

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

LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS: IGUALDAD Y DIFERENCIA

La afirmación de los conquistados

Jorge León Trujillo

1. LA ORGANIZACION ES UNA FORMA ASOCIATIVA CON FINES COMUNES PARA SUS MIEMBROS

Su incidencia y su acción en el convivir colectivo, en varios aspectos, revela las características de una sociedad y en particular de su sistema político. Este, en el caso del Ecuador, hereda una tradición estamental por la cual el acceso a bienes y servicios, o más precisamente a los beneficios o a los privilegios que en un momento dado ofrece una sociedad, se los obtiene, no únicamente por la condición de clase (hacendado, comerciante, etc., con sus propios recursos), sino también, inclusive y frecuentemente, en el caso anterior, porque el grupo al cual uno pertenece tiene un acceso a las influencias que disponen las autoridades o los representantes de la autoridad, en suma el Estado. Estos grupos crean su propio modo de

Jorge León es investigador de la FLACSO.

vida, en particular por modos de consumo, niveles de educación, etc.; y buscan tener ventajas legalizadas; el mejor ejemplo, hoy en día, es el de los militares.

Un estamento por consiguiente, es un sector social que logra reconocimiento, inclusive se constituye como sector social gracias al reconocimiento que le hace el Estado y obtiene de este modo ventajas, protección, etc. Estos estamentos, desde luego, reflejan condiciones de clase y en nuestro caso también étnicas, ya que la sociedad y el poder en Ecuador han sido indisociablemente construidas con las relaciones étnicas. Habría sido, por ejemplo, inconcebible que un indígena común, en la Colonia, a menos que ya esté íntegramente asimilado y con un fenotipo muy mestizado, lograra insertarse en algún círculo de poder y de influencia.

Las organizaciones, en sus diversas formas, antiguas y modernas, como las cofradías, las hermandades, los gremios o los sindicatos, las asociaciones, los colegios de profesionales, finalmente las cámaras o aun en parte los partidos, han servido precisamente para que un grupo dado lograra acceso a influencias, a recursos, a la protección o a la disputa del poder. En gran medida, las organizaciones modernas son herederas o son una continuidad redefinida, modernizada, de ese sistema estamental que dio lugar a una sociedad corporativizada en el periodo colonial. El individuo, por el mismo, salvo contadas excepciones de gente de poder, no contaba, o pesaba poco para acceder a las bondades y ventajas predominantes en un momento dado de una sociedad. En continuidad con este pasado se lograba algo, más bien en cuanto miembros de una corporación o, mejor dicho, es la corporación la que lograba para el individuo ventajas o protecciones individuales (un empleo, una mejora financiera) y colectivas (acceso a servicios públicos, un camino, o como ahora a un plan de vivienda, de salud etc.). A la postre, hasta los 60, la sociedad ecuatoriana puede ser vista como predominantemente corporativa; los grupos que lograban ventajas las protegían en una corpora-

ción y ésta servía a la vez de medio de presión al poder, para acceder a otras ventajas, materiales o no. De este fenómeno hemos heredado, por ejemplo, los actuales "comisariatos". En ellos, aún para comprar un producto normalmente existente en el mercado, sus miembros acceden a un mejor precio o con ventajas crediticias. La corporación, así, da a sus miembros ventajas de todo género, en relación a la mayoría de la población.

Como paralelamente el trabajo ha sido étnicamente diferenciado (y a partir de él también las clases y la sociedad), pues ha habido trabajos para "indios" y trabajos para "no indios", estas corporaciones resultan ser también maneras de diferenciarse étnicamente. Pensemos, por ejemplo, en lo que han hecho los empleados de las superintendencias (de bancos, de compañías), o los empleados del Banco Central, o los militares. Gracias a su peso frente al Estado (son precisamente estamentos), han conquistado ventajas que las leyes no otorgan a los demás empleados o trabajadores. Desde hace más de 60 años tienen comisariatos propios, con productos no únicamente más baratos, sino en muchos casos liberados de impuestos y que no existen en otros sitios, con ventajas crediticias, y con una variedad de productos a los cuales pocos pueden acceder en la sociedad. Con ellos, por ejemplo, van creando diferencias frente a los demás. Paralelamente, ellos han podido tener también transporte propio para ir al lugar de trabajo. Ahora, pueden inclusive acceder a un vehículo más barato que en el mercado o inexistente en él. Esta ventaja material les permiten, paralelamente, distanciarse de las mayorías que recurren al servicio público. Algo similar acontece en lo referente a la vivienda. Las ventajas suplementarias (clubes, casa en la playa, liberación de impuestos, viajes...) de estos empleados son múltiples, pero los ejemplos son suficientes para indicar cómo esta condición de estamento y ulteriormente de corporación, les ha otorgado ventajas y maneras de distanciarse o de diferenciarse de los demás, lo que es propio de toda

etnia. Y este fenómeno es tanto más claro cuanto que, por lo general, han llegado a estos puestos de Estado, o en otros casos han accedido a ventajas que pasan por las decisiones estatales (contratos, lotizaciones, definición ventajosa de la ruta de un camino, etc.), por ser del mismo grupo social, o aun por ser parte de un mismo grupo humano más amplio, relacionado por un mismo círculo de amistad, de frecuentación o de parentesco. No es nada sorprendente, aún hoy día, encontrar que numerosos puestos de estas entidades están en manos de parientes próximos o lejanos, en el caso de parentesco dado por la sangre (o el matrimonio) sino por diferentes medios de crear otros parentescos (compadrazgos, grupos de pertenencia...). Estos grupos, igualmente convertidos en miembros de una corporación, han logrado legitimar y hacer reconocer sus ventajas.

Con el tiempo, una vez la pauta creada, cada grupo social o sector de trabajo, sin ser necesariamente un estamento, ha guardado esta pauta de comportamiento ante el poder y busca igualmente comportarse del mismo modo. Así lo hacen, por ejemplo, los trabajadores actuales de bancos privados y de empresas estatales. Con este género de organización impiden que otros lleguen a competir en su puesto de trabajo, éste está protegido inclusive por ley, y quiere mayores ventajas para el grupo. Pensemos por ejemplo, lo que han logrado en estos días los periodistas al hacer que los impuestos, es decir una contribución de todos y de cada uno, les permita a ellos disponer de una casa social, de un club, algo que las clases dominantes pueden tener con sus recursos, aunque no pocos de estos casos han sido logrados también por medio del Estado. Gracias a esta clase de organizaciones, amplios sectores sociales y ya no solo muy limitadas élites, dispondrían de un modo de acceder a ciertas ventajas que usufructuaban las clases propietarias; buscarían a igualarse a ellas en ciertos aspectos del nivel de consumo o de vida y, paralelamente, obtendrían un medio de diferenciarse y distanciarse de los sectores populares,

generalmente asimilados a la condición de indígena: es pues una condición étnica.

Desde luego, es una práctica generalizada en esta sociedad el buscar diferenciarse y distanciarse de la condición y de la situación indígena, es decir de esa condición por la cual adscriptivamente una persona estaba obligada al trabajo sin acceso a los derechos. Todo recurso es utilizado para ello, el vestir, la música que se oye, el lugar de residencia, los acentos y el vocabulario, las amistades, etc. y va de sí los entes de pertenencia como las organizaciones de todo género. La cuestión étnica atraviesa la vida entera de los ecuatorianos, colectiva e individualmente, antes y ahora. Sobresale, más precisamente que el conjunto de la sociedad ecuatoriana, el que todos sus sectores y clases sociales tienen un funcionamiento étnico; el aspecto clase y etnia tienen estrecha relación.

En condiciones estructurales de desigualdades sociales contrastadas y étnicamente marcadas, como las que han caracterizado a la sociedad ecuatoriana, las posibilidades de movilidad social son reducidas y escasas. El Estado se convierte precisamente entonces en una de esas posibilidades, particularmente privilegiadas. El aparato del Estado se legitima entre otros por esta función social de absorber individuos en búsqueda de movilidad social. Con el acceso de miembros de diferentes sectores sociales, cada cual utiliza sus "contactos" para acceder a las ventajas de la autoridad, de los recursos, de los servicios o de las decisiones de funcionamiento corriente del Estado (trámites), no precisamente por azar entrabadas constantemente. Al límite este sistema nos lleva a que cada sector busque apropiarse de las normas y recursos en beneficio propio o de los suyos. Los ejemplos son múltiples en las dependencias estatales, pero el caso extremo es el de los militares y policías que no solo en momentos de crisis y de anomia, como puede acontecer en otras sociedades, sino de manera permanente, tienden a institucionalizar en su funcionamiento corriente la apropiación

ción individual de prerrogativas del Estado: un militar por ejemplo, considera que no puede ser llevado por un policía en un accidente; ni siquiera considera que debe indicar documentos de chofer si mostró su identidad de militar, pero no se trata de un comportamiento ni asilado ni particular, sino que así lo considera y lo respeta su institución, al igual que lo hace el policía y acaso el público; un policía igualmente considera propio a su condición, por ejemplo, exigir que otros cambien su comportamiento en su ventaja, lo que nada tiene que ver con exigencias de respeto a las normas de civilidad.

En resumen, la organización y más precisamente las corporaciones, en el sistema político con tendencias estamentales, de este modo han sido un instrumento de reproducción de las condiciones de clase y de etnia, pero han sido igualmente un instrumento de su redefinición al permitir un mayor acceso a las ventajas y derechos sociales para nuevas "mayorías". Una "mayoría", en este sentido, rebasa su constitución demográfica, es desde luego una constitución social, dada por la capacidad que adquiere un sector social de presionar y de acceder a ventajas disponibles para otros.

