

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 67971  
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

## **PRESENTACION**

La acción contestataria de las nacionalidades indígenas de junio de 1990 – episodio comúnmente conocido como "el levantamiento indígena" que, por cierto, no deja de evocar alguna connotación etnocentrista– apunta a constituirse en un acontecimiento clave del Ecuador presente y futuro.

Obviamente esta potencial repercusión no surge de la enorme sorpresa que la aludida movilización provocara en la conciencia mayoritaria del país formal, ni siquiera de sus extendidos efectos paralizantes, sino, más bien, conforme viene decantando el tiempo, de su hondo significado como interpelación al funcionamiento global de la sociedad ecuatoriana.

Precisamente este libro es un testimonio de esa forma de comprensión de los "hechos de junio". Más allá de las distintas y, a veces, disímiles posiciones teóricas y políticas, los autores de los trabajos incorporados a este volumen orientan sus análisis y reflexiones a develar los motivos raizales del malestar indígena y, por extensión, de los distintos estamentos depauperados por una crisis

que comienza a institucionalizarse.

Desde hace 500 años muchas fórmulas se han ensayado (y fracasado) para la resolución del "problema indígena". El problema subsiste y se agudiza como correlato de condiciones históricas y globales. ¿Dónde encontrar las necesarias y urgentes respuestas?

Contribuir a configurarlas mediante adustos raciocinios ha sido el *leit motiv* de la publicación de este compendio.

ILDIS

ABYA-YALA

## **PROLOGO**

### **Diego Cornejo Menacho**

Mientras se editó este libro, el proceso social desatado por el levantamiento indígena en junio de 1990 siguió produciendo efectos, de modo particular en la Sierra.

En los cuatro primeros meses de 1991, el Estado ecuatoriano demostró que pudo asimilar el impacto de los últimos del 90, y los indios perdieron simpatías en diversas fuerzas sociales del país, de modo particular en los medios de comunicación.

Es decir, el Ecuador vivió una resaca del levantamiento, caracterizada por el recrudecimiento de la violencia en el campo y el avivamiento de atávicas pasiones segregacionistas y racistas en los mestizos y ciudadanos.

En la provincia del Chimborazo hizo su aparecimiento un tal Frente Nacionalista Ecuatoriano (FRENAE), que con la explosión de dos bombas terroristas anunció una campaña contra la Diócesis de Riobamba, de modo particular contra monseñor Víctor Corral Mantilla, obispo de la Diócesis, y los agentes de pastoral padres Pedro Torres

---

**Diego Cornejo Menacho** es sociólogo y periodista.

y Michel Alexandre.

El grupo se asume defensor de los intereses de los terratenientes y, según el propio obispo, manifiesta "un sectarismo fundamentalista lleno de odio". Corral ha dicho que sus ataques se deben al protagonismo indígena en la Iglesia, a la solidaridad de la Diócesis con los reclamos de los pueblos indios – "la tierra, la carestía de la vida, la defensa de la justicia, los derechos de los indígenas y su dignidad" – y la prédica del evangelio.<sup>1</sup>

Sin embargo los hacendados negaron cualquier vinculación con el FRENAE, pero denunciaron que los indígenas "han tomado como costumbre secuestrar a numerosos hacendados, a quienes por lo general los bañan y torturan para obtener información".<sup>2</sup>

Mientras tanto, el 31 de marzo de 1991 en la provincia de Imbabura – comunidad de Huaycopungo – fue asesinado a puñaladas Julio Cabascango, dirigente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura.

Los comuneros de Huaycopungo, según versión de Elsie Monge, presidenta de la Comisión Ecuménica de los Derechos Humanos, venían soportando atropellos a raíz del levantamiento indígena, por parte de miembros de la fuerza pública, civiles armados e integrantes de un grupo paramilitar.<sup>3</sup>

El mismo día del crimen, el diario HOY informaba que dirigentes indígenas y campesinos pusieron en conocimiento del ministro de Gobierno, César Verduga, la existencia de bandas armadas, y que el ministro vio fotografías de hombres vestidos con uniformes militares, portando metralletas y fusiles, montando guardia en lugares como San Francisco de Cajas, la hacienda Tunibamba y la comunidad de Huaycopungo.

"Lo que hemos escuchado es que el dirigente fue asesinado por agentes de seguridad de un diputado, con

---

1. Jurado Naranjo, Marco, "Chimborazo: la política del garrote", diario Hoy, 25 de marzo de 1991, 6B.

2. *Ibid.*

3. Cornejo Menacho, Diego, "Cabascango, callado", diario Hoy, 4 de abril de 1991, 4A.

quien (Cabascango) mantenía diferencias, y otras versiones dicen que se trataba de un problema de faldas", opinó Ignacio Pérez Arteta, presidente de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona.<sup>4</sup>

Los ascos ciudadanos hacia los indígenas después del levantamiento, se vinieron a acentuar con la propagación de la epidemia del cólera en la Sierra. "Los comuneros ahora son mal vistos en Riobamba. No se les permite el ingreso a ciertas tiendas o supermercados. Se los segrega de las reuniones masivas y no pueden entrar a los cines, no por orden oficial, sino por iniciativa de la gente. Tampoco pueden concurrir a clínicas particulares por razones de control y los campesinos insisten en que esta última medida también es discriminatoria".<sup>5</sup>

La muerte de Cabascango parece que forzó a que el gobierno y los indígenas, representados por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), volvieran por los caminos del diálogo.

Sus conversaciones se suspendieron en noviembre de 1990, "debido a la poca atención del régimen", según Luis Macas, presidente de la CONAIE.<sup>6</sup> Esa ruptura, en la interpretación de Gonzalo Ortiz, ex secretario de la Presidencia de la República, tuvo su causa más profunda en lo que denomina "extremismo indianista" en la cúpula de la CONAIE, argumento que es ampliamente sustentado en este libro (p. 152 y ss.).

El 15 de abril de 1991 se reunieron los representantes del gobierno y de los indígenas, actuando como "mediadora" la Conferencia Episcopal. La cita debatió sobre la presencia de bandas paramilitares en el campo, y concluyó con el anuncio gubernamental de reglamentar y controlar la presencia de "guardias de seguridad" en las zonas rurales, y con el señalamiento del tema para una ulterior reunión: los derechos sobre la tierra.

---

4. Torres Hadaty, Diego, "Confesiones sobre la tierra", *diario Hoy*, 14 de abril de 1991, 2A.

5. Jurado Naranjo, Marco, "Por las rutas del cólera", *diario Hoy*, 22 de abril de 1991, 1C.

6. Torres Hadaty, Diego, *op. cit.*

El ministro de Gobierno prefirió no hablar de la existencia de bandas paramilitares en el agro ecuatoriano, aunque reconoció que el FRENAE podría constituir el germen de una de ellas. Admitió, de todos modos, que 5 de 11 compañías de seguridad clandestinas operan en Imbabura.<sup>7</sup> En la misma línea, el ministro de Defensa, Jorge Félix Mena, dijo desconocer la existencia de grupos paramilitares en el Ecuador.<sup>8</sup>

Al concluir la edición de este libro (abril de 1991), el camino del diálogo se demuestra como un recurso ineludible para evitar la violencia en el país, y no dejar pendiente —una vez más en la historia nacional— el gran tema planteado por los indios en junio del año pasado. En nuestro criterio, a la mesa de negociaciones deben concurrir no solo el Ejecutivo y la CONAIE, sino también los hacendados, las Fuerzas Armadas y la Iglesia, fundamentalmente. Pero debe existir una determinación común: emprender reformas estructurales, a partir las demandas planteadas por los indígenas, sin que admitirlo quiera decir, necesariamente, una aceptación incondicional de ellas.

Estas fuerzas sociales y políticas tienen su palabra protagónica en este libro. Y sus argumentaciones son debatidas también por un conjunto de especialistas, cuyas opiniones proporcionan un espesor analítico a dos grandes columnas del edificio que llamamos Ecuador, y que fueron removidas por la deflagración indígena de junio de 1990: la estructura de tenencia de la tierra y la estructura del Estado.

De este modo el texto es una búsqueda por las profundas aguas de la economía y de la política, para poner en duda nuestras más respetuosas tradiciones ideológicas. Así, los autores ponen en evidencia las costuras de la democracia restringida, que sustenta el sistema político en el Ecuador, y aun de las proposiciones políticas que

---

7. "Identifican once grupos clandestinos de seguridad", diario Hoy, 17 de abril de 1991, 1A.

8. Diálogo con periodistas y columnistas del diario Hoy, 26 de abril de 1991.

hasta hace muy poco fueron reputadas de vanguardia, si admitimos que, desde su levantamiento, el movimiento indígena devino nuevo, e importante, protagonista político en el Ecuador.

Ignacio Pérez Arteta y Simón Bustamante Cárdenas sostienen los puntos de vista terratenientes. El primero es más frontal al sostener que la tierra no está mal distribuida en el país —sus argumentos se respaldan con cifras y datos muy interesantes— aunque "durante más de una década no ha sido posible modificar la alta concentración de la tierra, al punto de que no es aventurado afirmar que, hoy por hoy, casi el 50% del total de las tierras agrícolas están en manos de tan solo el 4% del universo de propietarios agrícolas del Ecuador".<sup>9</sup>

Ante las aseveraciones de Pérez saldrá al paso Fernando Rosero, de manera particular, en estas páginas. La confrontación de sus puntos de vista deja un residuo enriquecedor.

El texto de Gonzalo Ortiz, en cambio, es un generoso relato del proceso de negociaciones entre el gobierno y los indígenas, desde junio hasta noviembre de 1991. Su defensa de la posición gubernamental en el diálogo contiene una severa crítica política a la CONAIE, y un análisis de las reales posibilidades estatales para redistribuir la tierra.

Simón Espinosa es minucioso, y abiertamente posicionado, en su visión del comportamiento de la Iglesia Católica ante el levantamiento indígena. Y Richelleu Levoyer permite conocer cómo piensan los militares el problema indígena, de manera relevante sobre aquella acusación vertida contra los indios, de pretender crear un Estado dentro de otro, con lo que atentan —según se dice— a la seguridad nacional y a los fundamentos de la Nación.

Mientras el texto de Hernán Ibarra ilustra la dinámica

---

9. Troya Rodríguez, José Vicente, "Alta concentración de la tierra", diario Hoy, 8 de abril de 1991, 2A. La información de Troya se nutre de abundantes datos oficiales.

social alrededor del indio, desde 1830 hasta mediados del presente siglo, José Almeida Vinueza aporta con oportunas informaciones a propósito del quinto centenario del Descubrimiento y la resistencia indígena.

Además, Ileana Almeida pone en cueros al comportamiento de la ideología dominante: "la irrupción del movimiento indígena, como nueva realidad, encuentra a los ecuatorianos, y sobre todo a los sectores dominantes, con una ideología petrificada en viejos esquemas, una ideología que no ha marchado paralela a la historia y que no acepta propuestas para mejorar al país", dice.

Galo Ramón, por su cuenta, analiza el levantamiento como la culminación de un largo proceso de revitalización étnica, y Lucy Ruiz plantea soluciones novedosas para los pueblos indígenas de la Amazonia.

De este modo, el libro ofrece al lector una reflexión viva sobre las causas y condiciones que produjeron el levantamiento indio de junio de 1990. Le da abundantes elementos de juicio para considerar el comportamiento del gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja Cevallos, así como el de los propios indígenas. Y le desafía a pensar en un país que dejó de ser el que era, el día en que —como escribe Simón Espinosa— "arriba, en la torre colonial del templo de Santo Domingo de Guzmán, un fraile abría sus brazos en gesto de bienvenida. Abajo, en la plaza dominada por el monumento al Libertador Sucre, un millar de manifestantes con bocinas y banderas, carteles y machetes, respaldaba a 200 indios que acababan de ocupar la iglesia. Era el lunes 28 de mayo de 1990. Así comenzó el levantamiento indígena".

Quito, abril de 1991

## **EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR SUS PROTAGONISTAS**

**Luis Macas**

### **INTODUCCION**

Uno de los hechos históricos más trascendentales de los últimos tiempos, y que logró conmocionar la conciencia de la sociedad ecuatoriana, es el levantamiento indígena de junio, protagonizado por nosotros: los indios.

Como todos los levantamientos llevados a cabo por nuestro pueblo, este último fue un levantamiento contra la injusticia, por el derecho a una vida digna y a la autodeterminación de diez nacionalidades indígenas que luchamos por defender nuestros legítimos derechos históricos.

El levantamiento indígena ha planteado muchos retos al movimiento indígena ecuatoriano. Para nosotros constituye un llamado emergente a la liberación solidaria de los pobres, en la búsqueda de una nueva sociedad. Como protagonistas de uno de los hechos sociales más impor-

---

**Luis Macas** es presidente de la CONAIE.

tantes, nos exige mayor responsabilidad y madurez política en cada una de nuestras acciones. No tienen cabida las actitudes triunfalistas e irresponsables que el momento de crisis sociopolítica actual demanda a nuestro movimiento.

El levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro movimiento. Hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país, con lo que se debe aceptar que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global. Por la fuerza de nuestra protesta, tanto la sociedad civil como el Estado se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro movimiento como fuerza política importante del movimiento popular de este país.

El levantamiento puso nuevamente sobre la mesa de discusiones el "problema indígena": por lo menos ahora, aunque sea negativamente, se habla de los indios. Percibimos que el levantamiento ha tenido varias virtudes: hacer ver que la cuestión indígena no incumbe solo a los indios, sino que es un problema nacional, que involucra al conjunto de la sociedad ecuatoriana; influir para que las diversas fuerzas sociales y políticas se alineen y tomen posiciones frente a lo indio; reconocer que, a partir del levantamiento, se abre una nueva fase de lucha por la tierra, por reivindicaciones sociales, políticas y culturales del pueblo indio.

## **ANTECEDENTES**

Si se trata de fijar los antecedentes o causas que provocaron el levantamiento indígena de junio de 1990, enfáticamente debemos afirmar que existen razones históricas que se expresaron en los 16 puntos del "Mandato por la Vida", planteado por la CONAIE.

En realidad, las causas habría que buscarlas en la acumulación de explotación y opresión que hemos sido objeto los indios por cerca de 500 años, puesto que hasta estos días los indios seguimos siendo los más pobres y

humillados de esta sociedad. De esta manera, un antecedente fundamental constituyen para nosotros 500 años de resistencia al colonialismo y neocolonialismo.

Por otro lado, creemos que constituyó una causa fundamental la existencia de ejes movilizadores, como la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad, y una evidente unidad movida por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio.

A esta situación contribuyeron los límites ideológicos del sistema político que nos rige, así como del gobierno actual, que ha demostrado su incapacidad para acoger y dar tratamiento adecuado a nuestra demanda.

Si hacemos una ligera revisión sobre el contexto socio-político en que se desenvuelven nuestros pueblos, vemos que a 500 años de la invasión europea y 150 años de régimen republicano, se siguen desconociendo los derechos de los pueblos indios; la conquista no ha concluido, sigue hasta nuestros días. Las nuevas formas de sometimiento, explotación y opresión, se han ido reproduciendo sistemáticamente, creando condiciones de vida injustas para nuestro pueblo; el saqueo de nuestros recursos naturales, la destrucción de nuestras culturas, el desequilibrio ecológico, el flagelo de la deuda externa que atenta contra la vida misma; es decir, la dominación y sojuzgamiento imperialista contra los pueblos de Latinoamérica, no han parado.

Con las pocas excepciones, ningún gobierno en Latinoamérica ha aplicado una reforma agraria auténtica y democrática, las empresas transnacionales siguen explotando irracionalmente los recursos con la concesión y aprobación de los gobiernos de turno. La tierra continúa concentrada en pocas manos sustentadoras del poder económico en los distintos países.

Las luchas de nuestro pueblo por la tierra y más derechos han sido salvajemente reprimidas; miles de hermanos indígenas hemos sido víctimas del terrorismo de Estado, amparado en la Ley de Seguridad Nacional. Los valores culturales nuestros han sido despreciados y nos

han impuesto una cultura enajenante, que suprime nuestras expresiones culturales propias.

Frente a este régimen de explotación y opresión, los pueblos indígenas hemos resistido, no nos han podido desaparecer. Resistimos con la convicción indeclinable de lucha por la liberación definitiva, de ahí que el levantamiento indígena del 4, 5 y 6 de junio de 1990 constituyó una jornada más dentro del proceso de lucha que le espera librar al pueblo indio. El levantamiento fue una acción histórica mediante la cual se manifestó nuestra dignidad, nuestra fuerza y unidad, heredadas de Túpac Amaru, Rumiñahui, Túpac Katari, Daquilema, Ambrosio Lasso, Dolores Cacuango y más héroes que nos dejaron sus enseñanzas y ejemplo de lucha.

