "ratio" de la técnica y de la sociedad como sistemas impersonales. Si algo ha hecho popular en los últimos tiempos a la CONAIE, por ejemplo, ha sido su lucha contra las alzas de los precios en ciertos bienes y servicios básicos. Esta lucha podría interpretarse co-

mo una lucha por el "precio justo", como una extensión nacionalizada del "motín del pan", como una búsqueda de poner freno a la desintegración mercantil de la comunidad. Nada raro es que su causa halle tan espontánea y rápida simpatía entre las iglesias cristianas, siempre e históricamente incómodas con el vaciamiento moral de la economía, y con la de-moralización de ámbitos crecientes y amplios de la vida colectiva (en un mundo sistémico cada vez menos queda a la voluntad moral, y cada vez más cosas y seres son regidos por determinismos nomotéticos "naturales", frente a los cuales la consciencia cristiana es conminada a detenerse). Este atractivo, que en el peor de los casos se siente como una reticencia o incomodidad a ejercer la violencia contra el movimiento indígena, puede hallar su raíz en que la economía moral se halla poderosamente arraigada en la mentalidad de las gentes, mucho más allá del ámbito relativamente estrecho de las comunidades étnicas. Es posible incluso hallarlo en la vida cotidiana y en las prácticas morales de amplios segmentos del empresariado, que en lo que a economía política se refiere, parecen con frecuencia hallarse todavía en la etapa pre-calvinista del espíritu comercial, o sea, en la del oportunismo piratesco y familístico-nepotista (la crisis bancaria no fue, en este sentido, ni un accidente, ni un "despiste", sino tal vez, expresión fidedigna del habitus comercial dominante).

La benevolencia hacia la CONAIE y hacia sus "levantamientos", vendría a ser expresión de una apenas barruntada consistencia entre su plataforma de lu-

cha y las necesidades más fundamentales de la economía realmente existente: una economía que no es la de Smith o Marx, sino la de sociabilidad como fin en sí y como red de tratos ancestrales. La economía política del poder es difícilmente reprochable desde tal perspectiva. Los argumentos técnicos que esgrimen los “ajustadores” de la economía son muy difíciles de rebatir: “poner precios reales” parece el sumum de la racionalidad, y los subsidios que agarratan a la economía ecuatoriana son indefensibles desde cualquier perspectiva técnica mínimamente coherente. ¿Cómo explicarse entonces la enorme dificultad que encuentran los expertos y sus retaguardias del FMI, para hacer entender a la población cuan razonable es su propuesta?. Sería tan fácil como inútil hacer un argumento centrado en torno a la estupidez humana (o simplemente en la estupidez ecuatoriana). Estos argumentos siempre dejan la duda de cuál es la garantía que el crítico lúcido tiene de hallarse exento de tan universal enfermedad. En general la gente no suele ser masivamente tonta por períodos muy prolongados de tiempo. La capacidad de aprendizaje está garantizada por la necesidad de sobrevivir y, en general, cuando se trata de ello, los humanos suelen ser bastante hábiles. Más bien se propone que la recalcitrante oposición a la economía política surge del hecho de que el lenguaje y los sentimientos morales de la gran mayoría (los “levantamientos” indígenas operarían como la mera punta de este iceberg ético), están contruidos sobre otros supuestos y premisas, muy distintas a las de la EP.

El “razonable” discurso técnico sencillamente se articula en unas categorías que son “sin sentido” para los más, mientras que lenguaje del precio “justo” y de la reciprocidad social humana, que articula la CONAIE, en cambio, se liga mucho más seria y estrechamente con el sentido común de una población a la que se descuidó de reeducar en las categorías y en los paradigmas de la cosmovisión económico-política. De esta manera, puede surgir la sospecha que la CONAIE habla un idioma que conocemos muy bien y que compartimos con mucha mayor destreza que el de los economistas. Paradojalmente, la economía política es un lenguaje tan minoritario (o más) que el quichua, que pocos conocen y utilizan. Pero, si es así, los verdaderos quichua-hablantes (en el sentido de hablantes de un lenguaje incomprensible para la mayoría), no son los quichuas, sino los modernos modernizadores, mientras que los quichua hablantes de las organizaciones indígenas hablan el lenguaje que todos hablamos.

En las páginas anteriores, se ha esbozado una teoría sobre la naturaleza de la lucha que hace de la CONAIE una expresión universalista y amplia de una necesidad que trasciende con mucho a sus bases sociales específicas. Se sostiene que la raíz de su relativo éxito en arrinconar al poder político y económico, reside en que más allá de su apariencia de movimiento de reivindicación étnica, defiende y sostiene (y se sostiene) en una cosmovisión que es compartida mucha más allá de las co

comunidades autóctonas. En este sentido, las organizaciones indígenas son voces de elementos profundamente arraigados también en el *habitus* blanco-mestizo mayoritario. Tal vez los indígenas no se hallan tan impedidos de expresarlo y darle forma consistente, porque ellos, al contrario de la cultura mestiza, no están compelidos a disfrazar(se) el comunitarismo económico moral profundo, por la necesidad del "blanqueamiento" europeizante envidioso, que atormenta al mestizaje desde ya épocas coloniales. La economía moral entre los pueblos indios, puede existir y salir a la luz sin disimulo, y hacerse bandera de la autoctonía agitada como símbolo de identidad. Los blanco-mestizos en cambio deben, de continuo, pagar peaje a la necesidad ancestral de representarse como occidentales de raíz europea, y por ello no pueden pronunciar el comunitarismo colonial y tomista, que se presenta como un algo reprimido que, sin embargo, sale a la luz como embarazosa, incómoda y culpable tolerancia frente a los "levantamientos" organizados por los indígenas. Tal vez, las luchas de la CONAIE, son en buena parte, las que el mestizo urbano podría desarrollar, si tan solo pudiese recono-

cerse, sin vergüenza cultural, frente al espejo de la economía moral (que de hecho, a menudo practica).

Pero, a la luz de este análisis, el movimiento indígena pierde su perfil de movimiento o grupo de interés específico, como un enderezador de entuertos y agravios inferidos a un pueblo particular, para convertirse en el portavoz de una resistencia mucho más amplia, potencialmente mayoritaria y profundamente arraigada en el *ethos* realmente existente de las comunidades que conforman el Ecuador. En este caso, habríamos señalado en qué medida no es del todo absurdo ni fantástico ver al movimiento indígena como portador de un proyecto de resistencia, virtualmente hegemónico, y de base mayoritaria. Se trata, entonces, no de un proyecto de defensa de la identidad étnica, sino de una resistencia desde una lógica o racionalidad trans-étnica de acción colectiva. Se trata de una acción organizada en defensa de una forma de moralidad y no de un interés corporativo racial. Cuando la CONAIE se levanta contra las alzas o contra la abolición del sucre, podríamos repetirnos a nosotros mismos: "de te fabula narratur".