En el pasado, esta tendencia de la sociedad ecuatoriana a un sistema estamental y corporativista fue predominante, y asignaba el puesto que cada uno tenía en el trabajo y frente al poder. Todos, o casi todos, en la Colonia pertenecían a una de estas organizaciones, en particular gracias a los gremios y a la Iglesia Católica, en cada caso con sus reglamentos que garantizaban la jerarquía de cada individuo, como acontecía, por ejemplo, entre aprendices y maestros artesanos. Si uno no estaba asociado por su trabajo (platero, herrero, sastre...) lo estaba por su sexo o por su edad (hijas de María, hijos de San José, etc.) en alguna cofradía o hermandad devota. A su vez, por los sutiles y complejos mecanismos que garantizan la continuidad de las clases, estos grupos integraban gente de una misma condición social, por lo demás definidas por la parroquia a la que uno pertenecía. Estos

gremios y asociaciones eran algo más que lo enunciado en sus objetivos formales, ellos organizaban influencias, demandas y presiones sociales o políticas. De modo que con los cambios vividos por la sociedad ecuatoriana, en leyes y reglamentos que buscan mayor igualdad, las organizaciones modernas como los sindicatos, en gran medida, a pesar suyo, han heredado este pasado corporativo. Constatemos por ejemplo, cómo numerosos sindicatos buscan igualmente las ventajas de un comisariato y, con la llegada de la renta petrolera, todos han querido también transporte propio, clubes de recreaciones para incluir a la familia o a los allegados, casa en la playa, vivienda, etc.

Al respecto podemos ver, sin embargo, un cambio profundo en la sociedad, es decir frente a estos mecanismos de acceso a los recursos y ventajas que una sociedad va adquiriendo. Los estamentos y las corporaciones, en efecto, definían en gran medida ese medio en la Colonia. Con el decurrir del tiempo, los sectores medios o las clases medias, gracias a las nuevas organizaciones, entre otros instrumentos, desde los años 20 o 30 logran disputar a las clases poseedoras ciertas ventajas materiales, es decir acceden a algún nivel de ciudadanía. Los sectores populares eran en cambio los desprotegidos, ya que las leyes, por igualitarias que fueren, en este sistema político no logran efectivizarse. Los organismos gremiales desde el inicio del siglo y los sindicatos desde los 40, en particular, entraron en una disputa para acceder igualmente a estas ventajas para los suyos. Y desde luego que mucho lo han logrado, en particular con la contratación colectiva. A su vez, como lo insinuamos, varios sindicatos herederos de este pasado corporativo, han continuado con este modo de proteger la posible competencia de los demás y de acceder a similares ventajas que los estamentos corporativizados (comisariatos, transporte propio, casa social, guarderías, escuelas, clubes...), marcando así también diferencias sociales frente al resto de trabajadores sin capacidad de presión, o frente a la masa de

desempleados o de subempleados. El sindicato, así como la universidad, ha podido cumplir una función prioritaria, en ciertos casos, de ser medio de movilidad social. El sindicato mismo ha sido en primer lugar un medio para exigir reconocimiento social para el trabajo manual, hasta hace poco considerado propio del indígena, y a partir de este proceso se ha buscado que el asalariado, el trabajador pagado, sea considerado diferente del indígena. El nuevo estatus del trabajador resulta ser así una nueva condición étnica, generalmente asimilada a la del mestizo. El trabajador urbano, desempleado o subempleado, se irá asimilando a este sector.

2. LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS

En realidad, los excluidos de este proceso de reconocimiento social y de acceso a pequeñas ventajas sociales han sido los campesinos, y en particular los indígenas, que hasta hace un pasado reciente eran la mayoría en la Sierra y en la Costa. Más aún, es un proceso que se ha hecho contra los indígenas, pues los reducidos grupos demográficos que han accedido a estos privilegios lo han hecho manteniendo de facto la condición de adscripción de los indígenas al trabajo, y sin que éstos puedan acceder a aquellos; de lo contrario habría implicado una disputa de los recursos y la anulación de la gran transferencia de valor del campo a la ciudad la que, aún hoy, permite la disponibilidad de alimentos baratos para la ciudad. Fue el indígena el principal trabajador de este país y fue el que más se privó de sus ventajas.

La posibilidad de organizarse para los indígenas llegó bien tarde en la historia. Es en realidad un hecho contemporáneo. Las organizaciones indígenas enfrentan este pasado corporativo estamental de la sociedad ecuatoriana ya que todos los sectores sociales así funcionan, pero aquellas han actuado en sentido diferente. Representan más bien una respuesta a este sistema, puesto que la exclusión alejaba a los indígenas de toda posibilidad de

acceso a esa relativa igualdad (ciudadanía) que cíclicamente construyen las sociedades contemporáneas. Ellas utilizan la organización como un medio de presión para cortar la exclusión y acceder a los servicios y derechos que ya tienen los demás (ciudadanía), y ratifican paralelamente las distancias étnicas. Pero estas organizaciones indígenas también innovan, ya que se construyen con las condiciones de las poblaciones indígenas que inciden directamente en las características que toman las organizaciones, tanto en su funcionamiento como en sus objetivos, en un contexto de conflicto étnico. Las organizaciones prioritaria o exclusivamente campesinas, no necesariamente tienen relación con este hecho, aunque hayan podido significar, para cierta población indígena, un primer acceso a este modo moderno de reagruparse. La FEI (Federación Ecuatoriana de Indios) que es aún el sector campesino de la central sindical CTE (Confederación de Trabajadores Ecuatorianos), cuando nace, en 1944, lo hace precisamente bajo una concepción exclusivamente de clase, excluyendo una problemática étnica. Así lo imponía la filiación a la Internacional Comunista de la época, a la que se liga la nueva central. Por definición un campesino era indígena o socialmente un asimilado indígena, de ahí el nombre que tomó esa nueva organización campesina (FEI). No era sin embargo la condición étnica la que convocaba a reagruparse en esta organización sindical.

En rigor, la situación es mucho más complicada, pues estaríamos ante el hecho que una organización está socialmente definida por miembros que se encuentran en una misma condición, en ese caso campesinos, pero que no reconoce plenamente su condición social – en el ejemplo su dimensión de indígenas– y tiene un discurso precisamente construido con esta negación, que busca inclusive transformar las condiciones que alimentaban la condición étnica. Para la CTE, en efecto, el indígena tenía que dejar de ser tal y acceder a la "cultura", asimilarse simplemente a un trabajador de preferencia asalariado,

no era un sujeto social con derecho a su propia cultura y a diferencias frente a las normas que a la época imponía una minoría de la población: se trataba de una nueva faceta asimiladora.

El hecho de que no sea sino muy recientemente que el indígena haya accedido a una organización propia, es desde luego muy revelador de la exclusión hacia aquél de los mecanismos de participación política, indicador igualmente de una sociedad que dependía del indígena, pero que esquizofrénicamente se construyó negando su existencia.

Esas sutiles y complejas dinámicas que crean los conflictos étnicos, han camuflado en diversos actos y asociaciones estas pertenencias étnicas. De modo sutil, por ejemplo, en el periodo contemporáneo, en las cooperativas y en los sindicatos creados en zonas rurales, o en el pasado colonial, en las cofradías o fiestas religiosas anuales, los indígenas se reagrupaban y de facto estaban manifestando sus diferencias frente a los "demás"; indicaban una dimensión étnica y confirmaban su identidad. Santos, imágenes piadosas y fiestas servían para construir los intersticios de la dominación: "mi virgen no es su virgen; mi fiesta no es la suya". Si bien esta división resultaba útil para el poder, lo era también para el conquistado, que alimentaba la cohesión de su identidad. Un "pacto de exclusión" en el cual todo podía servir para afirmarse frente al otro. Así, el conflicto étnico transforma todo en un medio de defensa, de protección o de afirmación una vez apropiado por los dominados, ya se trate de procesos complejos o de particularidades circunstanciales y externas. El poncho es un ejemplo de esos aspectos externos transformados, de capa valenciana impuesta para identificar al indígena de definidas reducciones, se ha convertido en lo propio del indígena, ahora valorizado como tal por ellos.

Pero la creación de organizaciones indígenas, es decir aquellas socialmente compuestas de indígenas y que por sus objetivos apelan a la cuestión étnica, emergen en

realidad desde los 60-70, siendo un hecho muy reciente. Según las regiones y los momentos pueden variar el contexto, las causas y los objetivos, y permitir una mayor comprensión de las organizaciones indígenas, pero es el conflicto étnico el que explica la emergencia de las mismas.

En contraste con lo indicado para el pasado, estas organizaciones modernas, en cambio, han pasado de una afirmación de igualdad, en un primer momento, a otorgar luego a la diferencia un peso decisivo, asumida claramente en discursos y ya no solo en los hechos. Todo este recorrido puede ser visto como un proceso de afirmación social y de constitución de un sujeto político. A diferencia con las organizaciones populares anteriores, las indígenas explícitamente buscan convertirse en contrapartes políticas de los entes de poder predominantes.

2.2. El conflicto étnico

El conflicto étnico implica una condición colectiva y otra individual, las dos en una misma relación de dominación. Ésta se suscita con la llegada de vencedores que privan a los diferentes pueblos aquí existentes de sus leyes y autoridades, imponen las suyas y el sentido de otra historia. Al nivel individual crean el indio, un término genérico que se refiere a personas de pueblos diferentes y que desde entonces tendrá la obligación del trabajo y la exclusión de las ventajas que van obteniendo los triunfadores. Es contra estos últimos procesos, que pueden ser llamados discriminatorios, que nacen las organizaciones indígenas y que la sociedad entera ha hecho pasos significativos hasta llegar a formular la condición de "ciudadanos" para todos. Pero la condición colectiva de dominación no ha conocido la misma suerte: es un saldo pendiente que alimenta nuevas propuestas y utopías en el mundo indígena contemporáneo. La asimilación habría podido terminar con el problema, pero el modo en que se han alimentado los privilegios en la

sociedad, y la vitalidad económica, social y cultural de los pueblos indígenas, en particular en las comunidades y en el aislamiento de la misma hacienda, han alimentado la diferencia y el conflicto étnicos. El hecho es que estos pueblos siguen identificándose como tales, y ahora con la organización formulan propuestas para encontrar soluciones a este contencioso étnico.