Por ello buscamos el camino de unidad de los distintos pueblos, ya que encarnamos la esperanza de la construcción de nuevas sociedades, donde se reconozcan los derechos étnicos y culturales de las nacionalidades indígenas. Es decir, una sociedad plurinacional y multicultural, que se base en el principio de legítima democracia, que sea solidaria y respetuosa de las diferencias culturales.

En este sentido, el levantamiento no tuvo un carácter netamente coyuntural por aproximarse 1992. Nuestra lucha ha sido permanente durante 500 años. Nuestras acciones no son solo contestatarias a las celebraciones empujadas por el imperialismo y determinados gobiernos, por la celebración del llamado "descubrimiento de América". Nuestras acciones tienen un carácter de fondo, y se proyectan más allá de 1992. Buscamos consolidar un proyecto social alternativo que responda a nuestra historia e intereses de todo el pueblo ecuatoriano; queremos ejercer el derecho legítimo a la autodeterminación que, creemos, es un puntal fundamental para el logro de nuestra liberación. La consolidación de este objetivo no será tarea exclusiva de los pueblos indios, será un compromiso social que debemos asumirlo todos los sectores sociales convencidos de la necesidad de construir una

nueva sociedad pluralista, democrática, donde se garantice la justicia y la paz.

## **SITUACION DEL PUEBLO INDIGENA DEL ECUADOR**

A partir del hecho colonial, los pueblos indios fuimos sometidos a las formas más violentas de opresión y explotación. Así, la sociedad colonial nos convirtió en fuerza de trabajo gratuita al servicio de los intereses dominantes. Fuimos impedidos en nuestro desarrollo propio y sujetos a un sistema donde, históricamente, se han impuesto normas opuestas a nuestra cosmovisión e intereses. La conquista utilizó varios mecanismos de dominación: se nos despojó nuestras tierras y se subordinó nuestra cultura, se asesinó a nuestros dirigentes pretendiendo callar nuestra protesta.

La situación de explotación y opresión, impuesta por la sociedad colonial contra nuestro pueblo, no varió con la instauración de la República; por el contrario, se reprodujeron con varias formas las mismas condiciones de explotación, discrimen y racismo. El establecimiento del régimen hacendario constituyó la expresión más clara de una de las formas de sojuzgamiento indígena por parte de los señores que sustentaban el poder.

En la actualidad, las condiciones de vida de nuestra población son de crítica miseria, acelerados procesos de descomposición de nuestras formas productivas, desnutrición, aculturación, desempleo; es decir, una descomposición social generalizada. El problema fundamental es la escasez de tierras, lo que ha provocado la migración de los indios a las ciudades, donde nos someten a los peores oficios, donde somos maltratados y mal remunerados.

El Estado ha desarrollado políticas que no han servido para solucionar los problemas estructurales de nuestro pueblo. Las acciones aplicadas a nivel rural han respondido exclusivamente a las necesidades de modernización capitalista de la agricultura. La serie de transformacio-

nes agrarias de las décadas de los años 60 y 70, mediante reformas agrarias, sólo ayudaron a suprimir las formas precarias de producción que eran obstáculos para el desarrollo y fueron medidas que contribuyeron a colmar la insurrección indígena. Estas reformas jamás tocaron los intereses de los grandes terratenientes, de ahí que las mejores tierras siguen concentradas en pocas manos: más del 50% de las propiedades de menos de 5 hectáreas, cuentan apenas con el 4% de superficie, donde se encuentra una población de 3 millones de habitantes; mientras que las propiedades de más de 100 hectáreas concentran el 50% de la superficie y están pobladas por apenas unas 200 mil personas. (Boletín Informativo de la CONAIE, julio de 1990).

Las políticas de colonización, aplicadas en la Amazonía y Costa, tampoco han favorecido a nuestros pueblos. Por el contrario, la situación se ha agudizado porque mediante el sistema de colonización se han legitimado los despojos de nuestros territorios y la posesión por parte de empresas explotadoras de recursos naturales que, cada vez más, nos van arrinconando en la selva sin permitirnos el derecho a una vida digna.

Frente a esta situación histórica y estructural de explotación y subordinación, los pueblos indígenas hemos respondido con diferentes formas de lucha de resistencia: rebeliones, movilizaciones, levantamientos y fundamentalmente con la organización y la unidad de nuestro pueblo. Asimismo hemos respondido con la mayor afirmación de nuestra cultura e identidad con relación a nuestras lenguas, costumbres, creencias y tradiciones como formas propias de conciencia y resistencia frente a la dominación.

~~En consecuencia, la situación de injusticia que atravesamos los indios, es una de nuestras explicaciones al histórico levantamiento indígena, que fue una de las expresiones de protesta más impresionantes que ha dado nuestro pueblo en los últimos tiempos.~~

## **LA DEMANDA INDIGENA Y EL GOBIERNO**

Tomando en consideración las causas históricas que señalamos en el acápite anterior, el levantamiento indígena se provocó, en gran parte, por la desatención del gobierno de la socialdemocracia. Con esta afirmación es preciso aclarar que no se trata de entender que el "problema indígena" se reduce a una disputa entre los indígenas, sus organizaciones y representantes del actual gobierno. Estamos claros que frente a nuestra conflictiva situación han surgido diversos intereses estatales, políticos, económicos, empresariales, de partidos políticos, de las fuerzas armadas, de nuestro propio pueblo. En este sentido, el análisis de la situación no puede restringirse a una observación parcial.

Creemos que la situación de pobreza en que se debate el pueblo ecuatoriano, en general, jamás le interesó al actual gobierno que no sea para destacarlo en su demagógico discurso; en consecuencia, tampoco le preocupó ni vio con seriedad la crítica situación del pueblo indio.

El gobierno de la socialdemocracia no ha significado ningún cambio favorable para los sectores populares; creemos que, por el contrario, la situación es más desesperante. Las condiciones de vida se han deteriorado más, continúa el proceso inflacionario, colocando al pueblo en extrema pobreza. Para nosotros los indios, la situación se ha agravado aún más, tornándose insoportable; por esa razón es que los indios nos movilizamos para exigir la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas.

### **NUESTRA DEMANDA**

La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad esta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el levantamiento.

La CONAIE, como legítima representante del pueblo indio de este país, le planteó al gobierno que garantizara el derecho a la defensa y recuperación de tierras, territorios y recursos naturales, que es la base para nuestro desarrollo social y cultural. Creemos que no habrá solución al problema indígena si no se resuelve el problema de la tierra: lo esencial para nosotros es la recuperación de la tierra.

El conflicto agrario se centra en la existencia de la propiedad monopólica de la tierra que, en un 50%, no cumple ninguna función social; un 22% está abandonada; un 28% constituye pastos con pocas cabezas de ganado, que busca únicamente tapar el abandono y evadir la afectación que, en estos casos, determina la propia Ley de Reforma Agraria.

En consecuencia, al gobierno le planteamos la atención sobre la legalización y adjudicación gratuita de tierras y territorios que se encuentran en trámite, pedido por nuestras organizaciones y comunidades de base; trámite ágil de los juicios por tierras propuestas por nuestras comunidades, donde se garantice la justicia y no se favorezca, como ha sido costumbre, al terrateniente; se le pidió al gobierno una política agraria global y aplicación de la Ley de Reforma Agraria. Hemos demandado también la reestructuración de los comités regionales de apelación y de las instituciones que tienen a cargo el manejo de los asuntos agrarios; la aplicación del artículo 46, numeral 9, de la Ley de Reforma Agraria; el no pago al predio rústico; la aplicación de medidas que protejan al medio ecológico.

Nosotros reafirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia del pueblo y para su desarrollo. Sin este elemento básico es imposible tener las condiciones para educar al niño, tener salud y reproducir nuestra cultura.

Al respecto, el Estado deberá comprender y aplicar las concepciones sobre los derechos humanos colectivos, que ya constituye una conquista de los pueblos. El pro-

yecto de Declaración Universal de los Derechos Humanos Indígenas, en su artículo 13, propone: "El derecho a que se reconozcan sistemas propios de tenencia de tierras para la protección y promoción del uso, el disfrute y la ocupación de las tierras".

Asimismo nuestra demanda contempla el pedido de reforma al artículo 1 de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas, que formamos parte de un Estado plurinacional. Para esta reforma será necesario realizar un estudio a fondo, modificar y crear un nuevo marco jurídico legal y político que contemple nuestros derechos, lo que llevaría a la supresión de la leyes que son inconvenientes y que, inclusive, atentan contra nuestro desarrollo socio cultural. La reforma a la Constitución conllevaría a la modificación del carácter del Estado como pluricultural, pluralista y democrático. Es decir, no se reivindicarían exclusivamente los derechos indios, sino de toda la sociedad ecuatoriana en su conjunto.

Esta demanda se orienta, al mismo tiempo, al reordenamiento constitucional y la creación de leyes e instrumento jurídicos que permitan nuestro derecho a la autodeterminación. Históricamente, el Estado ha excluido nuestros derechos específicos, por lo que es preciso que nuestro mundo, leyes y costumbres sean autogobernadas por nosotros mismos, en base a nuestras propias formas de gobierno, sin que esto signifique crear un Estado dentro del actual, como se ha tratado de tergiversar.

El derecho que demandamos a la autodeterminación, consiste en crear un régimen (autogobierno) que nos permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos internos de nuestras comunidades, en el marco del Estado nacional.

Estamos conscientes de que en la elaboración de las leyes no ha participado el pueblo; las leyes han sido hechas en favor de quienes nos dominan. Sin embargo,

al pueblo le hacen creer que todos somos iguales y por ello merecemos los mismos derechos y obligaciones; en la práctica es falso, porque la relación social que se ha impuesto se basa en las diferencias sociales de clase y la discriminación racial.

Por ello es que los indígenas luchamos porque nuestra propuesta de Estado plurinacional cree una sociedad nueva, con un nuevo modelo de Estado, y que se constituya una auténtica nación, donde estemos representados todos.

Por otro lado, históricamente demandamos el respeto a nuestro pensamiento, formas organizativas propias y práctica política. Asimismo, con relación al derecho a la educación y a la cultura, demandamos el control y ejecución directa del programa de educación bilingüe bicultural por parte de nuestras organizaciones, así como el respeto a nuestros valores culturales. Para nosotros también es importante el reconocimiento de nuestra medicina tradicional, la investigación y la difusión de nuestras prácticas médicas tradicionales.

Como ecuatorianos que somos, al Estado le hemos requerido recursos que permitan financiar programas autogestionarios y el desarrollo de obras de infraestructura y servicios básicos; la dotación de créditos y asistencia técnica, que favorezca la mayor productividad y comercialización de nuestros productos, que abastecen la mayor parte del mercado interno.

Estos constituyen los aspectos más importantes de nuestra demanda global. No demandamos nada extraño, sobredimensionado ni nuevo, solo exigimos justicia, capacidad de comprensión y coherencia de parte del gobierno.

Desde que subió al poder el actual gobierno, nuestras organizaciones buscaron encontrar soluciones concretas al conflicto de nuestro pueblo. Así, el 9 de mayo de 1989 se suscribió el histórico acuerdo de Sarayacu, entre representantes de alto nivel de régimen y los máximos dirigentes de nuestra organización. En ese acuerdo se

consignó la demanda integral de los pueblos indios y la voluntad del gobierno para buscar soluciones. Antes, en 1988 se suscribió un convenio con el Ministerio de Educación y Cultura para que las organizaciones indígenas llevaran a cabo la educación bilingüe y bicultural.

Estos compromisos, asumidos por el gobierno, no merecieron la serenidad debida, y se fue evidenciando un sistemático incumplimiento y el afán de realizar actividades aisladas, que no repercutían en la solución de nuestros planteamientos de fondo y, más bien, se llegó a crear confusión y división al interior de nuestras organizaciones. Tratando de burlar estos compromisos se quiso minimizar y restar legitimidad mediante objeciones de forma.

## **RESPUESTA DEL GOBIERNO**

La socialdemocracia recogió, en su discurso de campaña electoral, aspectos de nuestra demanda. Inclusive, una vez posesionado, el presidente Borja, en discurso pronunciado en Manaos, el 6 de mayo de 1989, ante presidentes de los países del Pacto Amazónico, reconoció que nuestros países son multinacionales y pluriculturales; por lo tanto había la obligación de respetar nuestras expresiones culturales. En iguales términos se volvió a expresar en Quito, ante representantes del mismo Pacto:

"Nuestros Estados, normalmente, son Estados multiculturales y multinacionales. Creo que ese es el caso de los Estados amazónicos. Las nacionalidades indígenas estuvieron allí en la vasta cuenca del Amazonas, muchos siglos antes de que inventáramos nuestros Estados..."

Si revisamos la serie de planes y documentos oficiales, observamos que se destaca como uno de los fundamentales problemas del país la necesidad de superar "la falta de fortalecimiento del carácter multinacional y pluricultural del Ecuador (Plan Nacional de Desarrollo 89-92).

Asimismo, ante organismos internacionales como la

OIT e Instituto Indigenista Interamericano, el gobierno aparecería como portador de las propuestas avanzadas y coincidentes con las demandas de nuestro movimiento. Sin embargo, en la realidad, todo esto era solo el discurso demagógico, porque todo el país ha podido percibir que no ha existido la menor coherencia y consecuencia con lo que dice y hace este gobierno.

El gobierno empezó con acciones aisladas, con el claro propósito de captar a nuestra organización. Para ello recurrió a la cuestión educativa, dando un tratamiento segmentado de nuestras principales reivindicaciones. Paralelamente, formó la Comisión de Asuntos Indígenas en la Presidencia de la República, donde nuestra organización empezó a plantear la necesidad de atender la demanda global del pueblo indio a más de la cuestión educativa. El gobierno nunca quiso atender la solución de problemas fundamentales como la tenencia de la tierra, por ejemplo. Para la socialdemocracia el problema indígena se reducía a un asunto cultural, por lo que creó un aparato burocrático: la Dirección Nacional de Educación Indígena, incumpliendo también el convenio suscrito con la CONAIE y el Ministerio de Educación. Se quiso condicionar la entrega de fondos para este programa, a cambio de que la CONAIE dejara de hacer pronunciamientos críticos y adoptara posiciones frente al gobierno.

Asimismo se desconoció la validez del Acuerdo de Sarayacu.

Mientras tanto nuestro pueblo seguía sumido en la angustia, la colonización. El despojo de nuestros territorios por parte de las transnacionales no paraba. Los conflictos por tierras eran cada vez más insostenibles. La pequeña producción campesina carecía de todo incentivo crediticio y de apoyo tecnológico. La carestía de la vida aceleraba las condiciones de miseria en el campo. La inflación y las políticas gradualistas impuestas por el FMI se traducían en la subida de los precios de los artículos de primera necesidad. Es decir, los indios y todo el

pueblo ecuatoriano nos encontramos en una situación de total abandono. La situación se tornó insostenible y la CONAIE, fiel al sentir de las bases indígenas, adoptó una posición de denuncia política y de las arbitrariedades del gobierno, decidiéndose a presionar para alcanzar la atención a sus principales demandas.

Se fomentaron una serie de movilizaciones y actos que expresaban nuestra posición frente al problema de la tierra fundamentalmente; se insistió sobre el cumplimiento del acuerdo de Sarayacu y el convenio con el Ministerio de Educación. Sin embargo, poco le importaba al gobierno: no nos escucharon, no obtuvimos ninguna respuesta.

El gobierno empezó a mostrarse tal como era. Para el 12 de octubre de 1989, nuestras organizaciones convocaron a una marcha contra el gobierno y su política mentirosa, y para rechazar el acuerdo que había hecho el gobierno del Ecuador con el de España, para "festejar" el "Encuentro de dos Mundos".

En un acto de protesta, los indígenas nos tomamos pacíficamente, por el lapso de dos horas, el local del Ministerio de Educación. Esto fue visto por el ministro de Educación como subversivo y manipulado por "polítiques extremistas". Desde ese entonces cualquier acción de protesta que realizaban nuestras organizaciones empezaron a ser calificadas como subversivas.

En realidad, a nuestros planteamientos el gobierno respondió con el descrédito, la represión, tácticas divisionistas y la sistemática exclusión de nuestras organizaciones en el tratamiento de nuestros problemas.