2.3. Organizaciones y contexto de formación

Las organizaciones indígenas nacen en un contexto de grandes transformaciones estructurales de la sociedad ecuatoriana. El fin de la hacienda en los 60 y sus relaciones serviles con la población indígena, se acompañó de una redefinición de las clases en su conjunto en la sociedad, en paralelo a la pérdida de peso social de los terratenientes. Los cambios estatales, en particular la mayor capacidad de intervención y presencia del gobierno central, son concomitantes con las transformaciones del poder local. Aquí se forma cierto vacío que será, en parte, copado por la organización indígena y por los nuevos entes estatales.

En lo inmediato, para la población indígena en su conjunto, estos cambios implican una mayor integración al mercado y una monetarización substancial de sus procesos de reproducción, a detrimento de la autosubsistencia, una creciente migración e inserción en la vida urbana. El Estado, mucho más integrador que en el pasado, refuerza los mecanismos de control, como el servicio militar, o de intervención, con sus políticas de modernización agraria, empezando por la reforma agraria, aspectos todos que en gran medida recaen prioritariamente en la población indígena. La radio, y más tarde otros medios de comunicación, entran en chozas y en casas indígenas, el libro se hace más presente en ellas junto a la escritura y a las nuevas ideas que todo este proceso contrae. En suma, la vida que fue propia del indígena pierde sus componentes y sus cohesiones. La amenaza a sus cohe-

siones sociales anteriores es un riesgo abierto para su sobrevivencia como grupos sociales y como colectividades. Es precisamente un mundo de cambios en todos los niveles.

Por ello, el problema que enfrenta el indígena en lo inmediato, es el de ser en parte el actor directo de estos cambios, con su adquisición de derechos y de poder enfrentar estos cambios con ventaja. El problema principal ha sido a la vez acceder al recurso estratégico de su sobrevivencia, la tierra, pero también lentamente insertarse en los nuevos medios de sobrevivencia que pasan en particular por el salario y el mercado. Pero por encima de ello, su problema crucial ha sido entrar en el mundo de los "otros", los *mishus*, que ahora se presenta tan cercano, y con quien se intensifican las relaciones.

Las presiones para el cambio social, en efecto, no habían tenido en un pasado reciente tanta dimensión, al punto de significar una amenaza a la sobrevivencia colectiva de los pueblos indígenas. Se ponía en tela de juicio sus modos de vida y de sobrevivencia, su cohesión cultural y sus tradiciones. La amenaza de aculturación incitó a la defensa y protección, lo que recayó en las organizaciones. Estas enfrentaban, en consecuencia, múltiples desafíos históricos.

Se presenta entonces una necesidad de definirse frente al cambio social en curso, de rehacer una identidad no solo frente a la nueva condición, sino también frente a los "otros", los no indígenas. Ello implica una reconstrucción de ese otro: de la imagen del otro y de sí mismo frente a ese otro. Demanda de identidad que pasa por la redefinición del conjunto de sus referentes. El cambio implica una comprensión de este mundo y un consecuente choque para su propia concepción del otro y de sí mismo. Hay, diríamos, una demanda de identidad. Se construye una nueva identidad, si entendemos con ello las razones o ideas o visiones de cómo nos vemos y nos situamos, al igual que de cómo concebimos a los otros y su mundo. La pertenencia a un grupo, a un sector, a un

pueblo, está presente en este proceso, pero no resulta tanto de un acto volitivo, sino fundamentalmente de cómo nos situamos en este intrincado mundo de intereses y relaciones.

Diversos agentes externos han jugado un rol importante en este proceso, sobresalen las iglesias, los antropólogos, los historiadores, algunas agencias de promoción y ayuda en el sector rural. Pero desde el interior del mundo indígena, las organizaciones indígenas, por haber captado el conjunto de la nueva élite indígena, han tenido un rol decisivo en este proceso de construir una comprensión de la nueva realidad y de elaborar nuevas razones, concepciones o ideas para enfrentar el cambio que imponía el mundo del capital. Pero la existencia misma de estas organizaciones significó, en primer lugar, un medio de defensa colectiva ante las amenazas de dejar de ser o de existir. Las organizaciones indígenas, identificadas como tales por sus miembros y objetivos étnicos, se han formado en respuesta a los mencionados problemas que enfrentaba la población indígena, y a los procesos que alimentaban y redefinían el conflicto étnico.

Dos procesos se realizan en la Sierra, mientras en la Amazonía la problemática difiere, aunque luego sus organizaciones converjan. La formación de organizaciones de primer grado es generalizada, y responde a los problemas inmediatos ya señalados. Las organizaciones de segundo y de tercer grado emergen y se consolidan a medida que se forma un personal indígena que asume la cuestión étnica, se afirma y gana espacio. Es en todo caso un catalizador externo y un contexto permisivo en relación al pasado lo que permite su formación. El contexto del fin de la hacienda, que implica la pérdida de control de los agentes de dominación anterior y la llegada de agentes externos, nuevos o redefinidos, las iglesias, las ONGs, los sindicatos, los partidos y en particular el Estado (incluido en él la Misión Andina), facilitan una demanda de organización. En un primer término, los agentes externos hacen de la organización un prerrequisi-

sito implícito o explícito a sus servicios. Por ello, hay un auge de organizaciones al momento de las acciones de Misión Andina y del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización). Se puede ver que estos procesos, realizados en un contexto de menor control en la dominación y de apoyos externos, con intereses hasta contrapuestos entre ellos frente al futuro, configuran en cambio frente al pasado una alianza tácita entre indígenas- campesinos y el Estado-ONGs. También ellos catalizan largos procesos de cuestionamiento y de crisis de la reproducción hacendal, que se concretaban en esa lucha sorda, tenaz y permanente del asedio campesino y de la exigencia de modernidad capitalista a la que incitaba el mercado. Sin embargo, formularía la hipótesis de que existe desde entonces un auge étnico con la pérdida de los mecanismos de control anteriores, y que es lo que también lleva a la formulación de propuestas y de acciones asociativas en la población indígena. Y esto más importante porque esta población ya tiene un referente inmediato y práctico de asociación, que es la "comuna". Esta es su defensa y un ideal, su modo de alimentar la sobrevivencia, su espacio, resguardo y garantía; el mundo del "nosotros" que excluye la amenaza que siempre representaron los "otros", los no indígenas. La comuna es a la vez una red de intercambio de bienes y servicios, de relaciones de parentescos con diversas solidaridades, un ente político. Economía, sociedad y poder finalmente confluyen en esta forma nueva de organización. Pero también forma un espacio, un territorio indígena cuya característica principal no es la física sino la social, ya que ahí se desarrolla una vida diferente a la predominante en el resto de espacios sociales, y que bien puede llamarse una territorialidad. Ahí, por ejemplo, se resuelven los litigios y problemas corrientes en el convivir social, siguiendo diversas normas de un derecho de costumbres y no aquel formalmente imperante, que se vuelve de facto un recurso de segunda o tercera instancia. Esto revela que las poblaciones indígenas viven en

sus comunidades una vitalidad socio-política que es su diferencia: se trata de cierto modo de un mini gobierno.

La "comuna" era ese conjunto de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas (o de poder), y también esa forma asociativa jurídica, formal, reconocida por el Estado desde la Ley de Comunas (1938). En vísperas de la reforma agraria existían ya más de 1.000 comunas, la mayoría de las cuales se formaron a finales de los 30. Este doble referente, social y jurídico, sirve en la formación de cooperativas, precooperativas y asociaciones creadas en los 60 y luego en los 70, con fines prácticos e inmediatos para el acceso a la tierra o a los servicios, pero que paralelamente permitían reagruparse a la población indígena. A pesar de la permanencia de las comunas a partir de las aglomeraciones creadas en la Colonia, reducciones (virrey Toledo), no toda la población indígena vivía en ella. Y las haciendas aumentaron de facto una división entre esas poblaciones, comenzando por la existencia de gente de hacienda y gente de comuna. La pérdida de control aludida es entonces un momento de encuentro, de libertad de circulación y de ganancia de espacio. Fenómeno que se acelera ulteriormente con el acicate de una amenaza de aculturación y de desaparición colectivas, proveniente de los diversos procesos de cambio, los cuales incitaban a diversos mecanismos de reagrupamiento defensivo y de afirmación.

En suma, para la población indígena la organización fue desde un inicio una manera de asociarse y de ganar espacio. Ello lo logra en ese contexto en que perdieron peso los agentes de dominación anterior, y encontraba nuevos apoyos a uno o a otro proceso que transformaban su situación de exclusión.

No es sorprendente entonces que ulteriormente los sindicatos, cooperativas, asociaciones, se integren a las comunas existentes o formen otras comunas. Desde un inicio se estableció así una relación entre organización y comunidad, que luego se consolida a partir del momento

en que las organizaciones de segundo y tercer grado responden a las necesidades definidas por esas comunidades, como apoyo o como tramitadoras. Es acaso esta la mayor diferencia entre estas organizaciones indígenas y las demás organizaciones existentes en la sociedad. Las organizaciones indígenas tienen un fundamento o una estrecha relación comunal, que convierte a las organizaciones de segundo y tercer grado en sus portavoces, e inclusive en sus representantes. Estas adquieren así su dimensión de representantes de colectividades o de pueblos.

Este lazo aparece de modo directo en la Amazonía, desde un inicio, en particular en la Federación Shuar. Todo ello a pesar del hecho de que el conjunto de las primeras organizaciones indígenas nacen, de una u de otra manera, bajo el alero de la Iglesia Católica, aunque de modo generalizado todas vivirán luego un proceso de secularización en el sentido de definir ellas mismas (y no el clero o en relación a los intereses de la Iglesia), sus propuestas y acciones. En ciertos casos este es un fenómeno reciente, que se consolida con la producción de discursos étnicos, formación de personal y de proyectos propios, además del financiamiento al exterior de la Iglesia. El caso de los shuar y de ECUARUNARI son en ello reveladores.

3. LA FEDERACION SHUAR

La primera organización indígena de la que se tiene historia es la de los pueblos shuar en la Amazonía. Se forma en 1961 bajo la iniciativa de los salesianos, los misioneros del lugar, con la asociación local de "Centros Jíbaros", que luego se vuelve la Asociación Shuar, y una vez su rápida extensión, la Federación de Centros Shuar (1964). Esta organización agrupa a 263 centros (el equivalente de la comuna en la Sierra). Los sacerdotes han sido en la zona uno de los principales agentes de modernización: la creación de esta federación resultaba ser un

vehículo para ella y permitía, a la vez, enfrentar de modo conjunto los problemas comunes. La amenaza mayor provenía de la colonización, lo cual incita a la emergencia de los primeros centros en las zonas de colonización. En un inicio se promueve la obtención de títulos individuales de la tierra, para garantizar el control shuar de su territorio, y así frenar su desmembramiento físico, cultural y colectivo. Pero ante la fragilidad de este sistema se exige y se obtiene, entre amenazas y presiones diversas, que el IERAC entregue la tierra en forma colectiva a los centros shuar. Ello se ha hecho para numerosos centros. La característica principal de esa, como de otras actividades, tiene una doble inspiración en el caso de los shuar: una, la de pragmatismo, y otra la de búsqueda de autonomía. La primera puede realizarse gracias a la capacidad de control por parte de la población shuar sobre lo que viven y porque ha logrado un nuevo enlace entre la nueva forma de asociación, la federación, y la emergencia de las nuevas autoridades, que por facilidad de comprensión les llamaríamos comunales. Los procesos de cambio han conllevado la redefinición de las instancias y agentes de poder de grupos de parentesco. Existe así una simbiosis entre organización y autoridad local. En segundo término, la búsqueda de afirmación étnica toma vigor, en este caso con un proyecto no solo de autonomía sino de autosuficiencia. Se establece una correlación entre desaparición y pérdida de autosuficiencia. Posiblemente incidieron en ello las redefiniciones vividas en la Iglesia Católica frente a su rol de aculturadora, que se traduce en los cambios en los procesos de educación de la élite indígena captada anteriormente para que cumpliera una tarea de evangelización. Sin ese personal shuar, la federación no habría logrado ulteriormente un distanciamiento tanto de las normas salesianas como de los embates de los entes estatales (CREA, PREDESUR, FFAA, IERAC, Ministerio de Educación, etc.) y una radicalización de sus posiciones en una afirmación de la diferencia étnica, exigiendo el reconocimiento de la

cultura shuar por el Estado y por la sociedad ecuatoriana, con derecho a la diferencia en su trato. El objetivo sería "...la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista". En gran medida estos objetivos han sido logrados. Los shuar son un ejemplo no únicamente para los demás pueblos de la Amazonía, sino que su proyecto de educación ha sido un referente para otros que han emergido después. Para paliar las dificultades de la distancia y la carencia de medios, en particular los personales, se estableció un sistema de escuelas radiofónicas bilingües y biculturales. Ello implicaba una redefinición del proyecto escolar estatal, la afirmación y valoración de su idioma y la ejecución de un sistema bajo su control. El conjunto de sus actividades suplementarias se realizan en general bajo su control, para lo cual forman un personal especializado, comenzando por el encargado de realizar las mediciones para la entrega de tierras, para el funcionamiento de la radio o para pilotear las avionetas que han logrado obtener. Más claramente que en otras organizaciones étnicas, los shuar han establecido un claro juego de espacios con el mundo exterior. Ellos han negociado por igual con ONGs o con el Estado lo que consideran necesario para sus programas de salud, de educación, de comercialización, de ganadería o transporte aéreo, etc. Es decir, funcionalizan las relaciones exteriores a sus proyectos y programas. Hasta ahora los procesos de cambio vividos, incluido una agresiva implantación de la ganadería para definir los límites territoriales como lo hacían los colonos, e insertarse en el mercado competitivamente, no parecen haber amenazado mayormente su supervivencia colectiva. Es decir, ellos han asimilado o incorporado el cambio. La organización aparece precisamente como la garante de ello, ya que ha podido actuar como ente negociador con el exterior para ventaja colectiva, ha alimentado la pertenencia colectiva y la construcción de propuestas que este hecho conlleva. Es un caso de modernización con mantenimiento étnico en un contexto de gran-

des cambios estructurales e históricos, para una población de cazadores recolectores, que pasa rápidamente a una sedentarización, que incluye la salarización y relaciones con el capital monopólico, industrial e internacionalizado.

4. ECUARUNARI

ECUARUNARI es el fruto del auge organizacional que atraviesa toda la Sierra. Los delegados fundadores, en junio de 1972, venían precisamente de las organizaciones más diversas (cooperativas, precooperativas, comités parroquiales, asociaciones, cabildos comunales, etc.) y de las provincias de mayor población indígena (Chimborazo, Cotopaxi, Bolívar, Cañar, Pichincha, Imbabura). Los procesos de cambios socio económicos y de lucha política llevaron a la Iglesia Católica a redefinir algunas de sus prácticas en el medio rural; inicia entonces una reforma agraria en sus tierras y la formación de catequistas indígenas. Estos procesos inciden directamente en la formación de ECUARUNARI. Su nombre es revelador de todo un proyecto de afirmación étnica: el "despertar del hombre ecuatoriano", en el cual el término quichua "runa", adquiere esa doble dimensión de afirmación y de valoración. Indica el genérico "hombre-humano" y revierte el despectivo uso que el mundo mishu lo ha dado como sinónimo de indio. El sector predominante, el clerical, promueve una organización compuesta exclusivamente de indígenas y predomina en las propuestas una afirmación étnica, cultural, que busca una valoración del indígena y no tanto de sus aspectos de clase (predominantemente campesina). Esta posición parece reflejar estrechamente la situación de las organizaciones de primer grado que, en su mayoría, nacen enfrentando los problemas de discriminación (en el trato con los pueblerinos, sean autoridades locales o no, en la escuela, en las dependencias estatales, etc.). A diferencia de lo que aconteció con los shuar, no existen proyectos

económicos en la organización y los oponentes no son tipificados, como los colonos. Acá es toda una sociedad la que está diversamente polarizada étnicamente, en la que los indígenas pierden cada vez importancia. Tampoco se asume plenamente una posición étnica. Una facción del clero, a la época en plena mutación de posiciones, adquiere cierto radicalismo social adhiriendo al discurso de clase, y buscará convertir a la nueva organización en "central sindical" para hacer de ella su medio de presencia pública y lograr reconocimiento de las demás organizaciones populares y de izquierda. Los líderes indígenas, en cambio, que en buena parte desde un inicio buscaban un proceso de secularización, se apoyarán en este sector para distanciarse del clero y formar una organización completamente bajo su control y sin la presencia de los sacerdotes (que tenían estatutariamente la función de asesores, uno por provincia). Ello lo lograrán para su segundo congreso, en 1975, pero la identidad de la organización se resentirá. Este sector modernizante de izquierda cristiana logrará mayor presencia en la organización (gracias a las secciones de Pichincha, Esmeraldas y Azuay) y será paralelamente el que dispondrá de mayores medios de acción pública y recursos.

Constatemos de inmediato que la diferenciación social es claramente pronunciada aquí en la Sierra en relación a la Amazonía. Aparece ello en esta división "ideológica" en ECUARUNARI: las provincias favorables a un discurso de clases son las menos indígenas, más integradas a una condición de campesinos mestizos o en proceso de diferenciación social más pronunciados que en las otras regiones, donde predomina la comuna y una identidad indígena. El compromiso permanente en los dirigentes de esta organización, entre su condición de clase y el rechazo de esa minoría reacia a reconocer la problemática étnica, será en ECUARUNARI una fuente constante de tensiones e inclusive de limitaciones para una acción que ha sido particularmente ardua y desigual. Aparece como constante, en lo relativo a las relaciones dirigencia-

miembros, hasta que la organización logró una mayor adhesión de los suyos al definir más claramente su identidad étnica.

ECUARUNARI tampoco logrará desde entonces reagrupar integralmente en su seno al conjunto de los pueblos indígenas de la Sierra. De facto, una parte del campesinado indígena organizado, o que se organizará más tarde, estará bajo el control del clero o se identificará mucho más con sus propuestas "indigenistas" que con los discursos sindicales o de clase, en provincias tan importantes como Chimborazo, Cotopaxi y Tungurahua. Ellas seguirán una dinámica más próxima a la dinámica shuar, y en los hechos facilitarán una afirmación de amplios sectores indígenas. Por muchos años se ha establecido así una distancia entre estos sectores y ECUARUNARI, la federación "nacional" de las organizaciones indígenas de la Sierra. Lo cual no se revertirá sino recientemente, en particular con la formación de la CONAIE, la presencia del programa de educación bilingüe, la emergencia de un discurso étnico realizado por nuevos dirigentes, la respuesta de ECUARUNARI como "acompañadora" de problemas y demandas concretas de las comunidades, en fin, con la realización del llamado "levantamiento" indígena de 1990.

Estos hechos y en particular ese acontecimiento marcan momentos de reencuentro de la mayoría de las poblaciones indígenas, en particular de sus organizaciones en la Sierra, con esta organización "nacional", como fue el proyecto original. Señalemos cómo este hecho se produce cuando, precisamente, el sector dicho "de clase" se encuentra en descomposición, aunque paralelamente otros cortes aparecen, en particular relacionados a la formación del clientelismo político. La dificultad de reagrupar a todos los sectores indígenas de la Sierra, fuera de la complicación para la organización de lograr una identidad completa con sus situaciones y posiciones étnicas, proviene de la heterogeneidad de condiciones en las que ahora se encuentra la población indígena. Por lo

demás, ECUARUNARI ha debido enfrentar oponentes generalizados en la sociedad serrana y aún en el extranjero, por muchos años, lo que revela la persistencia de la exclusión y el rechazo generalizado a reconocer el problema étnico, aún hoy en día. En el contexto de corporativismo y estamentalismo que persiste en la sociedad ecuatoriana, con el corte de discriminación étnica, un problema de fondo viene a plantear esta organización a la sociedad, incluidos a los sectores populares: ¿si los indígenas acceden a lo mismo que "nosotros", "quienes somos, qué nos diferencia"? Tras el análisis de clase, aparecía el comportamiento de discriminación étnica, los hechos que marcan esta sociedad.