Para confundir al país y en clara campaña para "demostrar" que el gobierno "estaba cumpliendo" con el pueblo indio, el 3 de abril de 1990 hizo la entrega parcial de títulos de propiedad a comunidades huaoranis. En esa oportunidad tampoco pudo faltar el discurso demagógico, de que nunca antes gobierno alguno había atendido a los aborígenes como lo hacía el gobierno de la Izquierda Democrática. La actitud preponderante y arro-

gante del gobierno no le permitía darse cuenta de que esta entrega era producto del proceso de lucha y presión llevado a cabo por los propios indios y nuestras organizaciones.

Las conversaciones de nuestras organizaciones con representantes del gobierno eran claras muestras de burla e irrespeto. El presidente de la República nunca quiso recibirnos en audiencia y ante tanta exigencia nuestra se delegó a funcionarios de segundo orden, que no tenían la atribución ni decisión para resolver nada. El secretario de la Presidencia, Gonzalo Ortiz, ofreció propiciar una entrevista con el presidente de la República: se mantuvo un silencio prolongado y jamás se comunicó a nuestras organizaciones absolutamente nada.

En medio del total descontento de nuestro pueblo, la CONAIE convocó en abril de 1990 a su V Asamblea, la que tuvo lugar en Pujilí, donde luego de un análisis profundo sobre la situación que atravesamos los indígenas, y en general el pueblo ecuatoriano, por consenso, se decidió realizar los días 4, 5 y 6 de junio el levantamiento indígena.

La CONAIE mantuvo reuniones preparatorias con las distintas organizaciones indígenas; se buscó la adhesión de organizaciones sindicales como el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) y campesinas como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). Sin embargo, por aproximarse las elecciones (17 de junio) consideraron que no era oportuno llevar a cabo una medida de hecho.

Como la CONAIE, sus organizaciones filiales y bases no tenían compromisos electorales partidistas que les condicionaran, decidieron llevar a cabo el levantamiento y el llamado fue a los indios del Ecuador.

El levantamiento se inició con la toma pacífica del templo de Santo Domingo, en Quito, el 28 de mayo de 1990, y continuó con medidas de hecho a nivel de la mayoría de las provincias del país, fundamentalmente de la sierra, donde demostramos la gran capacidad de convocato-

ria y nivel de organización en cada una de las acciones. En cada provincia se formaron coordinadoras del levantamiento, no existió una conducción sectaria y se utilizaron mecanismos tradicionales. Ante todo prevaleció la UNIDAD, ya que a los indios nos une nuestra sangre, nos unen los problemas, las luchas, nuestra identidad como pueblos.

Efectivamente, el levantamiento fue la expresión de nuestra dignidad, autenticidad y unidad indígenas. A la fuerza y contundencia del levantamiento el gobierno trató de minimizarlo. Respondió con ataques, buscó amedrentarnos con la represión, e impuso una campaña de desinformación. Se desataron las acusaciones sobre la presencia de subversivos nacionales y extranjeros al interior del movimiento indígena; se colocó un cerco policial en el templo de Santo Domingo y se militarizaron las comunidades indígenas del país.

Sin saber qué más inventar, se quiso involucrar al gobierno de Cuba como promotor del levantamiento. Aquí se evidenció claramente el carácter y los límites en el manejo de la cuestión indígena que tenía el gobierno de la socialdemocracia.

## **EL DIALOGO**

Como ya se ha mencionado, en el gobierno no existió jamás la sinceridad ni voluntad política para atender ni comprender nuestra demanda. La fuerza que demostró el levantamiento indígena obligó al gobierno a aceptar el diálogo con nuestras organizaciones.

Para nosotros el diálogo representaba una tarea difícil, puesto que sabíamos a quiénes nos enfrentábamos: ellos están entrenados para engañar y envolver al pueblo. En medio del diálogo nos sentimos solos. Previo al diálogo sus condiciones estuvieron claras: nosotros planteamos un diálogo en igualdad de condiciones y con respeto mutuo. Así pedimos que se retirara el cerco policial de la Iglesia de Santo Domingo, la desmilitarización de las

comunidades indígenas, la libertad de los presos indígenas apresados durante el levantamiento; pedimos también que el diálogo sirviera para alcanzar resultados positivos y que se formara una comisión que sea garante del proceso de diálogo. Por nuestra parte cumplimos con el compromiso de retirarnos del templo de Santo Domingo, el día 6 de junio.

De esta forma se inició una serie de reuniones de diálogo, de aproximadamente cinco meses, donde se dilató el tratamiento de los problemas básicos de nuestra demanda; no existió concreción ni respuestas positivas a nuestros pedidos. Hábilmente el gobierno armó cadenas de televisión y una campaña de difusión donde aparecía como que él estaba atendiéndonos, distorsionando de esta manera la realidad.

Mientras dialogábamos el propio presidente de la República, en forma por demás imprudente, hacía declaraciones como aquella efectuada en Santo Domingo de los Colorados, donde señaló que ningún gobierno ha hecho tanto por los aborígenes, como el suyo, y que los indígenas éramos unos "mal agradecidos", que nos dejábamos manipular por agitadores profesionales, provocando movimientos violentos que perturban la paz del país.

La actitud discriminatoria del gobierno para comprender nuestra problemática, se demostró una vez más cuando la OPIP (organización de la región oriental) presentó su propuesta. El presidente Borja nos trató de forma indignante, con la "energía del amo" nos reprendió por habernos "atrevido" a pedirle que sea consecuente y coherente con sus propios discursos. Allí nos acusó de que estábamos pretendiendo crear un Estado chiquito dentro del actual y que nuestro pedido era inconstitucional. ¿No se entendió nada?

Mientras que para nosotros el diálogo significaba un espacio valioso para la búsqueda de solución a nuestros problemas, para el gobierno constituyó una estrategia para ganar tiempo y preparar la arremetida en nuestra

contra. La doble moral demostrada por el régimen ha hecho que por una parte nuestra problemática se redujera al tratamiento disperso a nivel del IERAC y el Frente Social y, por otra parte, se abriera una cadena represiva en contra de nuestras comunidades, organizaciones y dirigentes, como se demostró con los violentos desalojos provocados en las comunidades de la provincia de Imbabura.

Desde que se inició el diálogo con el Gobierno ha habido entorpecimiento permanente, lo que llevó a la ruptura; no ha existido honestidad; el gobierno no ha cumplido con los compromisos que se comprometió el momento en que se abrió el diálogo. En ese sentido, el diálogo no ha sido un mecanismo que busca soluciones. Por el contrario, el régimen lo ha utilizado para amortiguar la protesta del movimiento indígena. Nosotros estamos claros de las estrategias que están utilizando el gobierno y las Fuerzas Armadas en contra de nuestro movimiento. Se ha tratado de desacreditar a nuestras organizaciones y sus dirigentes; se realiza acciones provocadoras para justificar la represión; se busca dividir a nuestras organizaciones; se distorsionan nuestras reivindicaciones; se infiltran nuestras organizaciones; surgen proyectos y posiciones extrañas a nuestros intereses y que buscan aprovecharse con oportunismo de nuestra situación.

En definitiva, lo que se busca es callar nuestra voz, deslegitimar a la CONAIE, aislar al movimiento indígena de la sociedad. Es decir, destruir al movimiento indígena.

## **LA REACCION DE LA DERECHA Y DE LAS FUERZAS ARMADAS**

*Las fuerzas de oposición a nuestra causa formaron la trilogía perfecta: gobierno, los sectores más reaccionarios de las Fuerzas Armadas y determinado grupo de terratenientes, representados a través de las Cámaras de agricultores y ganaderos.*

Frente a los puntos más neurálgicos de nuestra demanda, como son el reconocimiento del Estado ecuatoriano como plurinacional y multicultural y el derecho a la recuperación de tierras y territorios y recursos naturales, estas fuerzas de oposición trataron de imponer en la sociedad la opinión de que el levantamiento fue un hecho que atentó a la seguridad interna de la nación, opinión que, obviamente, surge de la Ley de Seguridad Nacional.

Asimismo, se ha tratado de convencer al país que la violencia surge de nosotros los indios, que nuestra demanda es sobredimensionada e injusta y que somos invasores y ladrones de tierras. Como nunca antes se ha manipulado y cometido las acciones más cínicas para tergiversar nuestro pensamiento y demandas. Se ha tratado de que la sociedad se atemorice con el "fantasma de los indios", y se ha llegado a exacerbar el racismo y el consecuente rechazo social hacia nosotros.

Para la mentalidad de estos sectores, el problema con los indígenas se reduce a la necesidad de que el Estado proteja la propiedad privada; realice una que otra "obrita" para los aborígenes, ya que toda nuestra protesta es producto de la pura subversión, de ahí que la derecha exige desesperadamente al gobierno la aplicación de medidas "drásticas": clama porque se desaloje a los "invasores"... No pueden ocultar su temor frente al "fantasma" indio: "1992 ni una hacienda en el Ecuador", consigna de lucha que tenemos todo el derecho de plantearla. Nos preguntamos, ¿acaso la derecha no ha utilizado las suyas: "justicia social con libertad", "pan, techo y empleo"?

La estrechez para mirar los procesos de lucha social del conjunto del movimiento popular, no permite que estos sectores acepten el grado de conciencia, organización y conducción política propia que han alcanzado nuestra gente y nuestras organizaciones, de ahí que estos sectores se hayan desgastado tratando de hacer creer a la sociedad que el movimiento indígena está manipulado por seudoreligiosos, extremistas nacionales

y extranjeros y partidos políticos.

Todas las maniobras y argumentos de estos sectores por desprestigiar y deslegitimar a nuestro movimiento, no han podido calar en la conciencia del pueblo ecuatoriano, ya que nadie puede atribuir que un levantamiento de las características y contundencia como el de junio, se podía provocar por la "manipulación" de unos cuantos agitadores profesionales.

## **LA SOLIDARIDAD**

*Los elementos fundamentales que han permitido sostener nuestra jornada de lucha son el sentido solidario y la unidad indígenas, armas y condiciones que nos permitirán seguir luchando.*

Asimismo, para nosotros es muy importante contar con la solidaridad de todo el pueblo ecuatoriano, organizaciones populares fraternas, tanto nacionales como internacionales, se han hecho presentes.

Durante el levantamiento y posterior a él hemos podido medir el grado de respaldo que tiene nuestra lucha. Hemos percibido el grado de identificación de amplios sectores sociales, tanto urbanos como rurales. Se han hecho presentes los barrios, los estudiantes, los cristianos de base, los obreros; hombres, mujeres y hasta niños del pueblo.

Todos merecen nuestro profundo reconocimiento. Existe un sector en especial: la Iglesia identificada con los pobres. El levantamiento significó que este sector asumiera mayor compromiso con nosotros; observamos que ya existe una nueva actitud y comprensión sobre nuestra problemática, por esa razón es que le pedimos a la Conferencia Episcopal que asuma el papel de mediadora del conflicto; la Iglesia no participó en ninguna acción preparatoria del levantamiento, en consecuencia es absurdo que se la quiera ver como incentivadora del levantamiento.

## **REFLEXIONES**

EL movimiento indígena ecuatoriano ha sido protagonista de uno de los hechos de protesta más auténticos dentro del proceso de lucha y resistencia que seguiremos librando los indios por alcanzar tierra, libertad y una vida digna.

El levantamiento ha servido a todo el pueblo ecuatoriano, porque a partir de este hecho se ha concientizado sobre nuestra existencia, las condiciones de abandono y miseria en que vive un importante sector de la población del país. El pueblo vio en el levantamiento una acción pura, a la que se adhirió porque percibió nuestra fuerza moral demostrada claramente, a pesar de tener en contra la fuerza del poder.

Para los indios el levantamiento ha planteado varios retos que demandan mucha responsabilidad. Estamos concientes que somos una fuerza social y política con enorme peso. Nos hemos ganado un lugar en la sociedad y buscamos una real participación democrática y somos portadores de las aspiraciones de los pobres de esta patria. Hemos hecho un llamado a la justicia.

Estamos conscientes de las maniobras aplicadas por nuestros enemigos. Ante todo ello nosotros nos mantendremos alertas y unidos; no permitiremos que nos dividan y que se impongan al interior del movimiento indígena corrientes extrañas y que no responden a los legítimos intereses de nuestro movimiento.

El III Congreso de la CONAIE, llevado a cabo recientemente, dio los lineamientos en base a los cuales debe seguir conduciéndose el movimiento indígena. Éstos responden al sentir mayoritario de los indios y se sustentan en la convicción de continuar indeclinablemente la lucha por defender nuestros derechos históricos, basándonos en nuestras propias formas de lucha, sin intermediarios, y sin descuidar la alianza con los demás sectores populares.

Quito, diciembre de 1990

## **EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR LOS HACENDADOS**

**Ignacio Pérez Arteta**

El levantamiento indígena de junio de 1990 se produjo, como es de conocimiento general, en la mayoría de las provincias de la Sierra en forma sorpresiva y violenta, causando graves alteraciones a los diferentes estratos económicos y sociales del país.

Las consignas estaban relacionadas claramente, a pretexto de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América, denominada como "500 años de opresión", a ciertas citas más específicas como "ni una hacienda para el año 1992"; "la tierra será nuestra con ley o sin ley", etc., situación que demuestra claramente un desdoblamiento en los reclamos realizados por el indigenado.

Desde el mes de junio de 1990 a la fecha, tales expresiones se han ido aclarando, los extremismos se han ido decantando y al momento podemos analizar toda la

---

**Ignacio Pérez Arteta** es presidente de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona.

situación en forma más clara y ponderada. Es necesario, a nuestro entender, dividir los objetivos del levantamiento en dos aspectos concretos: el uno, el político, que es el reclamo del sector indígena en un conjunto de reivindicaciones que como sector anhela, y el otro, el clasista o campesino, que es aquel reclamo relacionado directamente con el sector agropecuario.

En cuanto al cúmulo de reivindicaciones del sector indígena, vemos con especial preocupación que se mezclan pedidos o exigencias lógicas y coherentes con otros absurdos, incomprensibles y extremistas; pero lo que sí está claro, muy claro, es la existencia de un afán de mayor participación en el poder político de nuestro país, pese a no sustentarse en bases legales enmarcadas en la Constitución Política del Estado.

El sector agropecuario comprende y se explica muchos de los planteamientos expresados, en cuanto se relacionen al abandono que han soportado muchos de los sectores comunitarios, a la marginación y al olvido, en aspectos de importancia tales como: educación, salud, infraestructura y discriminación, como parte integrante de la sociedad ecuatoriana, que debió ser preocupación del Estado, puesto que no es dable que existan grupos humanos que vivan dentro de las condiciones que para todos son conocidas. Por el otro lado, no compartimos de ninguna manera con los planteamientos de índole política que obviamente, por lo que hemos podido observar, no corresponden a una realidad dentro del país.

Así planteado el tema, no podemos estar de acuerdo y dejar de señalar que ciertos pedidos o exigencias se los haga bajo el único concepto de que algo les pertenece por la única condición de ser indios, y no porque exista alguna otra motivación o relación, como puede ser una vocación de trabajo en la agricultura, y no referirse únicamente al deseo de posesión de tierras.

Se ha circunscrito el deseo de poseer la tierra a lo que se imaginan que pudo ser 500 años atrás, dejando de

lado todo lo que de ahí en adelante ha sucedido, como refiere la historia sea esto positivo o negativo, olvidándose de procesos como el mestizaje y toda una serie de fenómenos sociológicos, que con o sin agrado para el Ecuador de 1990, ya son otra realidad.

La realidad del movimiento indigenista es que es de carácter eminentemente político, y que no se trata de un movimiento de reivindicación campesino. No es un reclamo obrero-patronal o campesino asalariado-patrono, sino que es un reclamo de un sector del indigenado organizado en sus comunidades y cooperativas al país, al Estado ecuatoriano, como producto de una marginación y un abandono injustificado al que le ha tenido sometido el Estado.

Cuando analizamos el movimiento indígena relacionado únicamente contra el propietario de tierras, nos damos cuenta de que el movimiento se dirige contra el funcionamiento de nuestro sector y, por lo tanto, debemos participar plenamente de lo que sucede en el país. Lastimosamente este tema y específicamente lo que se refiere a la tierra, ha sido politizado, manoseado y tergiversado, a niveles tan grandes que muchas falsedades que, por la única y simple razón de haber sido repetidas muchas veces, se las acepta como verdades.