El sector dicho de clase, capitaneado por personas que pueden ser identificadas con la pequeña burguesía blanco-mestiza urbana, era el aceptado por los otros actores en la escena política, y disponía de los recursos y apoyos; el sector más indígena, aislado, era considerado "racista", en consecuencia condenable. ECUARUNARI, por consiguiente, una vez perdida su protección primera, tuvo que vivir el rechazo generalizado en las organizaciones políticas y sindicales de todas las tendencias. ¿Cuántas veces un dirigente indígena se ha visto desplazado en las representaciones públicas, se le ha privado la palabra o se le ha ignorado a conveniencia, como acontecía por ejemplo en los despachos públicos o gubernamentales, o en las reuniones del FUT o de las organizaciones de izquierda a las cuales por convicción o identidad popular se acercaban los dirigentes indígenas? Su persistencia no ha tenido razón sino cuando, por los hechos, han demostrado tener capacidad de convocatoria, o al momento de las elecciones en que se ha querido captar el voto indígena, generalmente sin reconocimiento a su problemas y sin nombrar candidatos indígenas, convirtiéndose entonces en objetos de codicia política. Es acaso en este enfrentamiento que ECUARUNARI ha consagrado muchas de sus acciones, pero es también en este espacio en donde a la larga logrará reconocimiento.

La presencia y acción en la capital de la República tienen un valor más que simbólico, es el núcleo del poder y es ahí, en la escena pública, donde ECUARUNARI ha logrado en primer lugar el derecho a la palabra y luego el reconocimiento de todos. Ello era inconcebible a finales de los 70, a un punto que pocos pensaban que ECUARUNARI no sobreviviría, mientras la mayoría consideraba, en los hechos, que un indígena sería siempre un indio, un excluido, aquel por quien otros hablan y deciden.

Su lucha ha sido entonces lograr un reconocimiento para sí, para sus representados indígenas, y construir una identidad que convoque a los diferentes sectores indígenas de la Sierra.

5. DESDE EL RECHAZO A LA EXCLUSION, HACIA LA IGUALDAD Y LA VALORACION DE LA DIFERENCIA: un camino étnico de afirmación

Todo ello tiene un largo camino y diversos tiempos que revelan pautas de los movimientos de identidad. Desde luego el paralelo con lo vivido por las mujeres es notorio.

Pero resumidos de modo secuencial se puede distinguir un primer momento en que predomina un rechazo a las manifestaciones de la exclusión, de la discriminación, y que se acompaña de una demanda de igualdad. "No tenemos escuelas, o en el pueblo tratan mal a nuestros hijos (los discriminan) como lo hacen con nosotros mismos en las dependencias públicas; queremos escuelas para nosotros, otras autoridades". En suma, "¿por qué ellos tienen sus escuelas y nosotros no?" Atisbo de igualdad que implica un primer paso en la construcción e interiorización de esta idea y su consiguiente exigencia. Los primeros militantes indígenas heredan, al menos en ciertas zonas, el trabajo realizado por sindicatos y cooperativas de alguna inspiración socialista, que fueron pioneros en destruir las normas que mantenían la exclusión. La exclusión había establecido claramente para todos las diferencias de la desigualdad como "yendo de

sí", normales y naturales; la idea de tener derecho ha sido romper la aceptación de estas diferencias.

Pero ya para los 60-70, se trataba de un movimiento colectivo al cual convergían diversos actores y procesos, en particular este conflictivo y febril contexto de ideas y propuestas post revolución cubana (1959). Sobresalía la tarea de Misión Andina para el conjunto del callejón interandino. La política de contención socio-política y de modernización, con la que la Misión Andina busca mejorar la condición del indígena, favoreció el proceso por el cual el indígena se convertía en un ser humano (socialmente hablando) con iguales atributos y derechos que los "demás". "Nunca pensamos que tendríamos un camino propio y que no tendríamos que pedir permiso al patrón y trabajar dos días a la semana en la hacienda para poder salir al carretero." Un mundo se desmoronaba. No es sino hace algo más de dos generaciones que en el Ecuador se puso un término relativo al servilismo.

La Iglesia Católica es otra de las principales actoras al respeto. Desde luego también lo serán las otras iglesias, con ideas inclusive contrapuestas, junto a los partidos de izquierda, sobre todo en los 60. Mientras estos veían en el indígena, reducido a la condición de campesino, un germen de transformación y de revolución a ganar, los otros — dicho simplíficadamente— buscaban contener el proceso. Así todos, junto a las políticas estatales, convergen finalmente para suscitar en el sector rural la necesidad de cambiar o incentivar el derecho a la igualdad. Insistimos que la conquista de la idea del derecho es ya un proceso de afirmación individual y colectiva, que pasa por la pérdida del miedo al orden anterior y se consolida cuando los hechos vienen a ratificar este derecho (por ejemplo con el agua, el camino, el convertirse en artesano, el insertarse ventajosamente en el mercado, el que haya entidades "no indias que nos ofrezcan servicios y se ocupen de nosotros," etc.).

En un segundo momento, los nuevos dirigentes indígenas cristallizan una demanda de diferencia: "Queremos

una escuela, pero nuestra, en quichua y con profesores indígenas".

El rol de una minoría activa de un inicio es antes que nada permitir una afirmación social de los suyos, lo cual pasa por una pérdida del miedo frente a su condición de dominación, ésta pierde legitimidad y permite que los indígenas adquieran la idea de derechos: tener derecho a algo que anteriormente la exclusión lo volvía prohibido, impensable para sí. Aquello que es considerado dado, hasta natural, se va convirtiendo en una situación, y como tal puede ser cambiada. De condición adscriptiva se pasa a una visión histórica, fabricada. En consecuencia, la organización aporta entonces nuevas razones para cambiar y busca en el pasado justificaciones tanto para condenar la situación de dominación como para construir una resistencia. Lo substancial en este periodo es que las razones oficiales de la vida y de la historia se cambian: se vive una reconstrucción de la historia. Se pasa de las cosas dadas, consideradas ciertas, absolutos, a las cosas construidas y por ende susceptibles de refacción.

Es este un paso decisivo para romper la exclusión con un proceso en el cual el excluido es uno de sus principales actores, a través del cual se va precisamente convirtiendo en un sujeto político. Se rompe parcialmente el marco interiorizado de la dominación, de cierto modo es como tratar de saltar las fortalezas de los "otros", del "alter" al "nosotros" comunitario, para lo cual en primer término este "nosotros" se refuerza a sí mismo, se convence de sus razones y de sus fuerzas. Se gana espacio en las demandas y se ratifica así mayor control en el cambio vivido. Igualdad y diferencia son los dos ámbitos de las reivindicaciones étnicas. Los individuos entonces adquieren mayor seguridad en sí mismos y en el proceso de cambio. Más aún, el cambio se legitima y a la postre puede ser una vía fácil de mayor integración al Estado y a la sociedad dominantes. No es un proceso simple, es en realidad una lucha y combate permanente. Un otavaleño

puede entonces estudiar en la universidad, con su poncho, trenza y alpargatas, cuando antes estudiar implicaba dejar de ser "indio", y en particular abandonar sus apariencias o manifestaciones superficiales. Para él, el proceso de entrar en los espacios del otro, "como uno es", significa en los hechos no solo afirmarse, sino conquistar lo que antes le era vedado. Numerosos indígenas se han debatido internamente en este momento para encontrarse, identificarse como indígenas. "¿Hasta dónde se podía ir en el cambio sin dejar de ser indígena?". "Aquel se casó con una extraña, ya no es más indígena", del mismo modo que "el otro que se cortó la trenza, para parecer mestizo", y "ese que se viste como ellos". El acto mismo de migrar a la ciudad suscitaba este dilema, era entonces ir al espacio de los otros y abandonar el propio. Los hechos, individual y colectivamente vividos, suscitaban de ese modo los dilemas que plantean los hechos étnicos y, sobre todo, el conflicto étnico, a las personas, a las colectividades, pero también al análisis.

En efecto, ser indígena no es una situación sino una condición, más precisamente es una relación social. Al indio, como a la mujer en una relación de género, no se los puede definir en sí. Una situación tiene definidos caracteres que pueden cambiar de un momento al otro y dejar de ser la situación primera. Una condición perdura a través de las diversas situaciones; se puede entonces llevar poncho o no, abandonar las alpargatas y ponerse a la moda, dejar de ser campesino, casarse con una persona no indígena, no compartir las relaciones de intercambio, hablar otro idioma que el materno, comer y cantar como los "otros", todo ello no elimina la condición de indígena. "Son indígenas disfrazados", como calificaba a las personas que han vivido estos cambios, un comunero del lago San Pablo. Acaso esos nuevos caracteres que pueden parecer un disfraz para el que no quiere parecer indígena, en el contexto de conflicto indígena aparecerán al contrario como particularmente reveladoras de la condición de la persona. A ese punto el conflicto vuelve sen-

sibles a la personas y sus expresiones externas. Aunque, al límite, esos "disfraces" que pueden volverse permanentes, pueden atenuar alguna forma de discriminación, no dejan de plantear al individuo su pertenencia y su pasado. Por ello, aquellos "que están de regreso", cuando el mestizarse les indicó que era un disfraz que no elimina el conflicto étnico, generalmente viven un proceso de afirmación, de valoración e inclusive de exacerbación del pasado y de los aspectos que han identificado al indígena. El recurso a esas expresiones externas con que se ha identificado al indígena puede entonces servir de afirmación y de valoración de sí, el poncho adquiere otro valor, las trenzas y el sombrero, la comida y la música, el idioma y las costumbres, las relaciones de complementaridad, la ayuda mutua, etc. Estos hechos conocidos por los antropólogos son vivencias colectivas, y un desafío para una organización que en gran medida evoluciona con ellas.

Lo que estos procesos indican es algo típico de los movimientos de identidad (como el movimiento de mujeres, movimientos étnicos o los dichos nacionales). Se trata de una constante ir o venir, que muchos pueden interpretar como confusión en los actores entre condición y situación. Corrientes teóricas se han formado al respecto, unas para ver al indígena como un ser con caracteres propios y diferentes de los otros. Lo definirían su cultura, su idioma, sus relaciones, estas se vuelven algo similar a atributos propios a una persona. Para otros, lo define su condición de dominado y de excluido. Pero esta condición que puede tener diversas expresiones y características, no puede definir claramente al indígena si no se explicita que ello implica una relación. Es la relación la que define al indígena. En el caso que nos ocupa, es un conflicto proveniente de la Conquista y de la exclusión, que entre pueblos diferentes crea y alimenta una diferencia mutua. Si, como acontece a menudo, los caracteres de esta diferencia son captados por el "otro", el "alter", éste será redefinido, pues el conflicto

étnico construye y reconstruye de modo permanente la alteridad, es decir define los caracteres del otro y por ende de sí mismo. Las "diferencias" entonces no son atributos, sino que se construyen, se inventan y se reconstruyen, se las guarda o se las cambia, cuentan en función de la relación en que se encuentran. El aspecto substancial en la dinámica étnica es el marcar diferencias y en caso de conflicto étnico, como aquí, ellas provienen de la relación de dominación. A la postre lo que está en juego es negar la existencia del otro, desconocerlo o aniquilarlo (por ejemplo con la asimilación). Se establece entonces una dinámica de defensa, de ratificación de sí y de permanente búsqueda por confirmar, reconstruir o redefinir las diferencias. Las organizaciones indígenas han jugado este rol con los procesos anteriores, dando la pauta de la afirmación, ganando el espacio del otro, valorizando el pasado y la cultura, otorgando "razones" que permitan comprender el cambio y orientarlo en una dinámica de mantener permanentemente las diferencias. Los caminos no han sido los mismos para todas las organizaciones, aunque por lo general todas han vivido los procesos señalados y que consideramos propios al hecho étnico.

Mientras los shuar con su Federación de Centros Shuar asumen en un mismo tiempo modernización y ratificación étnica, ECUARUNARI en un primer momento se opone al cambio de este género y ve en el pasado una defensa étnica. Su discurso étnico se acompaña de reivindicaciones de clase campesina, y no es sino luego que admite la diversidad de las nuevas situaciones en que se encuentran los indígenas; varía sus demandas y paralelamente consolida y radicaliza su afirmación étnica. Los shuar asumen la integración-modernización en salto histórico descomunal, de cazadores recolectores a campesinos integrados al mercado del capital o aun asalariados, en una visión que integra este hecho como un proyecto étnico.

6. ADHESION Y FUNCIONAMIENTO DE LA ORGANIZACION

ECUARUNARI ha conocido un larga evolución en su capacidad de poder representar a los miembros, según su posibilidad de responder a "lo que ha estado en juego" en la sociedad en diferentes períodos. Ello revela las características de su funcionamiento, el cual a su vez nos indica sobre la relación entre esta organización de tercer grado y las comunidades. En ECUARUNARI, como en todas las organizaciones indígenas, no existe la afiliación. Uno adhiere por su participación activa, o es dirigente porque se le designa en su grupo de origen. La organización conoce de este modo una permanente renovación de dirigentes y de miembros participantes. Siguiendo lo que está socialmente en juego, en diferentes coyunturas, ECUARUNARI se hace y se deshace en relación a sus dirigentes y a sus miembros activos. De modo generalizado, una acción permanente de esta organización o de las organizaciones de apoyo (ONGs) es formar dirigentes. La rotación de estos es muy grande, son nombrados por escasos dos años, muchos de los cuales luego ya no se desempeñan como tales. Esta tendencia parece apenas ser ahora contrarrestada por la emergencia de un personal de apoyo más estable, sobre todo con los servicios de apoyo legal y educativo. Las fases de su acción predominante, que ahora mencionaremos rápidamente, no son sin embargo secuencias que se realizan una luego de la otra, sino que pueden superponerse, reflejan el funcionamiento, la evolución, las características e incidencia de las organizaciones indígenas.

- Así, en una fase inicial de las organizaciones de base, cuando predomina la lucha contra la discriminación (en las escuelas, en los pueblos) o ante la construcción de demandas de igualdad (nosotros también queremos agua, un camino...), los participantes son los comuneros en su conjunto o pobladores de zonas enteras. Los nuevos líderes son generalmente los que saben leer y escri-

bir, muchos de ellos son catequistas, varios nuevos maestros escolares salidos del Normal para indígenas. No se ha logrado ninguna presencia externa ni capacidad de presión en la vida pública.

- Cuando la tierra se vuelve luego la preocupación de muchas comunas o familias que no accedieron a ella en la primera fase de reforma agraria, las familias sin tierra o las comunas que si lo tuvieron son las más activas en la organización. ECUARUNARI puede entonces jugar un rol de socialización de los trámites para esa lucha, de establecer los "contactos" en la capital y de ser en parte portavoz del conflicto. Los activistas cambian, implica una especialización: son entonces especialistas en conflictos de tierra. Las agrupaciones familiares se constituyen en comunas o en otras formas de asociación que coinciden con la base de la organización. Para esta fase hay identidad entre esta base comunal y la membresía a ECUARUNARI.

- Cuando el gobierno realiza proyectos de desarrollo y se generaliza su intervención en la zona rural, en particular con programas de infraestructura, los sectores que están en búsqueda de energía eléctrica, o del camino, del programa de forestación, o de comercialización, o incluso de formación artesanal, etc., se vuelven los más activos en la organización, lo que no significa que sean necesariamente los mismos que los anteriores. Los dirigentes son esta vez otros, saben ejecutar proyectos y administrar sus recursos. Las organizaciones regionales y mucho menos la organización "nacional", ECUARUNARI, son las interlocutoras del gobierno o de los entes estatales (IERAC, FODERUMA, etc.) o de diversas ONGs que se multiplican en la zona rural.

- Cuando el gobierno de Osvaldo Hurtado establece la alfabetización bilingüe, toda una transformación se produce en las organizaciones. Ellas deben responder a una de las necesidades más sentidas de una mayoría de la población indígena: el acceso a la escritura, su legitimidad es mayor. Paralelamente la organización se modifica

una vez más en sus dirigencias, a ella llegan las nuevas generaciones de jóvenes indígenas formados en las escuelas, que saben leer y escribir, y que ya no han vivido el pasado de la hacienda. ECUARUNARI nacional juega entonces un rol decisivo e importante al elaborar propuestas y consolidar la organización para este cambio histórico que es el reconocimiento parcial del bilingüismo en el sistema estatal; su presencia se difunde y llega a sitios en donde su reconocimiento era restringido. De facto empieza a formarse por este proceso un personal indígena estatal bajo garantía de la organización. Y la organización es algo similar a una Dirección de Educación.

- Cuando en un momento siguiente se vive un periodo de indecisión y la vida organizacional está mucho más polarizada por las medidas de crisis y de oposición al gobierno de León Febres Cordero, aparecen diversas posiciones que no definen claramente una identidad para la organización. Ya no es al Estado a quien se busca, sino a las ONGs, en espera de proyectos locales para contrarrestar los efectos de la crisis económica. Viejas y nuevas dirigencias indígenas se disputan propuestas, pero es el momento en que las nuevas generaciones exigen de la organización redefinición para asumir las nuevas condiciones de poblaciones indígenas más heterogéneas. La organización, ECUARUNARI a nivel nacional, y las organizaciones de segundo grado, ya tienen mayor reconocimiento y son en parte interlocutoras ante los agentes políticos (como los partidos), al menos muchos de ellos están en búsqueda de una representación política propia, indígena, ya que los partidos políticos siguen sin reconocer los problemas étnicos o los reducen a dimensiones culturalistas o folclóricas. Las ideas y propuestas autogestionarias toman ahora presencia en muchas regiones, las nuevas generaciones sufren mucho menos la coerción del discurso de la Iglesia y de la izquierda, se trata más bien de una clara afirmación de sí y de la búsqueda de control de un proyecto indígena

de sociedad y de poder.

Paralelamente, los líderes comunales desplazados han retomado presencia con una comuna más activa en todos los ordenes de la vida, y que en gran medida ha captado las funciones administrativas y económicas de los pueblos (cabeceras parroquiales o cantonales). En muchos sitios se produce una integración muy funcional entre jóvenes activos prioritariamente en las organizaciones de segundo y de tercer grado, y antiguos líderes, o líderes agrarios al nivel local. Este proceso parece tomar mayor envergadura con los efectos de la crisis económica, el regreso de gentes de la ciudad y la nueva presión por la tierra, lo cual fue notorio al momento de los actos de protesta colectiva llamados "levantamiento" (1990).

- Cuando el gobierno de Rodrigo Borja decreta la educación bilingüe al nivel escolar, y bajo control de las organizaciones, se reviven fenómenos ya iniciados con la alfabetización bilingüe. La organización se modifica una vez más, convirtiéndose en una especie de Ministerio de Educación, en el cual priman los instruidos. Para entonces la CONAIE ya es la más activa e incluye a poblaciones más numerosas de la Sierra que no lo logró ECUARUNARI. Su presencia e influencia se amplían, obtiene un reconocimiento generalizado. Sin embargo la co-gestión de la educación, contrariamente a lo que muchos piensan, conlleva más bien cierta integración de los dirigentes al Estado, inclusive que la organización se consagre a construir un aparato a detrimento de asumir los diversos problemas que viven las diferentes poblaciones indígenas. Sin embargo no es esta la única tendencia predominante en la organización.

- Cuando se produjo el "levantamiento" fue reveladora la adhesión a las posiciones de la CONAIE de sectores muy diversos, pero que en todo caso hacían de la CONAIE la organización nacional indígena, aunque fue un fenómeno fundamentalmente serrano. Al nivel local, la problemática rural volvió a emerger encabezada, como indicamos, por las autoridades comunales tradicionales

plenamente integradas a la organización. Pero lo que esta relación plantea no se reduce a la cuestión agraria, sino que es la integración de una redefinición del poder local con todo lo que ello conlleva de responder a los representados por autoridades comunales, del cabildo o de otras organizaciones locales. Y, paralelamente, en los debates nacionales se planteó, por primera vez claramente, una propuesta étnica de modificar el Estado actual hacia un reconocimiento de derechos colectivos para los indígenas, gracias a los planteamientos conocidos como "la propuesta de la OPIP". El rechazo general que ella conoció no deja de revelar el crecimiento de la construcción de propuestas étnicas y su incidencia en las nuevas generaciones.