No se hace, por ejemplo, mención a leyes existentes como una de las causantes de la situación actual, como es la Ley de Reforma Agraria y al Código de Trabajo, la estatización de muchos servicios, como el agua, la energía eléctrica y otros; no se menciona la constante erosión de la tierra, la falta de transferencia de tecnología, etc., como factores que han contribuido a desmejorar las condiciones de vida en el área rural.

Se ha dicho que hay que continuar aplicando la Ley de Reforma Agraria y en eso estamos de acuerdo; pero esta Ley tiene que ser aplicada a todos los propietarios, sean estos blancos, mestizos o indios; o estén formando haciendas, parcelas, cooperativas o comunas. Lo que si no podemos aceptar, por constituir un atentado contra el

abastecimiento de alimentos, es que la tierra sea afectada como proceso de reforma agraria, para luego ser abandonada, o que las tierras sean afectadas para inmediatamente ser parceladas o minifundizadas, por cuanto esta modalidad se opone al incremento de la producción agrícola. Los hacendados, por estas y otras razones, no vamos a ceder a la presión de entrega de tierras, especialmente en base a las invasiones de las haciendas, y este punto no es negociable en ningún aspecto, y por lo tanto los propietarios usarán todos los medios posibles para defender la integridad de sus propiedades que constituyen su forma de vida, con el fin noble de producir alimentos para sí y el pueblo en general.

Se acusa a los hacendados de utilizar "grupos paramilitares" para defender sus tierras, acusación que por el momento no es verdadera; pero si el gobierno nacional se "lava las manos" y no garantiza la seguridad de la propiedad privada, será responsabilidad del propio gobierno si a los propietarios se les obliga a utilizar servicios de protección para defenderse y garantizar la integridad de los predios.

Se pretende, sin razón, inculpar al sector agropecuario empresarial como el único causante de todo este complejo problema y, en cambio, poca mención se hace de las responsabilidades del Estado, de la Iglesia y de toda la sociedad en general, quienes aparecen como libres de culpa. Tampoco se mencionan las medidas que han propiciado el abandono que ha tenido toda la actividad durante tantos años, permitiendo que se desarrolle un permanente subsidio del campo a la ciudad; situación que ha afectado a todos los campesinos, incluyendo aquellos que no son indígenas.

Entre las distorsiones que se han mencionado en muchas ocasiones, está aquella de confundir los términos indígena con campesino. "Campesino" es el hombre que trabaja la tierra y que vive en el sector rural, pudiendo ser blanco, mestizo, indio y hasta extranjero, mientras que "indígena" está relacionado con aquel grupo

humano étnico natural de esta tierra. De tal manera que los términos indígena y campesino son diferentes y en realidad no existe necesariamente los simbiosis indio-campesino o indio-tierra y que, por lo tanto, se supone que todo miembro de una comunidad indígena deber ser necesariamente agricultor, puesto que igual derecho tienen de participar en cualquiera otra actividad humana.

Insistimos que es necesario conocer la realidad ecuatoriana en lo que al problema indígena se refiere, en base a estudios y datos que se puedan disponer y que de no haberlos habría que obtenerlos, puesto que no se puede planificar trabajo alguno sin tener como punto de partida la información estadística adecuada y verdadera. Es por esto que sería indispensable llevar adelante por lo menos las siguientes actividades para obtener las estadísticas correspondientes:

a) Censo de tierras para conocer a ciencia cierta la tenencia actual, tipo de cultivos, métodos de cultivo, vocación de las tierras, etc., para ir a la ejecución de la regionalización agraria y la promoción tecnológica para alcanzar mejores índices de productividad.

b) Censo de población ganadera. No conocemos la realidad ganadera ni el número, clases, razas, producción, etc., pues a la fecha manejamos las estadísticas en base a proyecciones que datan de la década del 50.

c) Censo de población rural, definiendo en primer término sus características, dentro del globo poblacional de campesinos integrado por blancos, negros, mestizos e indios, determinando su número y actividad, para evitar la demagogia con que se trata este aspecto.

Como el indigenado sostiene como piedra fundamental de su movimiento el acceso a la tierra, el censo de tierras definirá exactamente la situación actual, porque en nuestra opinión, y en base a informaciones disponibles, existen muchas extensiones de tierras en poder de dicho sector.

En base a los cuadros que se presentan a continuación, trataremos de confirmar lo aseverado anteriormen-

te, y demostrar que otra distorsión es "que los grupos indígenas no tienen tierras", es falso, y que en su poder están muchas tierras lastimosamente muy mal trabajadas.

En el Cuadro N°1 constan en forma resumida las extensiones de tierras que desde el año 1964 se han adjudicado a organizaciones indígenas y a personas naturales dentro del proceso de reforma agraria. Las cifras son importantes, el total es de 5'203.392 hectáreas, y en el caso específico de la Sierra es de 1'167.695 hectáreas; sin embargo, esta información no es completa porque toda la tierra que ha pasado al sector campesino directamente por medio de parcelaciones y ventas, sin la intervención del IERAC, no consta en el resumen del Cuadro N° 1, y de ahí la necesidad de realizar el censo.

De cierta manera el estudio "El Sector Agrícola Ecuatoriano", realizado por Nelly Aguirre y Juan Adolfo Calvache, coincide con nuestras apreciaciones por cuanto indican que el potencial del uso agrícola en el Ecuador es de 8.3 millones de hectáreas, de las cuales se calcula que, aproximadamente, existirán 350.000 hectáreas para ampliar la frontera agrícola. Se desprende además que con el ritmo de colonización, prácticamente no quedan tierras baldías aptas para la agricultura. Además hay áreas afectadas por la erosión, que tienen como causa fundamental el manejo inapropiado del suelo, que corresponden al 47.9% de la superficie del país.

Por otro lado, se desprende que del potencial de 8.3 millones de hectáreas, 5.2 millones están en poder del sector indígena.

En los Cuadros N° 2 y 3 se presenta en forma resumida la información parcial respecto a la propiedad de la tierra en poder de las comunidades campesinas. En el Cuadro N° 2 está la superficie promedio de diversas comunas en diferentes provincias del país, y en el Cuadro N° 3 vemos con mayor claridad que los latifundios que aún existen en el país pertenecen a las comunas, y no, como se ha pretendido desinformar, a los

**CUADRO N° 1**  
**ADJUDICACION DE TIERRAS A PERSONAS NATURALES Y ORGANIZACIONES CAMPESINAS**  
**POR ACCION DE LA REFORMA AGRARIA**

| REGION                       | COLONIZACION<br>ORG. CAMPESINAS<br>PERIODO 1964-1990 |               | REFORMA AGRARIA<br>ORG. CAMPESINAS<br>PERIODO 1964-1990 |               | COLONIZACION<br>PERSONAS NATURALES<br>PERIODO 1964-1990 |               | REFORMA AGRARIA<br>PERSO. NATURA.<br>PERIODO 1964-1990 |               | TOTAL GENERAL DE<br>ADJUDICACION POR<br>PROVINCIA |                |
|------------------------------|--|---------------|---|---------------|---|---------------|--|---------------|---|----------------|
|                              | HA.  | BENEF.        | HA.   | BENEF.        | HA.   | BENEF.        | HA.  | BENEF.        | HA.   | BENEF.         |
| SIERRA                       | 244.476.96   | 7.135         | 240.933.91  | 26.066        | 385.779.31  | 11.517        | 296.505.55   | 44.946        | 1'167.695.73                                      | 89.664         |
| COSTA                        | 130.284.88   | 3.382         | 158.484.28  | 16.361        | 712.304.74  | 23.568        | 149.102.77   | 11.989        | 1'150.176.67                                      | 55.200         |
| ORIENTE                      | 2'005.597.69   | 15.954        | 2.306.39  | 41            | 854.424.94  | 21.864        | 2.155.23   | 56            | 2'864.484.25                                      | 37.915         |
| GALAPAGOS                    | 0.00   | 0             | 0.00  | 0             | 21.035.36   | 530           | 0.00   | 0             | 21.035.36   | 530            |
| <b>TOTALES<br/>GENERALES</b> | <b>2'380.359.53</b>                                  | <b>26.371</b> | <b>401.724.58</b>                                       | <b>42.468</b> | <b>1'973.544.35</b>                                     | <b>57.479</b> | <b>447.763.55</b>                                      | <b>56.991</b> | <b>5'203.392.01</b>                               | <b>183.309</b> |

Fuente: I.E.R.A.C.

Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

hacendados.

Si bien el levantamiento catastral utilizado en los Cuadros N° 2 y 3 no revela la realidad total de la situación de la propiedad agrícola en poder de las comunas, las cifras dan una idea de la concentración de la tierra en estas agrupaciones de campesinos.

Muy provechoso sería si los campesinos utilizaran eficientemente buena parte de estas tierras en cultivos agrícolas, para ofrecer al mercado nacional los productos básicos para la alimentación de la población ecuatoriana.

**CUADRO N° 2**  
**TIERRAS EN PODER DE COMUNAS CAMPESINAS**

| PROVINCIA  | N° COMUNAS | N° COMUNAS CON SUP. DECLARADA | HECTAREAS DECLARADA | SUPERFICIE PROMEDIO | N° COMUNAS SIN SUP. DECLARADA |
|------------|------------|-------------------------------|---------------------|---------------------|-------------------------------|
| CARCHI     | 56         | 53                            | 619                 | 11.67               | 3                             |
| IMBABURA   | 54         | 51                            | 10.389              | 203.70              | 3                             |
| PICHINCHA  | 142        | 129                           | 27.173              | 210.64              | 13                            |
| COTOPAXI   | 71         | 50                            | 8.634               | 172.68              | 21                            |
| TUNGURAHUA | 34         | 7                             | 19.963              | 2.851.85            | 27                            |
| CHIMBORAZO | 117        | 53                            | 10.963              | 206.84              | *                             |
| CAÑAR      | 4          | 3                             | 2.003               | 667.66              | 1                             |
| ESMERALDAS | 3          | 3                             | 6.232               | 2.107.66            | *                             |

Fuente: "El Comercio" Dic. 13/90  
Elaboración: Cámara Agricultura 1 Zona

**CUADRO N° 3****LATIFUNDIOS EN PODER DE COMUNIDADES CAMPESINAS**

| PROVINCIA  | LUGAR                  | COMUNA                | HECTAREAS |
|------------|------------------------|-----------------------|-----------|
| Pichincha  | Cangahua               | Pisambilla            | 8665      |
|            | Cangahua               | José San Antonio      | 2132      |
|            | Cangahua               | San José de Cangahua  | 1695      |
|            | Pintag                 | 5 de Abril de Ubillus | 1751      |
|            | Juan Montalvo          | Sayaro                | 2500      |
|            | Sto. Domingo Colorados | Otondo Mopoli         | 1300      |
| Chimborazo | Columbe                | Llin Llin             | 4166      |
|            | Palmira                | Visnara               | 1244      |
| Tungurahua | Sucre                  | Patate Urcu           | 5137      |
|            |                        | Cocha                 | 7617      |
|            | Triunfo                | Cocha Azul            | 6547      |
| Cotopaxi   | Saquisli               | Chilla Pata Canela    | 2908      |
|            | Mulaló                 | Quichibana            | 1152      |
|            | Sigchos                | Quinticusí            | 1030      |
|            | Angochahua             | Zuleta                | 1663      |

---

Fuente: "El Comercio" Dic. 13/90  
Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

En los cuadros Nº 4, 5 y 6 presentamos información de la provincia del Chimborazo, que por ser la más conflictiva la hemos tomado como ejemplo. En el Cuadro Nº 4, impresiona que el 94.3% de la tierra de potencial uso agrícola esté en poder de minifundios y organizaciones campesinas, y que apenas el 5.7% esté en poder de lo que se denominan haciendas.

En el Cuadro Nº 5 se presentan por cantones el número de unidades productivas con superficies mayores de 30 hectáreas, la superficie total y la superficie promedio, sumando únicamente 25.833 hectáreas. Como contraste, en el Cuadro Nº 6 presentamos antiguas haciendas de la provincia, hoy día en poder de organizaciones y comunidades campesinas con sus hectareajes; la diferencia de las superficies entre un sector y el otro son sorprendentes.

**CUADRO Nº 4**  
**DISTRIBUCION DE LA TIERRA EN LA PROVINCIA DE CHIMBORAZO**

| SUPERFICIE TOTAL<br>Ha. | SUPERFICIE EN USO<br>AGRICOLA<br>Ha. | % DE LA TIERRA EN<br>EN PODER DE<br>EMPRES. | % DE LA TIERRA<br>DE MINIFUNDIOS<br>Y ORG. |
|-------------------------|--------------------------------------|---|--|
| 700.000                 | 500.000                              | 5.7<br>(25.833 Ha)                          | 93.3                                       |

Fuente: "El Comercio" Nov. 8/90  
Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

**CUADRO Nº 5****PRECIOS AGRICOLAS EN PODER DE EMPRESARIOS AGRICOLAS POR CANTONES****PREDIOS AGRICOLAS EN CHIMBORAZO**

| CANTON     | Nº DE UNIDADES | SUPERFICIE TOTAL | SUPERFICIE UNITAR. |
|------------|----------------|------------------|--------------------|
| Chunchi    | 21             | 1.616            | 76.95              |
| Alausi     | 39             | 6.427            | 164.79             |
| Guamote    | 10             | 1.510            | 151.00             |
| Colta      | 15             | 2.375            | 158.33             |
| Chambo     | 32             | 2.902            | 90.68              |
| Penipe     | 16             | 600              | 37.50              |
| Riobamba   | 91             | 5.607            | 61.61              |
| Guano      | 23             | 3.666            | 159.39             |
| Pallatanga | 11             | 1.130            | 102.73             |
|            | 258            | 25.833 ha.       | 100.13             |

Fuente: "El Comercio" Nov. 8/90  
Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

## CUADRO N° 6

### ANTIGUAS HACIENDAS EN PODER DE ORGANIZACIONES CAMPESINAS

PROVINCIA DEL CHIMBORAZO

| EX-HACIENDAS         | HECTAREAS |
|----------------------|-----------|
| Pull                 | 4.000     |
| Galte                | 6.000     |
| Tipin                | 2.000     |
| Ichubamba de Cebadas | 17.000    |
| Totorillas y Pasñag  | 14.000    |
| Laimé y Tío Cajas    | 4.000     |
| Total                | 47.000    |

Fuente: "El Comercio"

Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

En el Cuadro N° 7 nos limitamos a reproducir las declaraciones del director nacional de Avalúos y Catastros (DINAC), sin más comentarios de nuestra parte por la claridad de dichos pronunciamientos.

De toda la información anterior claramente se deduce que existen grandes extensiones de tierras en poder del indigenado, la mayor parte abandonadas, y por lo tanto el reclamo de acceso a nuevas extensiones de tierra no es coherente ni explicable al tenor de la información presentada.

De los cuadros anteriores se desprende que, en efecto, existen muchas tierras en poder del indigenado, por lo que resulta un pedido absurdo, sin base de sustentación, aquello de "ni una hacienda para el 92", pues esa

posición no se puede entender sino como una falsa plataforma de lucha política, y no como una forma de resolver una situación socio-económica.

En los Cuadros Nº 3, 4 y 5 se analizó como ejemplo lo que sucede en la provincia del Chimborazo, y vimos que existen 25.833 hectáreas calificadas como haciendas, y por lo tanto no creemos que eliminando estas haciendas mejoren ni solucionen los problemas que mantienen las comunidades. De otro lado, se ha dicho que en poder de los indios está la peor calidad de tierra de la Sierra ecuatoriana, distorsión totalmente exagerada que cae por su propio peso.

Recuérdese que las haciendas que pertenecieron a la Junta de Asistencia Pública eran de óptima calidad, y que sus producciones en el pasado superaron en mucho, por lo menos en el 90%, de lo que producen en manos de comunidades indígenas en la actualidad.

#### **CUADRO Nº 7**

"En los últimos 25 años el sistema de tenencia de la tierra ha cambiado sustancialmente porque se ha producido una parcelación y retaceo de la tierra. "Los latifundios y las grandes propiedades que iban desde la Sierra hasta la Costa y el Oriente ya no existen; hoy lo que existe es una tendencia al minifundio, lo que va en perjuicio de la producción nacional y de la rentabilidad de los propietarios". "Las propiedades de grandes extensiones en manos de una sola persona en efecto ya no existen".

"La presencia de un alto porcentaje de minifundio influye en una baja productividad de la tierra y las comunidades indígenas son las mayores propietarias de tierra en la Sierra ecuatoriana, y que no la han trabajado como comunidad sino que la han parcelado".