Estos dos procesos nos reenvían, a su vez, a lo que ha sido característico de las organizaciones indígenas: logran reconocimiento cuando se articulan a las demandas comunales, y éstas obtienen identidad con las posiciones étnicas de la organización nacional (caso contrario la pregunta es la misma desde hace años: ¿para qué tener esta organización y no adherir a una organización no indígena que podría tener inclusive mayor capacidad de influencia en las decisiones estatales o de otro género?). El cambio ahora es que al nivel local o comunal se considera indispensable esta representación indígena nacional, ella es su contraparte al Estado. El camino recorrido ha sido complejo.

7. HACIA LA REPRESENTACION DE LAS "NACIONALIDADES"

Desde su fundación, ECUARUNARI había propuesto la formación de organizaciones al nivel provincial ("huahuas ECUARUNARI"), las que se formarían en todas las provincias salvo en el Carchi, en donde la población indígena ya ha sido asimilada a la mestiza. A su vez, la Federación Shuar fue un potente ejemplo y promotora de la organización en las otras regiones de la

Amazonía, que se han reagrupado en una CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), agosto de 1980, a imagen de lo que es ECUARUNARI en la Sierra. Estas dos federaciones regionales promoverán un proceso de integración orgánica y de organización de las demás poblaciones indígenas, en particular en la región de la Costa. Para ello forman inmediatamente el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE,) octubre de 1980, el cual años más tarde cumplirá su cometido fundando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), noviembre de 1986. Destaquemos que para entonces muchas organizaciones regionales, de segundo grado, que no se habían integrado a ECUARUNARI (por razones que serán explicadas en otro texto), irán adhiriéndose a la CONACNIE y ulteriormente a la CONAIE. En realidad las únicas organizaciones significativas que han quedado actualmente al exterior de la CONAIE son unas reducidas que están bajo el control de las iglesias evangélicas, o pequeñas organizaciones locales, la más conocida de ellas es la UNORCAC (Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi), relacionadas con la FENOC o con la FEI. Pero la mayoría de ellas viven probablemente un doble proceso de participación, pues ellas han participado en la fundación de la CONAIE, yendo por encima de sus filiaciones a las federaciones campesinas. Este fenómeno no es excepcional, como veremos ulteriormente, y fue particularmente notorio en el "levantamiento".

Este proceso unitario indica la fuerza que ha tomado un proyecto indígena de Estado, implícito en su recurso a la denominación de nacionalidad. Para las poblaciones indígenas la "nacionalidad" les ha permitido una afirmación singular, al revalorizar el pasado para la constitución de los justificativos considerados necesarios para ser tales ("éramos un imperio, nuestro sistema social y político era mejor, nuestra cultura no es de ahora y fue grandiosa, hay que defender la lengua", etc.) y porque en

el juego del conflicto étnico en que se inscribe les sitúa al mismo nivel que el "alter", la población mishu, y les da por consiguiente similares derechos colectivos. La incidencia de este proceso rebasa la población indígena y está invitando a diversos fenómenos de etnogénesis. Es el caso de la población negra de Esmeraldas, una parte de la cual ya se encontraba incorporada ECUARUNARI como sector de apoyo del sector de izquierda que negaba el aspecto étnico y se reducía solo al aspecto de clase; algo similar acontece en diversas regiones costeñas, que están reconstruyendo su identidad étnica, empezando por la reconstrucción de las comunas. Existe en los hechos una demanda de identidad étnica que articula por diversas demandas sociales. Ello apareció claramente en la fundación de la CONAIE, donde se descartó el referente campesino. No es que el elemento de clase sea ignorado, sino que la población indígena vive, de modo más marcado que en el pasado, diversas condiciones de clase (artesanos, obreros, cuenta-propias, comerciantes, pequeños empresarios, empleados, profesionales, etc.) y lo que convoca prioritariamente en esta organización es su condición de dominados étnicos, lo cual lleva a la propuesta de redefinir un Estado que les excluye colectivamente.

8. PARTICIPACION, REPRESENTACION, DELEGACION

Es esta dimensión étnica la que identifica a la organización, es la que apela a sus miembros, y es principalmente frente a esto que construye su representación. Es decir, la organización nacional encuentra identidad con sus miembros a partir prioritariamente de ese hecho étnico. Las otras reivindicaciones (de clase o de otro género) se articulan a ello. El funcionamiento de las organizaciones es decisivo en este proceso.

Al nivel comunal como al nivel de cualquier organización indígena, en su funcionamiento interno predomina

un proceso de decisión consensual. La votación en búsqueda de una mayoría para decidir no es sino un recurso generalmente utilizado en último momento, o para ciertas decisiones. La búsqueda del consenso es la norma, lo cual tiene sus rituales como el conceder la palabra a los "principales" o a todos los presentes hasta que en similares y repetidos discursos, se encuentran los denominadores comunes. Este hecho atraviesa el conjunto del funcionamiento de las organizaciones indígenas, inclusive de tercer grado, y es con él que se construye en esta vez la representación, y no como acontece por lo general, otorgando a los elegidos capacidad de decidir por los electores. El primer proceso ha sido el predominante, aunque en la actualidad, en las organizaciones de tercer grado, precisamente con la construcción de un discurso étnico de sociedad y de Estado, se va armando esta segunda forma de representación, sin que la otra haya desaparecido a todos los niveles.

El proceso decisonal de consenso comunal implica al límite que las autoridades no son las que tienen el poder, pues deben recurrentemente regresar a la consulta hasta lograr el nuevo consenso sobre una decisión que se tome. El peso de las autoridades locales es más bien de convocar y de presentar las propuestas. Esa limitación no impide que esa función pueda tener un alto prestigio, pero sus ventajas pueden provenir más bien de encontrarse como eje de múltiples relaciones familiares, que son las que alimentan las relaciones sociales. En las organizaciones indígenas, esa es una de las maneras por las cuales nadie puede considerarse representante de nada y actúa, en general, no tanto como político sino como administrador de bienes, cuyos fines ya están pre-establecidos.

Este proceso le llamo de delegación al nivel decisonal de la autoridad, pues ella está delegada para cumplir una decisión colectiva. En efecto, estas autoridades funcionan como hace una delegación comunal o pueblerina cuando está encargada por su colectividad de realizar

una o más gestiones en función de un objetivo definido (v.g. buscar el agua entubada, pedir una escuela). No es de sorprenderse entonces que la respuesta de estas autoridades, ante nuevas propuestas que pueda hacer un representante del Estado, sea para muchos desconcertante: oír y no dar una aprobación ni un rechazo, sino anunciar que regresará otra vez ("ya veremos señorcito"; "qué tan será"; "¿así será, no será?"; "hemos de regresar"). No está pues ella en medida de decidir en nombre de los demás, requiere volver a un nuevo proceso de consulta, aunque ella esté cierta de la propuesta que conviene no debe rebasar su mandato. El sistema decisonal consensual construye autoridades de delegación.

Las organizaciones indígenas de segundo y de tercer grado, como las federaciones provinciales, ECUARUNARI y la COANIE, son herederas de este sistema, y así han funcionado de manera predominante, aunque rápidamente han iniciado procesos que llevaban también a la representación. Lo que resulta claramente aleatorio, ya que sin este sistema de delegación, las organizaciones de segundo y de tercer grado tienden a aparecer a los miembros comunales, o de las organizaciones de primer y de segundo grado como una tercera instancia, y no como parte de una misma organización. Y es precisamente lo que ha vivido ECUARUNARI y CONFENIAE, y aun más la CONAIE. Pues como organizaciones de este género se han dotado de programas y de proyectos que requieren de esta capacidad de decisión. Pero aún más, el conflicto étnico en el cual se inscriben, es decir este juego de exigencia de igualdad y de reconocimiento de diferencias (reales o en formación, o ficticias al límite), pero que garantizan la supervivencia colectiva frente a los "otros", les lleva a construirse como un "alter" al Estado.

La organización indígena difícilmente podría tener continuidad y legitimidad ante los suyos sin tener esta capacidad de actuar como contraparte al Estado, que es aún el continuador del Estado de los "otros" contra el "nosotros" comunitario. Por mínimo que sea el intercambio o

la relación entre indígenas y no indígenas, la característica es la creación permanente de la alteridad, cada uno marca sus diferencias. A su vez, si bien este aspecto es el esperado por la población indígena, el funcionamiento tradicional tiende a verles como otras entidades, ya que no se encuentran plenamente en la lógica de la delegación. Esto es tanto más importante cuanto que la norma predominante en las poblaciones indígenas es más bien la de impedir que haya alguien que deje de "ser como uno". En fin, el consenso se hace acá al nivel de asociaciones de segundo grado o ahora de tercer grado, lo que ya implica distancia de casos inmediatos. Es así como se construye el fenómeno de la representación.

A este proceso establecido y en curso de desarrollo, el llamado "levantamiento" indígena ha venido a darle legitimidad y reconocimiento. Pues la CONAIE se constituyó como interlocutora del Estado, demostró capacidad de convocatoria e hizo legitimar un programa y un plan. Pero para la gente que lo forma, el proceso es aún más trascendente: por primera vez en la historia una organización que cataliza su estado de descontento y de aspiraciones, y le representa, se volvía públicamente la interlocutora del Estado.

Acaso el gesto más importante del Ejecutivo haya sido dejar que los indígenas entren al palacio presidencial. Este hecho entró en el subconsciente de la población indígena con mucho mayor significancia que cualquier otro resultado. Por una vez, un acto de protesta le permitía entrar en el espacio del otro, en el núcleo mismo de la autoridad que se le ha impuesto y la cual de facto le reconocía como colectividad. Que la radio, la prensa y la TV hablen en primer plano de ella, completan el hecho. Fue pues un hecho histórico, algo similar ya lo vivieron reiteradamente, obreros o los trabajadores sindicalizados con el gobierno de Hurtado (1982) al haberles éste convertido en interlocutores, lo cual trató de continuar haciendo el actual gobierno.

Las afirmaciones del presidente Borja empañaron el

gesto, al decir que ningún gobierno les ha tratado como seres humanos como el suyo lo hace, y las gestiones ulteriores del gobierno terminaron destruyendo el proceso. La lógica del gobierno ha sido el de un simple administrador, al rehuir el conflicto y el diferendo que en este caso, como en muchos otros, en la sociedad son fuente de creatividad y de recreación de propuestas.

El gobierno buscaba presentar los acontecimientos como que no revelaran diferendo ni conflicto, "aquí nada pasó", lógica de control que se tradujo en primer término en no considerar las propuesta de fondo, arguyendo que el gobierno no podía reformar la Constitución. Es decir, los aspectos de fondo perdieron peso y pasó una coyuntura singular, única, al disponer por la primera vez interlocutores indígenas con capacidad de representación. La lógica del gobierno le llevó ulteriormente a negar representación a las organizaciones indígenas y en particular a la CONAIE, sobre la que el gobierno no tiene incidencia o influencia, a pesar del hecho de que muchos de los indígenas activos en su seno habían probablemente votado por él. La lógica para el gobierno, como arguye para los sindicatos, es que no representan sino a reducidos grupos, y sus miembros no estarían de acuerdo con sus propuestas y decisiones. Es la discriminación que sobresale en esa posición, pues implícitamente se piensa que los indígenas no podrían pensar de tal o cual modo, sino que se les sigue asignando el espacio y situación que antes tuvieron. Y más allá de ello, es la noción de representación que se presta a demasiados equívocos en este caso. Pues se podría empezar indicando que el mismo gobierno no representa sino a sectores demográficos reducidos. Puesto que el pueblo no le eligió para tomar las decisiones que ha tomado. Algo similar podríamos decir de los presidentes de las cámaras y, sin embargo, nadie duda de su representación. Si tuviéramos que preguntar a los miembros de las cámaras si están de acuerdo cada vez con las propuestas que hacen sus representantes, a lo mejor no tendríamos dificultad

alguna en encontrar que no "representan" el sentir mayoritario, como puede suceder lo mismo entre el gobierno y el pueblo.

La representación, a diferencia de la delegación, como describíamos, es la capacidad de asumir los intereses de los representados, construir propuestas y realizar decisiones en un sentido considerado benéfico para los miembros que les han otorgado esa atribución. Al contrario de lo que dicen presidente de la República y dirigentes de las cámaras, hay acaso mayor representación en las organizaciones indígenas que en el gobierno y en las cámaras, que son los entes a quienes éstas se han enfrentado, debido ante todo al propio proceso decisonal en estas organizaciones, que es el fruto de instancias en búsqueda de consenso. Pero hemos indicado igualmente cómo la evolución de la CONAIE, de sus propuestas y discursos, es el fruto de una evolución colectiva de los indígenas en pos de convertirse en sujetos políticos, y que ello es parte constitutiva del conflicto étnico, todo lo cual encuentra fuerte identidad con la población indígena, entre otros aspectos por su relación comunal.

Las propuestas del levantamiento y sus programas, por ejemplo, fueron precisamente el fruto de presiones de organizaciones de primero y de segundo grado de diferentes regiones, las cuales por primera vez exigían medidas de hecho y aún mayores reivindicaciones. Se podría, pues, considerar entonces como un desperdicio histórico la respuesta del gobierno, al no haber utilizado ese momento para encauzar una solución de fondo al problema étnico, y contentarse de medidas administrativas que no hacen sino atenuar la capacidad de interlocución de los indígenas y de volver labrado un problema que dura por siglos. Ello es desde luego una opción que define posiciones políticas. El descontento y la frustración que ello está trayendo en las nuevas generaciones de indígenas puede, en cambio, ser más bien un caldo de cultivo para acciones más radicales y sin la capacidad de representación mostrada por las actuales organizaciones

encabezadas por la CONAIE. Cuando este proceso pudo revelarse mucho más integrador de la población indígena al Estado, como precisamente lo quiere la mentalidad integracionista predominante en el gobierno, mientras la lógica y persistencia comunal tiende a lo contrario. El reconocimiento de la diferencia legítima más a los estados, que la imposición de un centralismo que no dispone de una identidad cimentada.

Otro de los mecanismos utilizado por el gobierno para desacreditar a la CONAIE ha sido indicar que ella no representa a todos los indígenas, sino que hay otras organizaciones. Así ha dado mayor voz a organizaciones de lejos minoritarias, como la asociación de protestantes en Chimborazo, la cual es una organización relacionada con el actual gobierno. Algo similar se hace con otra organización de la región oriental o con una facción reducidísima de la CEDOC.

Mientras la reivindicación principal de las organizaciones ha sido lo referente a sus demandas "particulares", junto a la cuestión de tierra, la cual ha llegado a nuevas dimensiones, el gobierno y las cámaras han reducido las organizaciones únicamente a una dimensión de clase campesina ("no quieren trabajar", "nosotros hablaremos con los verdaderos campesinos", la "CONAIE está movida por políticos", etc.). Como ya se entenderá por lo dicho con anterioridad, es una reiterada y permanente actitud de los actores de la escena política ecuatoriana el denegar a los indígenas capacidad de ser sujetos políticos, y reducirles a su dimensión de campesinos. El conflicto étnico se realimenta a un nuevo nivel.

9. CONCLUSION

A diferencia del conjunto de organizaciones populares anteriores, las organizaciones indígenas no han planteado beneficios particulares para sus miembros, como han hecho los estamentos y corporaciones, sino que han propuesto la creación de derechos para las colectivida-

des, pueblos o nacionalidades existentes en el país. Su práctica inmediata ha sido igualmente decisiva para que amplios sectores rurales accedan a la igualdad en los derechos (ciudadanía) que ya existían para otros, ellas han sido un potente medio para poner fuerte término al servilismo.

Su acción que concluye con la creación de un discurso étnico de sociedad y Estado, puede ser vista como un proceso de construcción de un nuevo sujeto político, que exige a la vez terminar con las diversas discriminaciones y pleno reconocimiento social y político para los pueblos indígenas. Por ello su contraparte principal es el Estado. Su acción se ha encaminado a que la sociedad y el Estado reconozcan a un sujeto social: los pueblos indígenas, y logren éstos acceder a diversos mecanismos de participación política, rompiendo la exclusión en que se encontraban. Estas organizaciones han sido, por ejemplo, promotoras de la participación electoral en los pueblos indígenas. Pero la diferencia fundamental radica en su reivindicación como sujetos políticos colectivos, como pueblos.

Las organizaciones indígenas plantean a la sociedad nuevas cuestiones de fondo, incitan a redefinir el Estado y plantean a la lucha social otras utopías, como la de la autogestión. En el vacío de nuevas referencias a la acción social, ésta puede significar un aporte singular.

En todas partes en América Latina se vive redefiniciones fundamentales en la vida política. No es un azar que varios países tengan ahora comisiones encargadas de elaborar reformas a sus sistemas políticos (Bolivia, Brasil, Chile, Argentina, Perú, Venezuela, Colombia, México...). El Ecuador en cambio está reviviendo pautas de su pasado, al desconocer los diferendos, buscar acuerdos tras las bambalinas entre reducidas élites, y no el debate abierto que implica algún género de participación del conjunto de la sociedad.

Las organizaciones indígenas plantean precisamente diferencias en relación a ello, exigiendo reformas consti-

tucionales al Estado y al sistema político, para convivir en la diferencia y resolver la herencia colonial con el contencioso étnico.

La legitimidad de un nuevo Estado podría pasar, por ello, en la identidad de sus ciudadanos, con la construcción de un nuevo sistema político, y en la adhesión de diversos pueblos y colectividades a un Estado que los reconozca. Los indígenas nunca fueron parte, ni como bases de apoyo, de la formación del Estado ecuatoriano. Lo que plantean ahora es que quieren ser actores políticos, sujetos activos de la formación de este Estado que, junto a la ratificación de la igualdad, reconozca la diferencia. Su demanda principal sería universalidad de derechos individuales, y diferencias en su aplicación para pueblos o colectividades. El Estado dejaría de ser, entonces, al menos en parte, el de los otros contra el "nosotros" étnico.

La sociedad ecuatoriana acaba de vivir un rechazo a esta posibilidad, y ha ratificado prácticas de exclusión y no democráticas hacia los pueblos indígenas al negarles, inclusive, un derecho al debate de sus propuestas: los medios de comunicación y el gobierno dieron la pauta.

En contraste con el pasado y con lo vivido por los otros sectores sociales, como hemos planteado a un inicio, las organizaciones indígenas han rehusado las prácticas estamentales y corporativas, que cimentan un sistema político antidemocrático al favorecer el acceso a ventajas para minorías. Con sus prácticas han exigido el acceso a la ciudadanía para amplios sectores rurales excluidos de derechos establecidos. Sus nuevos planteamientos de diferencias para las colectividades llevarían a concebir un Estado descentralizado e inclusive multinacional, con una creatividad suplementaria a encontrar, ya que el ejercicio de territorialidad en la Sierra, por ejemplo, no siempre implicaría un territorio.

Ese es el desafío: una modernidad del Estado para el siglo XXI. La propuesta indígena ha sido el de un debate abierto y un juego claro de reformas. El cerrazón que ha

encontrado puede llevarle a otra pauta establecida en el país, y que ya han vivido diversos sectores populares al conocer primero un auge de aspiraciones y demandas, seguido luego de un rechazo por las élites dominantes y el gobierno. Su descontento y el nuevo bloqueo en el sistema político, han sido los componentes de un contexto propicio para propiciar mecanismos favorables a los populismos y a los regímenes fuertes. Así empezaron éstos cuando el socialismo despertó aspiraciones y nuevas propuestas a emergentes sectores urbanos en los años 20, para terminar luego como clientelas de Velasco o del CFP.

A la novedad de las propuestas indígenas se ha respondido con pautas antiguas que no cimentan la participación.

Quito, marzo de 1991