"Debería haber un replanteo de la forma de manejo de las tierras que están en poder de las comunidades indígenas y evitar nuevos retaceos de la tierra".

Fuente: Programa Controversia - Radio Quito  
Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

En el Cuadro N° 8 se puede ver en efecto con mayor claridad cómo todas las tierras de propiedad de la antigua Asistencia Pública pasaron a poder del indigenado, y es para todos conocido que estas eran las mejores tierras a lo largo de la Sierra ecuatoriana.

Existe también la información, que por larga y detallada no incluimos en toda su extensión en este documento, de toda la tierra que en el transcurso de los años ha sido entregada a varias comunidades en la provincia del Chimborazo, y que en el Cuadro N° 9 se presenta en forma resumida por parroquias. El total de las hectáreas entregadas asciende a la considerable cifra de 404.600 hectáreas.

Adicionalmente debemos indicar que de la hacienda Ichubamba, situada en la parroquia Cebadas del cantón Guamote, que tenía 17.000 hectáreas, fue entregada por la Asistencia Pública al IERAC, y esta institución a su vez entregó 5.000 hectáreas a los ex huaspungueros únicamente en el páramo de Tacazán y el resto, constituido por buenos potreros, bosques, ganado, etc., lo entregó a una cooperativa de vecinos de la parroquia de Cebadas, a un precio simbólico de regalo. En igual forma podemos referirnos a la hacienda Atillo, con 15.000 hectáreas; Atap, con 15.000 hectáreas; Pull, con 10.000 hectáreas; Galte, con 15.000 hectáreas; Llinllín, con 10.000 hectáreas; La Compañía, con 12.000 hectáreas, situadas en la parroquia Columbe, y la hacienda Magna, con 8.000 hectáreas, en el cantón Chunchi; la hacienda Chuquipogyo, con 10.000 hectáreas en el cantón Guano; y, por último, la gran hacienda Zula, en el cantón Alausí, que comprendía una extensión de 35.500 hectáreas, que pertenecía a la Curia de Riobamba, que vendió toda su extensión, excepto 75 hectáreas que se entregaron a los antiguos trabajadores huaspungueros.

De toda la información anterior, que puede ser confirmada por cualquier interesado, cabe la pregunta ¿el indígena tiene o no tierras?; pero más importante que aquello es, ¿si están trabajadas o no?; o en el caso que lo

**CUADRO N° 8**

**INVENTARIO GENERAL**  
**DE LAS HACIENDAS USUFRUCTUADAS POR LA**  
**ASISTENCIA SOCIAL AL DE AGOSTO 1950**

(Distribuidas por Juntas Centrales y Provinciales)

| <b>UBICACION</b> |           | <b>JUNTAS CENTRALES</b> |                              |                       |
|------------------|-----------|-------------------------|------------------------------|-----------------------|
| Provincia        | Cantón    | Parroquia               | Nombre de la Hacienda        | Extensión (Hectáreas) |
| Carchi           | Montúfar  | San Vicente             | S. Vicente de Pusir y Anexas | 9.367                 |
| Imbabura         | Cotacachi | Imantag                 | Puripuela                    | 930                   |
| "                | Olavalo   | G. Suárez               | S. Agustín de Cajas          | 1.600                 |
|                  |           |                         | <b>Total Imbabura</b>        | <b>2.530</b>          |
| Pichincha        | Cayambe   | Olmedo                  | Cariacu                      | 1.890                 |
| "                | "         | "                       | Pesillo                      | 1.580                 |
| "                | "         | "                       | La Chímba                    | 1.265                 |
| "                | "         | "                       | Moyurco N° 1                 | 1.149                 |
| "                | "         | "                       | Moyurco N° 2                 | 1.150                 |
| "                | "         | "                       | Moyurco N° 3                 | 765                   |
| "                | "         | "                       | Paquilestancia               | 1.135                 |
| "                | "         | Cangahua                | Pisanguilla                  | 1.725                 |
| "                | "         | "                       | Carrera                      | 950                   |
| "                | "         | Ayora                   | Sto. Domingo N°1             | 1.500                 |
| "                | "         | "                       | Sto. Domingo N° 2            | 900                   |
| "                | "         | Tocachi                 | Chimburlo                    | 1.271                 |
| "                | "         | "                       | Sto. Domingo de Tocachi      | 870                   |
| "                | "         | La Esperanza            | Guaraqul                     | 1.205                 |
| "                | "         | Tabacundo               | La Tola                      | 66                    |
| "                | "         | Chillogallo             | El Beaterio y Anexas         | 1.387                 |
| "                | "         | "                       | Turubamba de Monjas          | 366                   |
| "                | "         | Calacall                | Pululahua                    | 2.700                 |
| "                | "         | "                       | Los Reales (12 lotes)        | 1.100                 |
| "                | "         | "                       | Caspipasi                    | 437                   |
| "                | "         | Lloa                    | Concepción y Anexas          | 3.456                 |
| "                | "         | Cotocollao              | Pisuli                       | 380                   |

continuación...

| Provincia  | Cantón   | Parroquia     | Hombre de la Hacienda                      | Extensión (Hectáreas) |
|------------|----------|---------------|--|-----------------------|
| Pichincha  | Cayambe  | Colocolloa    | El Rosario                                 | 78                    |
| "          | "        | Gualea        | Slo. Domingo de Gualea                     | 450                   |
| "          | "        | Guayllabamba  | Terrenos de Guayllabamba                   | 8                     |
| "          | "        | Píntag        | Ichubamba de Píntag                        | 1.000                 |
| "          | "        | "             | El Carmen de Pullumíng                     | 1.000                 |
| "          | "        | "             | Tolotag                                    | 950                   |
| "          | "        | "             | El Marco                                   | 780                   |
| "          | "        | "             | Valencia                                   | 741                   |
| "          | "        | "             | Sra. Teresa                                | 632                   |
| "          | "        | Eloy Alfaro   | San Isidro                                 | 365                   |
| "          | "        | San Antonio   | Rumicucho                                  | 2.000                 |
| "          | Mejía    | Uyumbicho     | Pilopata                                   | 433                   |
| "          | "        | Aloag         | Aychapicho y anexas                        | 4.670                 |
|            |          |               | <b>Total en Pichincha</b>                  | <b>40.354</b>         |
| Colopaxi   | Salcedo  | San Miguel    | Chanchalño y Chanchelto                    | 339                   |
| "          | "        | "             | Cusubamba                                  | 284                   |
| "          | Pujllí   | Pujllí        | Zumbahua y anexas                          | 13.100                |
| "          | "        | "             | San Agustín de Salache                     | 130                   |
|            |          |               | <b>Total en Cotopaxi</b>                   | <b>14.137</b>         |
| Chimborazo | Riobamba | San Luis      | Tunshi                                     | 89                    |
| "          | Guamote  | Cebadas       | Ichubamba de Cebadas                       | 16.556                |
| "          | Colta    | Cajabamba     | Chancahuán                                 | 250                   |
| "          | "        | "             | Terrenos y potreros                        | 70                    |
| "          | "        | "             | Colta                                      | 2.955                 |
|            |          |               | <b>Total en Chimborazo</b>                 | <b>19.920</b>         |
|            |          |               | <b>Total en la Junta Central de Quito</b>  | <b>86.308</b>         |
| Azuay      | Cuenca   | Chiquintad    | San Andrés                                 | 70                    |
| "          | "        | Santa Ana     | Pichacay                                   | 154                   |
| "          | "        | Nuñi          | Cofradía del Carmen                        | 59                    |
| "          | "        | San Joaquín   | San José                                   | 716                   |
| "          | "        | El Vecino     | Machángara                                 | 71                    |
| "          | "        | Quínge        | Quínqueo-Monjas                            | 957                   |
| "          | Gualaceo | Gualaceo      | El Carmen                                  | 191                   |
| "          | "        | "             | Bullcay                                    | 26                    |
| "          | "        | Jadán         | Lalcolu                                    | 1.328                 |
| Azuay      | Paute    | Palmira       | Santa Rita                                 | 2.500                 |
| "          | "        | "             | El Jordán                                  | 2.000                 |
| "          | "        | "             | Tubán-Jurupillas                           | 1.500                 |
| "          | Sigsig   | Ludo          | La Cría                                    | 561                   |
| "          | "        | San José      | El Vecino                                  | 7                     |
|            |          |               | <b>Total en Azuay</b>                      | <b>10.140</b>         |
| Cañar      | Cañar    | Ingapitca     | Guaypungo                                  | 22.116                |
| "          | "        | "             | Molobog-Vendeleche                         | 1.238                 |
| "          | "        | "             | Chuquines                                  | 887                   |
| "          | "        | Cañar         | La Playa                                   | 85                    |
| "          | "        | Tambo         | Chutchún                                   | 1.066                 |
| "          | Azogues  | Xavier Loyola | Chuquipata                                 | 85                    |
|            |          |               | <b>Total en Cañar</b>                      | <b>25.479</b>         |
|            |          |               | <b>Total en la Junta Central de Cuenca</b> | <b>35.619</b>         |
| Loja       | Loja     | Vilcabamba    | Yamburara                                  | 2.300                 |
| "          | "        | "             | San José                                   | 1.200                 |
| "          | "        | Gualel        | Gualel                                     | 5.000                 |
| "          | "        | El Sagrario   | El Molino                                  | 1                     |
|            |          |               | <b>Total en la Junta Central de Loja</b>   | <b>8.501</b>          |
|            |          |               | <b>Totales de las Juntas Centrales</b>     | <b>130.428</b>        |

continuación...

| Provincia                                       | Cantón   | Parroquia     | Hombre de la<br>Hacienda | Extensión<br>(Hectáreas) |
|---|----------|---------------|--------------------------|--------------------------|
| <b>JUNTAS PROVINCIALES</b>                      |          |               |                          |                          |
| IMBABURA  | Ibarra   | La Esperanza  | San José de Cacho        | 1.146                    |
| "   | "        | San Francisco | La Esperanza             | 48                       |
| <b>Total en la Junta Provincial de Imbabura</b> |          |               |                          | <b>1.194</b>             |
| COTOPAXI  | Salcedo  |               | Hospital                 | 147                      |
| CHIMBORAZO                                      | Colta    | Cajabamba     | Galazo                   | 1.015                    |
| BOLIVAR   | Guaranda | Veintimilla   | Paltabamba               | 60                       |
| <b>Total de las Juntas Provinciales</b>         |          |               |                          | <b>2.416</b>             |
| <b>TOTAL GENERAL</b>                            |          |               |                          | <b>132.844</b>           |

Nota: La Junta Provincial de Tungurahua tiene un predio de 9 hectáreas que no se lo ha tomado en cuenta para el presente análisis.  
Fuente: Informaciones suministradas por las Juntas Centrales y formularios de encuestas. Elaboración de Grupo de Trabajo.  
Elaboración: Cámara Agrícola Zona

**CUADRO N° 9**

| <b>CANTON</b> | <b>PARROQUIA</b> | <b>N° DE PREDIOS</b> | <b>HECTAREAS</b> |
|---------------|------------------|----------------------|------------------|
| Riobamba      | Químiac          | 11                   | 29.500           |
|               | Licto            | 7                    | 6.700            |
|               | Pungala          | 11                   | 21.500           |
|               | San Juan         | 16                   | 25.300           |
| Chambo        |                  | 11                   | 1.500            |
| Guamote       | Cebadas          | 26                   | 112.400          |
| Columbe       |                  | 17                   | 54.500           |
| Colta         |                  | 24                   | 52.100           |
| Alausí        |                  | 9                    | 43.700           |
| Pallatanga    |                  | 6                    | 8.000            |
| Chunchi       |                  | 6                    | 18.700           |
| Guano         | San Andrés       | 6                    | 17.700           |
| Penipe        |                  | 6                    | 12.900           |
| <b>TOTAL</b>  |                  | <b>156</b>           | <b>404.600</b>   |

Fuente: Delegación IERAC - Chimborazo

Elaboración: Cámara Agricultura I Zona

Nota: Cabe aclarar que esta información corresponde a las adjudicaciones hasta el año 1978.

estén, ¿en qué porcentaje en relación a su extensión total?

Luego del levantamiento indígena del mes de junio de 1990, algo que se ha hecho muy notorio es la intervención de ciertos miembros de la Iglesia Católica en todo ese movimiento, en unos casos en forma correcta y ponderada, siguiendo una cierta conducta y dentro de lo que se espera de la Iglesia, y en otros casos, como se ha demostrado hasta la saciedad, la intervención ha sido realizada por ciertos miembros eclesiásticos de la Iglesia, en nuestra opinión de manera equivocada, tanto en el fondo como en la forma, llegando en ciertos casos a confundirse esta acción con prácticas de los elementos extremistas de los partidos políticos de extrema izquierda.

Sea de esto lo que fuere, lo más preocupante es la actuación futura de la Iglesia ante un problema humano de obvia magnitud que hay que tratar de resolver, y sobre lo cual no hay discusión. El punto importante es que debemos de manera conjunta encontrar esas soluciones, y en esa dirección la Iglesia ha optado por proveer dinero a las comunidades indígenas para la compra de tierras, actitud que creemos es equivocada, puesto que por una parte existe la posibilidad de estimular las invasiones de haciendas, o el hostigamiento, para impedir el trabajo normal de ellas, a fin de forzar o presionar las decisiones de venta de tierras por parte de sus propietarios. Por estas y otras razones, creemos que esta modalidad es altamente peligrosa, dejándonos la gran incógnita de no saber cómo terminaría esta aventura que, a las claras, perjudicaría el desarrollo agropecuario del país y, posiblemente, afectaría al final a la propia Iglesia Católica ecuatoriana.

Esta actitud nos obliga a analizar en profundidad la inconveniencia de seguir subdividiendo y minifundizando la tierra trabajable que tiene el país, si miramos como solución al futuro, y al amparo de la experiencia deducir si esa subdivisión y entrega de tierras ha resuelto en los

últimos 30 años el problema socioeconómico de ese grupo humano beneficiario de la tierra. Hay que analizar sin apasionamiento si existen tierras que estando en manos de los grupos campesinos indígenas, son tierras abandonadas y/o de baja productividad. Hay que analizar si no es más conveniente invertir en educar al indígena, en vez de subdividir la tierra o, como dice un aforismo, enseñarle a pescar en lugar de regalarle un pescado.

Finalmente debemos analizar qué hacer con aquellas comunidades que poseen tierra que está abandonada o mal trabajada, que viven en una pobreza absoluta, que como solución se les ofrece entregarles más tierras, y de esa manera repetir un círculo vicioso que se inició hace muchos años, y que en cada generación se repite, porque vuelve a presentarse la insuficiencia de tierras para el trabajo agrícola.

Por estas razones volvemos a creer que la acción de la Iglesia en esa dirección está equivocada, y sin temor a la duda pensamos que esa línea de acción no es el camino correcto en la búsqueda de las soluciones al problema indígena en el Ecuador.

Otro de los factores más incomprendidos en su verdadera acepción, es el relacionado con la reforma agraria y sus negativas consecuencias. La Ley ha sido en múltiples ocasiones tildada de mala; pero mala realmente en nuestro concepto ha sido su aplicación, especialmente por haber estado mal utilizada por demagogos y políticos, y por qué no decirlo, por una burocracia corrompida, ajena a la actividad agropecuaria, que ha desviado esta actividad hacia una minifundización de la tierra, a una disminución de volúmenes de producción y de productividad, a una dislocación de la estructura social campesina, a tal punto que nos ha llevado a que en lugar de sembrar alimentos para el pueblo ecuatoriano, se haya sembrado la incomprensión, el enfrentamiento y, de continuar las cosas por ese camino, la disolución del propio Estado ecuatoriano. De allí la necesidad de que se cumpla nuestro pedido: que se audite o evalúe los

resultados de esa Ley, el comportamiento del IERAC y de toda la organización burocrática que él encierra.

A través de la información que contiene el documento "Los cimientos de una nueva sociedad", preparado con el auspicio del Ministerio de Bienestar Social y el IICA, se pudo contar con algunos datos sobre el resultado del proceso de reforma agraria. Para ello se ha dividido el Ecuador en diferentes tipos de cantones en base a su situación socioeconómica. De entre ellos vamos a conocer a los que se denominan cantones minifundistas pobres y que corresponden a los siguientes: Colta, Guamote, Pujilí, Saquisilí, Paute, Girón, Saraguro, Espíndola y 24 de Mayo, que se caracterizan por sus bajos niveles de concentración de la tierra, fruto tanto de procesos antiguos de minifundización como de los efectos de la reforma agraria. Son cantones con una fuerte densidad poblacional que presiona sobre los recursos. Como cantones campesino-artesanales pobres mencionaremos a: Otavalo, Antonio Ante, Rumiñahui, Pelileo, Ambato, Guano, Azogues, Biblián, Cuenca, Gualaceo, Montecristi y Santa Elena.

Los dos grupos de cantones comparten una serie de características comunes: disponibilidad de tierra limitada, fuerte minifundismo, alta densidad poblacional, reducida importancia de la gran propiedad, bajos ingresos per-cápita, municipal per-cápita, alta tasa de mortalidad infantil y de desnutrición.

En estos mismos cantones y en base a la información proporcionada por el mismo documento, existe el dato del porcentaje de unidades agrícolas de menos de una hectárea, llegando a porcentajes increíbles de hasta 65,8%.

La incógnita que nuevamente se presenta a nuestro sector es: ¿la entrega de tierras en sí misma es una solución o agrava el problema? Otra incógnita: ¿qué hacer con quienes teniendo tierras siguen en la pobreza?

En el libro "Análisis del Desarrollo Económico del Ecuador", editado por el Banco Central del Ecuador, se

dice textualmente en la página 244, párrafo 3: "Si se comparan las cifras del cuadro sobre distribución de ingresos con el cuadro inmediato precedente, se puede afirmar que los ingresos de las familias que operan en fincas de menos de 5 hectáreas, casi no alcanzan a cubrir las necesidades alimenticias y quedan sin recursos para abastecerse de indumentaria, vivienda, etc. Aun quienes trabajan en UPA (Unidad de Producción Agrícola) de 5 o 10 hectáreas, no tienen ingresos suficientes para satisfacer las necesidades primordiales. Inclusive aquellos que trabajan en UPA de 10 a 20 hectáreas no pueden alcanzar el nivel de gastos que disponen las demás familias que trabajan en los sectores no agrícolas". "Este hecho y aquel relativo a la baja productividad por persona y el bajo rendimiento de los principales cultivos en UPAS de menos de 5 hectáreas confirman que la existencia del minifundio constituye un obstáculo institucional básico del desarrollo del sector agropecuario y de la economía en general".

"Esta conclusión se fundamenta aún más si se considera el número de personas que reciben ingresos menores a la media para toda la economía, puesto que además del problema económico por la deficiencia en la productividad, se constituye en un problema social: la pobreza en el sector agrícola".

De todo el conflicto denominado "levantamiento indígena", diríamos que lo más importante es que ha quedado sobre el tapete de discusión una realidad que como verdaderos ciudadanos católicos tenemos que estudiar, analizar y buscar soluciones y, de ninguna manera podemos quedarnos con los brazos cruzados o simplemente decir eso no me toca a mí, o no fue culpa de mi gobierno, o pretextos similares para no enfrentar una situación real y de mucha preocupación para el futuro del país.

A los agricultores y ganaderos se nos ha señalado de ser los causantes de toda esta situación, pero como paradoja no se nos permite participar en la búsqueda de

las soluciones; tenemos ideas, experiencias, planes y programas, pero no ha existido un interlocutor que nos haya invitado a dialogar.

A los seis meses de producido el levantamiento el análisis más centrado daría como balance que dentro de este tema el país se ha estancado. Nada nuevo se ha producido; las posiciones de los diferentes grupos que comparten esta problemática también se han mantenido y poca o ninguna oferta, plan o acción, se ha presentado como aporte a la búsqueda de soluciones. Cada grupo ha dicho en forma reiterativa todas las discrepancias, pero poco o nada se ha dicho sobre las coincidencias de cada sector. No podemos avanzar si no aceptamos dialogar desprejuiciados en forma amplia y con información real. Debemos tener la sensibilidad de aceptar los errores de cada sector, de aceptar realidades y responsabilidades y, en base de ellas, iniciar un intenso trabajo mancomunado y organizado para que el país pueda salir adelante.

No podemos por ejemplo seguir aceptando el argumento de que los indios no tienen tierra o tienen la peor tierra del país, como tampoco podemos decir que toda tierra en poder del indigenado está abandonada. No podemos hablar de latifundio como término peyorativo hacia el sector empresarial, cuando los latifundios están en poder de comunas y cooperativas indígenas. Sobre este tema podríamos seguir enumerando un sinnúmero de prejuicios, pero justamente son estos los que se requiere superar para poder analizar la real situación y la búsqueda de soluciones.

Los hacendados estamos dispuestos a participar en todo lo que sea necesario para salir de esta situación que en definitiva perjudica al país y a sus ciudadanos. Somos optimistas del futuro, pero creemos que cada sector debe aceptar su responsabilidad y empujar en una sola dirección, y de esa manera saldremos adelante.

Quito, enero de 1991

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

**Simón Bustamante Cárdenas**

### **I. LAS SUBLEVACIONES INDIGENAS**

El denominado "levantamiento indígena" del 4 de junio de 1990, se da a luz en la historia de la República del Ecuador, precisamente en pleno periodo electoral, y en vísperas de las elecciones de representantes al Congreso, a los Consejos Provinciales y a los Concejos Municipales. Es decir en un momento eminentemente político y en el que vuelven a hacerse presentes los consuetudinarios factores de izquierda y derecha de las luchas partidistas.

Esta explosión social que aparentó una expresión pacífica, copó de inmediato, intensa y extensivamente, todos los medios de comunicación colectiva, despertando a los hombres de la ciudad con una nueva noticia que los enternece, en su gran mayoría, pero que no la conocen en sus raíces profundas y centenarias; complaciendo

---

**Simón Bustamante Cárdenas** es presidente de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente.

al gobierno en sus probabilidades electorales; alertando a los partidos políticos en sus cálculos de un nuevo mercado de votantes; sorprendiendo a los empresarios agrícolas por lo inusitado del caso; y satisfaciendo plenamente a un grupo de sacerdotes y monjas, algunos extranjeros, que en forma subterránea habían organizado a la masa indígena dentro del contexto de la llamada Iglesia Popular.

Con la publicidad del levantamiento, los dirigentes de la CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador) concurren a dialogar con el gobierno y, por primera vez, hacen conocer públicamente sus aspiraciones y reclamaciones, que se enfilan en su mayor parte a solicitar la justa infraestructura económica y social de la que carecemos todos los campesinos, pues por igual blancos, negros, mestizos e indios, vamos por los mismos caminos; soportamos la falta de agua potable, luz eléctrica, alcantarillado, vivienda, servicios de salud, etc. Sin embargo, en uno de los puntos de su demanda incluyen la solicitud de apropiación de tierras, para consolidar el derecho a la propiedad privada indígena aun cuando se niegue el mismo a otros ecuatorianos cuyo porcentaje indio no puede tratarse aritméticamente, pero que si puede afirmarse que en su extenso árbol genealógico estuvieron presentes antepasados primigenios de la noble raza de los quitus, pansaleos, cañaris, huancavillas, imbayas, etc.

En el diálogo con el gobierno y en el tema de la tenencia de tierras, se omite ex profeso a los propietarios agrícolas para facilitar la usurpación, y soslayar la violencia empleada en las invasiones a los predios, ocultar las acciones criminales y masivas contra indefensos productores, cayendo sobre todo en el "pecado social" de no respetar el derecho ajeno y de no actuar civilizadamente en la discusión de problemas que por igual nos afecta.

Mientras en las ciudades se ha seguido proyectando en diferentes ámbitos el levantamiento indígena, sin llegar a definirse expresa, clara y definitivamente objetivos,

metas y políticas que permitan la planificación del desarrollo agropecuario de todos los campesinos del país, para beneficio y bienestar de todos los ecuatorianos, los hombres del agro hemos continuado labrando la tierra en conjunción de nuestros permanentes compañeros de lucha diaria e incierta, los indígenas, para extraer de la naturaleza los alimentos que permiten la subsistencia de los habitantes de la urbe, que crecen explosivamente a ritmo de progresión geométrica, con características de "presión demográfica" para la producción agropecuaria, en tanto que la tierra decrece en la oferta del volumen de los alimentos básicos que cada vez van alcanzando precios exorbitantes, expoliados por el endémico mal de los intermediarios explotadores, precios que para los productores (indios, blancos, negros, mestizos) permanecen casi estáticos, por los graves y profundos defectos de un sistema de comercialización tradicional y obsoleto, y pese al aumento gradualista del costo de los insumos que responde a las políticas de un gobierno monetarista.

El levantamiento indígena de junio de 1990 tiene sus características peculiares, pero de ninguna manera es el primero ni el único en la vida de nuestro país, ni su contenido social ha sido desconocido por los gobiernos de turno, que han preferido imprimir su gestión presupuestaria en el mercado masivo de votos: las ciudades de mayor concentración poblacional, olvidando su dirección al sustento y desarrollo de la economía nacional y de la previsión eficiente de los alimentos: el campo.

El levantamiento no es el primero ni el único. En efecto, merecen enunciarse como expresiones válidas de protesta contra "la explotación colonial" las descritas por Segundo Moreno Yánez en su tesis doctoral en la Universidad de Bonn, titulada "Las Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito: desde principios del siglo XVII hasta finales de la Colonia". Son doce los levantamientos indígenas, "comenzando por aquel de Pomallacta en 1730, hasta el levantamiento de Guamote y Columbe en 1803".

Los motivos son variados: intento de anexión de tierras, discrepancia entre un cura y los indios católicos, "el afán de eludir prestaciones tributarias", "reacción violenta de la población indígena forastera, contra cualquier intento de numerarla", "relación de las tierras descubiertas y recién conquistadas", "aplicación de la Real Cédula del 10 de noviembre de 1776, por parte de funcionarios eclesiásticos, en la que se realiza un censo general de población", la recaudación del diezmo, etc.

Las causas de estos levantamientos son genuinas y auténticas posiciones de nuestra sociedad autóctona. Sin embargo, y aun cuando hay reclamaciones de protesta en el último, sólo el análisis de sus "slogans" de campaña demuestran la ausencia de su autenticidad y el arrendamiento de tesis extrañas a nuestra nacionalidad.

Así se quiere recordar los 500 años del descubrimiento de América: "500 años de resistencia" (1492-1992), calificando a este hecho histórico como "invasión", poniéndose de lado de los rebeldes vascos que en su lucha separatista contra España tratan de deslucir la celebración del V Centenario del Descubrimiento del Nuevo Mundo. Todo esto junto con otras proclamas como "ni una hacienda en el 92" y "las tierras serán nuestras con ley o sin ley".

Tratar de negar la hazaña de Colón es tratar de negar la historia. "El descubrimiento de las nuevas tierras del Poniente — las Indias Occidentales— produjo un deslumbramiento solo comparable al de nuestra era de descubrimiento y conquista del espacio exterior. Muchas viejas ideas se derrumbaron. La idea de la redondez de la tierra, que era conocida por los científicos antes del viaje de Colón, la posibilidad de avanzar al Levante por el Poniente. La existencia de una humanidad desconocida, de ingentes riquezas y tierras sorprendentes, encendió los ánimos de los aventureros de Europa. La idea de las Indias Occidentales se asoció a las riquezas en oro y especería". (Tomado de "El Telégrafo", 07-12-90).

"Plantearse ahora la absurda cuestión de si no habría

sido mejor no encontrarse, no buscar el hombre nuevos caminos, o en otras palabras: no descubrirle la América al resto del mundo, (ni descubrirle Europa a los pobladores de aquel mundo) es un juego de niños. Y pretender que ese encuentro no debe ser recordado porque los que llegaron se apoderaron de todo, impusieron en todas partes su forma de sociedad y de pensamiento, y marginaron a los indígenas, no tiene tampoco sentido, porque nadie, que se sepa, propone festejar lo que de negativo hubiera en las consecuencias de aquel encuentro". (Tomado de "El Comercio", 12-10-90, Renán Flores Jaramillo).

Por otra parte, pretender dar contenido histórico al indigenado, en su raíz inca o en la exaltación sublimizada de los incas-shyris es ignorar a nuestros predecesores: los caras. Y en más grave todavía pretender reconstruir el Tahuantinsuyo que se derrumbó por obra y gracia de los mismos indios, tal como relata Moreno Yáñez, defensor de los mismos en sus condiciones de explotación en la Colonia:

"No se debe pasar por alto sin embargo la ayuda que muchos grupos indígenas, especialmente en la América Nuclear, prestaron a los españoles. El colaboracionismo de los señores étnicos permitió que el Tahuantinsuyo cayera con facilidad, y en un lapso corto, en poder de menos de 200 españoles. El análisis de las fuentes escritas dejadas por vencedores y vencidos evidencia que el Imperio de los Incas fue derrumbado brevemente, como resultado de las altanzas celebradas por diversos *grupos étnicos con los invasores castellanos, a quienes consideraron sus libertadores*. El imperio Andino formado a base de conquistas, no logró consolidar una unidad 'nacional'. Los diferentes curacazgos sometidos se sintieron avasallados por los señores del Cuzco, a quienes miraron como una potencia usurpadora, de la que ansiaban liberarse. Es conocida la participación de los Cañaris, al lado de las tropas españolas, en la región septentrional del Tahuantinsuyo, en la que también varios caciques, por

odio a las huestes de Rumiñahui, se sometieron pacíficamente a los nuevos conquistadores. En esta forma la región del Quito se convirtió, a su vez, en una nueva base para las expediciones castellanas hacia Popayán y Quijos". "El rápido asentamiento de los dominadores europeos no excluye intentos regionales de emancipación, los que sin embargo en ningún momento alcanzaron a unificar en un frente común a la totalidad de la población indígena. Parece que la amenaza más grave sufrieron los conquistadores en 1536, con motivo de la conmoción originada por la rebelión en el Cuzco del inca Manco. En Quito se juntaron por entonces en la casa de Alonso, curaca principal de Otavalo, los señores incas de la región con los demás caciques y principales de la comarca y decidieron unirse a la rebelión de Manco. La sublevación fracasó por la delación que hizo sobre sus planes una de las antiguas mujeres de Atahualpa y, por entonces, conviviente de un capitán español: Doña Isabel Yarucpalla".

## **II. CONSIDERACIONES SOBRE GEOPOLITICA AGRARIA**

Resulta imprescindible para enfocar mejor el problema en discusión, formular algunas consideraciones que se inscriben en el marco de la geopolítica agraria, con las necesarias proyecciones hacia realidades del agro ecuatoriano que unas veces son desconocidas y, otras, desafortunadamente, son deliberadamente omitidas o distorsionadas, creando con ello una clara intencionalidad negativa y contraria al sector empresarial agropecuario.

Entre ellas y sin ser las únicas, mencionaremos las siguientes:

1. En la Sierra (altiplano andino) se hacen presentes fuertes factores limitantes para la capacidad productiva de las tierras:

- Topografía sumamente accidentada
- Geología desfavorable por volcanismo y tectónica.

- Edafología variable y muy condicionada a la fertilización (suelos agotados).
- Hidrología disímil, localizada y en franco proceso regresivo (serias dificultades para el riego).
- Climatología anómala con persistente tendencia al desarreglo estacional (fuerte impacto por la creciente deforestación amazónica).
- Desertificación progresiva por mal uso del suelo (erosión y degradación de las tierras).

2. Con estos antecedentes y en base a datos oficiales se puede establecer que actualmente no existen más de 1'200.000 has. en capacidad de producción agropecuaria en la Sierra. Esta cifra excluye tierras con factores limitantes extremos como páramos sobre 3.500 metros de altura, desiertos, eriales, laderas pronunciadas y cañones, etc.

3. De la mencionada superficie apta para el cultivo, se ha determinado que apenas el 1/3, esto es 400.000 has. están en manos del sector empresarial agropecuario constituyendo unidades de producción de distinto tamaño, pero cuyo 34% se localiza en el intervalo entre 20 y 100 has. por unidad.

El resto, esto es 800.000 has. correspondientes a los 2/3 de la superficie en capacidad productiva, está en poder —a veces desde antes de la reforma agraria— de comunidades indígenas, de cooperativas agropecuarias (generalmente indígenas), de campesinos minifundistas, de huertos familiares, de áreas en proceso de urbanización y del propio Estado (IERAC, Fuerzas Armadas, varias instituciones públicas, etc.)

4. El investigador Carlos Benalcázar Pabón, economista agrícola, dice en su libro "Regresemos a la tierra" (1989), los siguientes conceptos:

- "Las unidades de producción que se encuentran entre 50 y 100 has. de extensión, debe considerárselas en estado de transición para el desarrollo; y sólo en los casos muy especiales de urgentes soluciones técnicas y sociales, incluirlas en la afectación (del proceso de

reforma agraria)".

- "El objetivo es el desarrollo agropecuario y del país, donde se crearán otras actividades que reemplacen a la falta de tierra y den ocupación (a los campesinos, a los indígenas); y lo que es más, no falte alimentos".

- "Es imprescindible que ya se limite la no afectabilidad a superficies menores de 50 has., para que en esta mediana propiedad se trabaje con eficiencia y con intensidad, libre de los tentáculos de la incertidumbre (el temor a la afectación, a las invasiones, a la violencia, a la presión sobre el propietario para desalentarlo y obligarle a "vender" su tierra, etc.)".

5. Documentos oficiales del IERAC y otros organismo del Estado ofrecen suficiente información sobre el proceso de reforma agraria. De aquellos se desprende la cifra de 660.121 has. que se han intervenido en las haciendas particulares, generalmente por el método del retaceo y la entrega a minifundistas. Aún en los casos de cooperativas y comunas, vemos que en la práctica se termina con la unidad territorial y se produce, al margen de la ley, un caótico reparto de tierra fragmentada e improductiva. Esta es una realidad admitida incluso por los más destacados defensores de la reforma agraria.

"Esta es la realidad ecuatoriana y el proceso de reforma agraria debe tocar a su fin, porque la tierra no crece. El argumento permanente y hasta cierto punto irracional es que sigue igual el campesino marginado y sin tierra, con lo cual se da a entender que hay que repartirle la tierra que se encuentra a su alrededor despojando a los que tienen en superficies rentables y adecuadas para generar el desarrollo del país. No habrá criterio tan absurdo como este. Cuando pasen diez, veinte, cincuenta y más años o una, dos y más generaciones, la situación seguirá siendo la misma o peor, por más que se parcele toda la tierra, porque todos los días se procrean hijos pero no se procrea tierra. Las soluciones tienen que ser de otras forma, con fuentes de trabajo que se creen en otros sectores productivos garantizados con la

producción de la tierra, porque el factor tierra es limitado". (Benalcázar Pabón, op. cit. p. 191-92).

6. Hay un error conceptual en lo que concierne a la relación entre propietarios agropecuarios e indígenas: se piensa que toda la masa indígena depende laboralmente de tales propietarios. Apenas un 3% de la población indígena presta sus servicios bajo relación de dependencia en el sector agropecuario. El 97% restante está constituido por indígenas no ocupados (un elevadísimo porcentaje de los habitantes de las comunas), por productores autogestionarios (los integrantes de las cooperativas que funcionan), por trabajadores de la construcción (albañiles de las ciudades, peones de carreteras y obras públicas, etc.), por transportistas independientes, por comerciantes rurales, por artesanos (algunos de singular prosperidad como los otavaleños), por propietarios individuales de fincas y parcelas agrícolas, por pequeños ganaderos, por maestro rurales, por políticos seccionales (diputados, consejeros, concejales, etc.), por miembros de las Fuerzas Armadas y la Policía, y por inmigrantes urbanos dispersos en las más variadas y disímiles ocupaciones.

Por tanto, esta amplísima gama ni es totalmente marginal ni sus problemas se verán solucionados por un hipotético reparto de tierras. Asignar a los empresarios agropecuarios la única responsabilidad por los niveles de marginación y pobreza de una parte de este conglomerado humano, es producto de quienes pretenden sembrar la conflictividad social en el campo. Las soluciones deben ser dadas por la sociedad civil en conjunto, con un hondo sentido de solidaridad humana.

7. Del concepto de "presión demográfica" nos interesa el segmento correspondiente a la "presión del hombre sobre la tierra". Para ello hemos de distinguir la "presión horizontal" o tendencia expansionista de conglomerados humanos que no necesitan tierra para producir agrícolamente sino para asentar viviendas, y que es el crecimiento de las ciudades; y la "presión vertical", o permanencia

del hombre sobre la tierra, para utilizarla agricolamente.

En el primer caso, el interés nacional obliga a buscar soluciones armónicas, pues el camino simplista de conseguir tierra urbanizable a cambio de destrozar la producción de alimentos, es tan absurdo como plantear la disyuntiva "vivienda versus alimentación", sin que nos importe pensar que el hombre necesita la satisfacción de ambas condiciones por igual.

Hay que detener el inexorable avance de la ciudad sobre el campo, dentro de límites razonables, mediante el desarrollo de modelos urbanísticos innovadores, que repartan mejor la concentración de la población citadina en pueblos y ciudades módulos, generalmente de tamaño mediano. De otro modo, la tendencia nos llevará a una "tapización" de casas en el mapa nacional, con la consecuente destrucción de la producción agropecuaria, la degradación incontenible del suelo y de los tenores bióticos, con serios e irreversibles impactos ambientales, especialmente en lo relativo a la hidrología y climatología.

En el segundo caso, igualmente corresponde al permanente interés nacional mantener la capacidad productiva del país en términos de suficiente abastecimiento interno de alimentos y de exportación de productos agropecuarios. Por ello, si antes la tierra estuvo concentrada en pocas manos, inclusive en poder de la Curia, hoy no podemos ir al otro extremo, esto es a la atomización de las unidades productivas. Más aún, en ciertas áreas es urgente rectificar errores y propiciar un verdadero programa de integración parcelaria.

Por tanto, la "presión vertical del hombre sobre la tierra" debe mantenerse en índices bajos, que no signifiquen saturación de la densidad, pues esto necesariamente produce un cambio de orientación a la función de la tierra, y de agrícola se transforma en habitacional.

Para comprender mejor las soluciones respecto de esta cuestión es preciso partir del siguiente axioma: no todos los indígenas son necesariamente agricultores, ni todos

los campesinos son necesariamente indígenas. Esto quiere decir que en el campo deben permanecer quienes (indios o no) vocacionalmente están capacitados para producir la tierra, y cumplir así con la estratégica función social de alimentar al país. Los demás deben poder contar con otras opciones que la sociedad está en la obligación de ofrecerle al indígenas y al campesino, a través de la educación.

Si realmente hay un excedente de población agrícola que carece de tierras, no debe recurrirse al fácil expediente de seguir fraccionando las unidades de producción. Hay que ofrecer las necesarias facilidades de desplazamiento hacia otras áreas susceptibles de colonización, cuidando de que el uso de dichas áreas no sea una devastación y un impacto ambiental negativo; hay que comprar tierras que voluntariamente estén en venta, apelando al mecanismo acordado entre la Junta Monetaria y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana para la compra de un tramo de la deuda externa por 28 millones de dólares; hay que orientar y capacitar a dicha población agrícola hacia niveles ocupacionales en otra escala que no sea la primaria de extracción agropecuaria, sino la de conversión a producto agroindustrial o la de comercialización moderna, como se indicará más adelante.

Por último, hay que advertir que el concepto "presión demográfica" debe manejarse técnica y planificadamente, pues se ha comprobado que es fácil pretender utilizarlo demagógicamente para lograr, por este medio, una simple transferencia de dominio de la tierra, y luego caer en el consabido retaceo de la misma.

### **III. EL LEVANTAMIENTO INDIGENA DE JUNIO**

El 4 de junio de 1990 se paralizó al país bloqueando con árboles y zanjas las carreteras de la Sierra, y haciendo presencia física hombres y mujeres indígenas que con palos, piedras, hachas y barras, detuvieron el tránsito

nacional. Se evidenció coordinación y organización, tras una planificación táctica propia de expertos y de gente entrenada en la subversión internacional, pues no de otra manera se explica la coincidental presencia en las carreteras de civiles y de curas y monjas extranjeros dirigiendo la acción contra ciudadanos comunes, soldados y policías y campesinos no indios. Por otra parte, se pudo apreciar la difusión de consignas, la instrucción de los movimientos y la publicidad de los acontecimientos en algunas radios vinculadas con la Iglesia Católica, como la de Latacunga y las escuelas radiofónicas de Riobamba, cuyo obispo, monseñor Víctor Corral, de manera inmediata aparece en televisión como defensor de los indígenas.

Recién en los días subsiguientes aparece la CONAIE con sus planteamientos de alto contenido político, y salta al escenario público un dirigente del sector, el señor licenciado Luis Macas, que en corto tiempo concentra en sí el liderazgo del levantamiento. Los pedidos de la directiva de la CONAIE tienen que ver con decisiones gubernamentales, y uno de ellos con la tenencia de la tierra de los empresarios agrícolas.

Como miembros de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente, frente al levantamiento, tenemos que afirmar que nosotros no estamos en contra de ningún grupo de ecuatorianos, ni de ningún sector social de nuestra patria. Tampoco estamos en contra de sus legítimas aspiraciones, ni de aquellas reivindicaciones que legítimamente les corresponde. El gremio agropecuario, así como todos los otros gremios del país, ha evolucionado, por lo cual ahora no se podrá encontrar en él a aquel agricultor, a aquel medieval o aquel hacendado, muchas veces perversamente retratado en literaturas indigenistas de hace más de medio siglo que, aparentemente, constituyen la única definición válida para el concepto de la opinión pública sobre el sector agropecuario, y que parece anclada en aquella pintoresca versión de novela y poesía. Nos hemos colocado a la altura de las exigencias y

circunstancias económicas, políticas y sociales del momento. No hemos quedado anclados en el pasado, y estamos asumiendo permanentemente todas las responsabilidades que demandan los cambios socio-económicos. Por ello miramos a los planteamientos que ha formulado la CONAIE como una expresión válida de ser tratada y analizada, para encontrar las soluciones que tiendan a la superación de problemas que afectan a todos los ecuatorianos. Es por ello que hemos formulado un cordial llamado al gobierno, a la Iglesia, a los indígenas, a los medios de la producción, así como a todas las fuerzas sociales del país para iniciar una gran cruzada de redención de los campesinos pobres y terminar con aquellas injusticias que quizá permanecen soterradas en el ámbito del indigenismo ecuatoriano.

En el levantamiento indígenas hay dos grupos de factores: externos e internos, los cuales se intercalan de manera evidente en dicho movimiento. En el grupo de factores externos existen elementos que inciden directamente en la formulación de la práctica del levantamiento, así como en la metodología y en la filosofía utilizadas. Encontramos características de tipo político internacional, en coincidencia con la acción de determinados sectores de la Iglesia Católica, y también la presencia y acción nefasta de grupos extremistas del terrorismo internacional, que nada tienen que ver con la solución de nuestros problemas.

Entre los factores del grupo interno, los asuntos son diferentes, por lo cual si el sector indígena hace planteamientos concretos que responden a necesidades vitales, tenemos que ser lo suficientemente conscientes y serios como para coincidir en que gran parte de esos planteamientos son justos, y que responden a necesidades del grupo indígena que ha venido siendo desatendido durante siglos. Se debe hacer aquí alguna digresión, ya que no todos los pedidos que han sido elevados por el grupo indígenas se refieren al sector agropecuario privado, al sector empresarial; algunos puntos tienen relación con

nosotros, pero otros tienen que ver con los gobiernos; no se van a señalar responsabilidades de tal o cual gobierno, sino que es necesario aceptar que ha habido una falta de planificación, de programación y de acciones concretas en todos los gobiernos, y que mientras esto no se traduzca en una toma de conciencia y puesta en práctica de una serie de acciones beneficiosas para el sector campesino, no se habrán eliminado las causas de la protesta.

La mayoría de los puntos se refieren a obras de infraestructura, y sobre esto ¿quién puede negar que el sector rural necesita agua potable, salubridad, energía eléctrica?, así como ¿quién puede negar que el campesinado pobre necesita asistencia técnica y créditos blandos y especiales? Los agricultores no estamos opuestos a ello, pero sí estamos opuestos a que se nos exija la totalidad de las tierras que están en nuestras manos, porque la petición peca por sus bases, no es lógica y no tiene sentido. En ningún país del mundo la tierra está destinada para ningún grupo social o particular, en forma exclusiva.

Entre los factores internos el de más discusión es el de la tenencia de la tierra. Tomando como motivo la conquista de América, se ha recurrido al concepto de propiedad ancestral, y de ahí que se vierta el slogan de "con ley o sin ley la tierra será nuestra", ignorando que la propiedad en el incario, sobre gentes y sobre tierras, era del emperador. Indudablemente el régimen injusto de la encomienda, durante la Colonia, y del latifundio, durante el siglo pasado, ha sido superado mediante la normal evolución de la propiedad y la posterior aplicación de la reforma agraria. Lo que queremos evitar, para bien del país, es la derivación hacia el otro extremo, tanto o más perjudicial: el minifundio improductivo repartidor de miseria para todos.

En el diálogo del gobierno con la CONAIE se ha demostrado un gran cabildeo, una indefinición de políticas y objetivos a mediano y largo plazo, un deseo acen-

tuado de no cumplir con la Ley de Fomento Agropecuario, con la Ley de Reforma Agraria, y sobre todo con la Constitución de la República, que garantiza el derecho de propiedad. Así es como se han permitido invasiones a predios, se las ha dejado consolidar, se ha dejado apropiarse de bienes y, aún más, se ha permitido atropellar a productores, de palabra y obra, sin que para el caso los defensores de los derechos humanos, como la Comisión Ecuménica, la señorita Elsie Monge y otros, hayan expresado aunque sea tíblemente su contrariedad. En el aspecto de la estructura de la tenencia de la tierra, el gobierno no tiene estadísticas actualizadas en las cuales podamos determinar con precisión cuál es la distribución de la propiedad agraria en la Sierra, peor en la Amazonía.

Dudamos también que en lo jurídico existan bases firmes para discutir aquello que no sabemos ni de qué superficie es, ni dónde está. Estamos partiendo realmente de incógnitas, y basar en ello la solución del problema es antitécnico, antijurídico, impráctico e inmoral.

La superficie laborable de la Sierra ecuatoriana tiene aproximadamente 1'200.00 hectáreas, de las cuales 400.00 hectáreas están en manos del sector empresarial privado, en fincas, haciendas, etc., en distintas extensiones; y las 800.00 restantes hectáreas están en poder de las comunidades indígenas, de cooperativas muchas de ellas indígenas también o mestizas, y de minifundistas. Y si hablamos de la existencia de comunas, cooperativas y de 800.00 hectáreas en poder de las mismas, hay que admitir que se trata de una extensión sumamente considerable, que ya ha sido entregada en virtud de las reformas agrarias del año 1964 y 1973; y en virtud del inevitable fraccionamiento sucesivo del que son objeto las tierras no sólo en la Sierra y Amazonía, sino también en el Litoral.

La masa indígena, por otra parte, no es cuantificable puesto que no sabemos con suficiente aproximación el número de hombres, mujeres y niños; para la CONAIE

son cuatro millones; para la Confederación de Indios Evangélicos son un millón; para ciertos políticos son entre un millón quinientos mil a dos millones, cuando en la realidad probablemente sean unos ochocientos mil. Habría sido interesante que la CONAIE colabore con el censo nacional de habitantes y no continúe con números demagógicos que encubren un poder supuesto de volumen.

Si admitiéramos una población indígena de 1'200.000 personas y procediéramos a un gran nuevo reparto de la tierra laborable, tendríamos un elocuente resultado: una hectárea por indio y hambre para todos, especialmente para las ciudades.

La masa indígena en su cantidad y aptitud es un factor nuevo para los planes de desarrollo en la década del 90, no porque no haya existido, sino que ha sido olvidada dentro del contexto del campesinado por casi todos los gobiernos de la República. De esta masa, probablemente tan solo un 3% es dependiente laboralmente del sector empresarial agropecuario; hay una terrible distorsión en el sentido de que la totalidad de la masa indígena es oprobiosamente mantenida en la miseria por estar en relación de dependencia con el sector agropecuario empresarial. El sector asalariado indígena en la Sierra no va más allá del 3%, por lo cual los graves niveles de miseria se encuentran en las comunas y cooperativas independientes y en los minifundios improductivos y de baja productividad, originados por la falta de educación adecuada a las necesidades rurales, factor que es el determinante del atraso de este sector al que, así estructurado, no hay manera de transferir tecnología ni introducir los mecanismos productivos de la ciencia agropecuaria contemporánea. Entonces no se puede acusar a los productores agropecuarios, ya que la masa indígena es independiente, autónoma y libre en su 90% o más, y no tiene relación con empleadores y no existe dependencia que pudiera significar culpabilidad de nuestro sector con respecto al otro. Los asalariados del agro ecuatoria-

no no están ni mucho menos, en nivel de miserabilización como el sector independiente, pues están en mejores situaciones económicas y sociales, puesto que muchos de ellos son, a su vez, pequeños propietarios.

Admitimos nuestra parte de responsabilidad cuando hablamos del enfoque general de abandono, atraso y miseria, en que se encuentra la totalidad de la masa indígena, pero exigimos, en nombre de la misma verdad, que los otros sectores conformantes de la sociedad nacional asuman también la parte de responsabilidad que les toca, porque si pensamos entrar en términos de equidad, honradez y cordialidad, en una gran cruzada de redención, todos tenemos que cargar con un determinado porcentaje de culpa, respecto del atraso que tiene la masa indígena de nuestro país. No hacerlo encarnaría una terrible hipocresía social.

Es evidente que el régimen de tenencia actual de la tierra es el resultado de la evolución del hombre, así como de políticas y leyes que, ateniéndose más a criterios de doctrinas partidistas, antes que a objetivos de producción y satisfacción de necesidades, han dejado en el Ecuador un retaceo que no permite el desarrollo de los pueblos, problema que debe ser profundamente estudiado con patriotismo para los planes de crecimiento económico, progreso social y elevación cultural de nuestros compatriotas y hermanos indígenas. Lo que antes fue un latifundio, hoy sería un continente, y lo que entonces se denominó una propiedad media, hoy se tomaría como un latifundio, y lo que antes fue un minifundio, hoy es "microfundio", porque se han practicado tantas subdivisiones de tierras en fracciones más pequeñas. Los microfundios no son otra cosa que sinónimos de miseria, pobreza y carencias, que lo único para lo que pueden servir es para un discriminado y canceroso avance de zonas semi urbanizadas fuera de toda planificación.

Las propiedades en la Sierra se consideran hoy grandes, con superficies que oscilan entre 100 y 200 hectáreas. Las que superan las 200 hectáreas son contadas a lo

largo de la Sierra ecuatoriana. Las propiedades medias son aquellas que podrían ser consideradas entre 50 y 100 hectáreas.

Pese a esta distribución anacrónica, el problema no es "más tierras para los indígenas", pues vamos a citar casos ilustrativos que nos dan la oportunidad de un nuevo factor a ser considerado en la planificación en la década del 90. En efecto, en Quinchuquí (Imbabura) entregó el IERAC 675 hectáreas a los indígenas, de las cuales comunitariamente tienen trabajadas 147 hectáreas, y el resto abandonadas; la comunidad de Tunibamba (Cotacachi) tiene 218 hectáreas de las que 40 hectáreas están trabajadas, y el resto abandonadas; la comuna de Peribuela (Cotacachi) tiene 800 hectáreas en su poder, de las cuales 200 hectáreas mal cultivadas, y el resto abandonadas; en San Agustín de Cajas, 3 cooperativas tienen 780 hectáreas en completo abandono; en Pesillo (Cayambe) las comunidades indígenas tienen 3.000 hectáreas, de las cuales 1.300 ineficientemente cultivadas y 1.700 hectáreas abandonadas; en Cochicaranqui, los indígenas tienen 700 hectáreas, de las cuales 230 hectáreas cultivadas y 470 abandonadas; en Tigua (Cotopaxi) los indígenas tienen 48.000 hectáreas en su poder, abandonadas, e invaden 60 hectáreas cultivadas de propiedad del general (r) Guillermo Rodríguez Lara; en La Clemencia (San Pablo del Lago) de propiedad de 65 familias de mestizos, se producían antes de la invasión de los indígenas 2.500 litros diarios de leche y 1.700 quintales de maíz anuales y, luego, con la invasión, según informe de la Federación de Indígenas Campesinos de la Provincia de Imbabura (FICAPI), del 11 de noviembre de 1990, y firmado por el secretario general, señor Miguel Guatemal, tienen "cultivadas" 4 hectáreas, es decir, con cero de producción.

Asimismo, para efectos de conocimiento y planificación, las tierras distribuidas por juntas centrales y provinciales, de la entonces denominada Asistencia Social, alcanzaron un total de 132.844 hectáreas, las cuales se

encuentran en su mayor parte segmentadas en minifundios o parcelas hasta en metros cuadrados, donde los campesinos producen plantas o almácigos de legumbres, ladrillos y tejas. Es digno de anotarse que en la parroquia de Cebadas, cantón Guamote, la Asistencia Social entregó a los comuneros 15.000 hectáreas con 350 cabezas de ganado vacuno, y en la actualidad no hay el ganado y no hay trabajo agrícola alguno en toda su extensión, "dedicándose sus habitantes al consumo de aguardiente que sacan de los vecinos trapiches de Macas y que son temidos por los pobladores vecinos por lo amigos de lo ajeno"; en Lita, al noroccidente del país, existen miles y miles de hectáreas de tierras baldías de propiedad del gobierno nacional y que esperan el trabajo de nuestros campesinos y el aporte de infraestructura de parte del Estado y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

El problema no sólo es el indio en el campo, pues también existe un conglomerado social, llamado "el chagra"; no es un agente de producción muy notable y tiene un porcentaje de abastecimiento a los mercados realmente bajo, también precisamente por los factores como falta de educación, falta de tecnología, falta de puesta en servicio de las tierras que poseen, falta de conocimiento para aprovechar eficientemente los alimentos que producen. Por todo esto afirmamos que el problema no es carencia de tierra en poder de indios, comunas y cooperativas, sino mala explotación de las tierras que poseen.

El conglomerado de cooperativas y comunas no produce más allá del 20% para el abastecimiento de productos básicos de alimentación a los mercados, las propiedades manejadas con criterio empresarial están produciendo alrededor del 50% y el segmento interesante, llamado el de los chagras, produce el 30%; esa producción es bastante selectiva, no es la ganadería o agricultura en bloque o en masa, que corresponde a la producción de la finca grande, dedicándose más bien a cultivos intermedios de abastecimiento en trigo, maíz, papas o productos diversificados, tales como fruticultura, pequeña ganade-

ría entre la que priman los conejos, cuyes, hortalizas, etc., de manera que es un segmento que abastece de productos que no están asimilados a la producción masiva, o que en el caso de las comunas pertenece simplemente a la producción de sustento. Este segmento intermedio, el del chagra, sale al mercado con un producto que no lo sacan los otros dos sectores.

El indígena que se considera relativamente puro, no tiene buena relación con el mestizo, puesto que éste, por razones de orden sociológico, lo trata mal; es un error conceptual pensar que el patrono es el gran explotador que abusa de su trabajador por sistema, como si estuviera vigente el tiempo de la esclavitud.

Es precisamente el mestizo quien generalmente lo trata mal, y esto es un hecho innegable que lo podemos ver en cualquier pueblo de la Sierra. Quien lo explota es el mestizo dueño de la cantina o del mercado, de tal manera que el indígena que se considera puro se mantiene a distancia de los mestizos.

En el campo existen grandes inversiones por parte de haciendas altamente tecnificadas, así como existe un interesante potencial tecnológico en las haciendas desarrolladas, todo lo que contrasta, lamentablemente, con la masa indígena independiente, que puede ser vecina y que lógicamente no tiene posibilidades de inversión. Mientras tanto, en las comunas existen necesidades de todo orden, existen tierras ociosas, tierras en franco deterioro, en regresión continua, existe mano de obra no utilizada o mal remunerada, que obliga a emigrar al indio a la ciudad.

Es un fenómeno contemporáneo la evidente realidad de comunas y cooperativas en franco proceso de parcelamiento; el IERAC no existe para ellos, quienes en su cabildo y dirigencia se reparten la tierra a pedazos y desaparece la comuna o cooperativa por falta tanto de incentivos, de una acción mancomunada, por falta de rendimientos adecuados y por falta de interés por el trabajo.

Por último, estamos de acuerdo con las reivindicaciones indígenas que buscan el mejoramiento global de su condición de vida, y nosotros no rehuimos ni las responsabilidades que asumimos, ni la participación y colaboración que podemos dar para que en la década del 90 se diseñe un plan integral de crecimiento económico, de educación específica y de superación cultural de las comunidades indígenas, a fin de que en el inicio del año 2000 este valioso sector humano contribuya para el engrandecimiento de la patria, partiendo de su realidad hacia la integración a la civilización y cultura universales, trabajando por sus propias causas y alejados de ideologías que se han derrumbado en el Oriente, como de políticos en búsqueda de votos y de clérigos enfrascados en una dudosa acción "liberadora".

#### **IV. INVASIONES Y VIOLENCIA**

"El levantamiento indígena: un nuevo actor en la década del 90". Si sus causas responden a las justas necesidades del sector, si de buscar la solución a los problemas de este conglomerado humano se trata, si los gobernantes se caracterizan por su seriedad, si los políticos se interesan con veracidad y sinceridad, si los dirigentes indígenas enfilan sus acciones hacia la superación del Ecuador, si los clérigos mentalizadores se encauzan dentro de los auténticos principios de la Iglesia Católica, si los etnólogos, sociólogos y más intelectuales van al campo y miran de cerca cómo los blancos, indios, negros y mestizos trabajan en la tierra contra las inclemencias del tiempo y contra leyes absurdas, por supuesto que el movimiento de junio deberá constituir un punto de referencia válido para los planes de desarrollo del campesinado nacional, para un tratamiento específico en el presupuesto nacional, en los de los Consejos Provinciales y Concejos Municipales, para incentivar a que los productores inviertan con confianza, para que las políticas de la inversión masiva urbana cambien en

alto porcentaje al sector rural y, en general, para la atención preferente, analítica y sostenida a la solución de los problemas del agro. Mas si todos nos quedamos anclados en los comentarios, entretenidos por la crítica fácil citadina, aquel evento podría quedar columbrando en el recuerdo, ir derivando a elemento de la política partidista o pender como badajo de campana cuyo sonido inspire poesía y canto.

Anhelamos de veras que el levantamiento imprima acciones positivas y que las perspectivas de bienestar de los indígenas en la próxima década sean una realidad.

Sin embargo, la duda adviene cuando analizamos los factores sucedáneos del levantamiento. Y, entonces cabe preguntar: ¿Un nuevo actor en la década del 90, con respecto irrestricto a la ley, o fuera de ella?

Las cavilaciones se suceden al leer las Resoluciones de la Asamblea Nacional Extraordinaria de la CONAIE, suscritas por el señor Alberto Taco, presidente, y Lourdes Calderón, secretaria, como las siguientes: "8.- Las comunidades indígenas no deben pagar los impuestos a los predios rústicos, por lo mismo no deben acercarse a los Municipios para pagar". "9.- No permitir el ingreso de los inspectores de avalúos y catastros a nuestras tierras".

Por otra parte, recordemos que antes y después del levantamiento no se ha respetado la Constitución que garantiza la propiedad privada; las autoridades han hecho caso omiso de la Ley de Desarrollo y Fomento Agropecuario y de la Ley de Reforma Agraria; se han violado audazmente los derechos humanos de los productores, sean blancos, mestizos e inclusive indios, con invasiones violentas a las tierras legítimamente adquiridas según las leyes de la República, con agresiones criminales y con usurpación de bienes a diferentes ciudadanos.

Lo afirmado es fácilmente comprobable con ejemplos, debidamente documentados de entre las múltiples denuncias. Son más de 70 unidades de producción invadidas, saqueadas y cercenadas. Solo en la zona de Cangahua, se encuentran invadidas más de 4.000 hectá-

reas, y naturalmente impedidas de producir. Algunas de las propiedades invadidas son:

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| Hacienda Espiga de Oro       | Susana de Suárez              |
| La Compañía lote 3           | Carolina Burbano              |
| La Compañía lote 4           | Beatriz Burbano               |
| La Candelaria y La Arcachaca | Mercedes Burbano              |
| La Libertad y Cóndor Loma    | Patricio Miranda              |
| San Francisco y San Antonio  | Eduardo Cerón                 |
| Izacata y Los Andes          | Hdros. Heriberto<br>Maldonado |
| Hacienda Cajas               | Manuel Sisalema               |
| Hacienda Cajas               | Aníbal Jarrín                 |

- En el sector de Cananvalle, los predios de los señores Cordovez Pérez, Yolanda de Girón, Víctor Aguilar, Alberto Azanza y de otros pequeños propietarios, fueron tomados por invasores que utilizan carpas donadas al país para albergar a los damnificados del terremoto de 1987 y que han sido suministradas por una comunidad de monjas de origen belga y colombiano.

- El predio Cajas del señor Manuel Sisalema fue invadido por indígena y paralizada la producción. Estos predios invadidos tenían certificados de inafectibilidad y órdenes de desalojo que no fueron cumplidas por las autoridades respectivas.

- El predio en Matlaví Bajo — parroquia de Salinas— de propiedad de los señores Gabriel Chimborazo, José Chimborazo Mazabanda y Manuel Angel Yanchaltquín, fue invadido; pero no solo es la invasión cometida sino el robo perpetrado del ganado en número de 27 cabezas, 7 caballos, chanchos, etc.

- En el predio situado en el punto El Corazón — Guanujo— Guaranda, debidamente cultivado, con deuda de unos 25 millones de sucres para infraestructura, una organización indígena se ha levantado no sólo para invadir tierras, destrozando las seguridades, sustraerse la maquinaria y las herramientas, sino para

invadir hasta la misma casa.

- En la provincia de Pichincha (Machachi) campesinos del sector invadieron la Hacienda María de propiedad de la Fundación Mariana de Jesús, entidad que la tuvo en plena producción y que con sus resultados económicos realizaba obras de beneficencia a gentes de escasos recursos. Hoy esta hacienda esta fuera de producción.

- El predio Pachamama Chico de Ligia Elena Guerrero Vallejo, en el cantón Alausí, fue invadido por la comunidad del mismo nombre "e inclusive han procedido a su parcelación y se han repartido entre 77 indígenas".

- La hacienda Charrón de propiedad del señor Benjamín Bermeo, ubicada en el sector Chunchi, provincia de Chimborazo, fue invadida por una turba de más de 200 indígenas armados de palos, machetes, piedras, carabinas y rifles, que atacaron a la familia indefensa del señor Bermeo. "Tomaron a dueño de casa y al mayordomo para proceder a desnudarlos, golpearlos y flagelarlos, llevándolos luego como rehenes hasta el sector de Chimbalo, donde los maltrataron en forma cruel, estando a punto de matarlos".

- El predio San Isidro de Cobshe, de los hermanos Hernández Montalvo, en la provincia del Chimborazo, ha sido invadido, según denuncia de Temístocles Hernández, quien manifiesta "no queremos que esas tierras sean entregadas a los Vallejo Vallejo, Silva Vallejo, que desde su ancestro han sido los mayores explotadores de los indígenas"; a dichos invasores les acusa de ser miembros de la Izquierda Democrática, e "igualmente al Padre Pedro Torres, por su comportamiento, sus actitudes y expresiones", al mismo que acusa de instigar la invasión.

- El señor Crisóstomo Velasteguí, el 13 de junio, en denuncia al señor intendente general de Policía, dice que "en la carretera Guayaquil-Ambato, asomaron miles de campesinos quienes procedieron a destruir en gran parte los vehículos que se hallaban estacionados

y a llevarse las cosas... más de 60 vehículos fueron destrozados y perjudicados con el robo".

- El señor César Hidrovo Salinas Riofrío denuncia al intendente general de Policía que el día miércoles 7 de junio de 1990, cerca de la población de Cajabamba "asomaron cinco mil indígenas, procedieron a destruir varios de los carros que se encontraban estacionados y a llevarse la mercadería que se encontraban cargados, siendo yo uno de los perjudicados, ya que se llevaron 182 quintales de abono".

- El señor José Alberto Vallejo denuncia que el camión TAC 170, conducido por el chofer Luis Pérez, ha sido asaltado el 6 de junio de 1990 por una turba de indígenas del levantamiento en la avenida principal de Cajabamba, habiéndose llevado mercaderías de la Empresa "Jabonería Nacional" por un valor de 10'343.710 sucres. (A la fecha, 1 US dólar = 800 sucres).

Existen otras denuncias del mismo tenor, cuyo perjuicio suman varios millones de sucres.

Estas y muchas otras manifestaciones similares del levantamiento de junio opacan las causas reales de dicho movimiento, y determinan que, de seguirse la misma línea de conducta, se podrían producir a futuro enfrentamientos graves que convertirían a la proyección del indigenado en un peligro para la paz de la República.

De continuar este tipo de invasiones, la lenidad de las autoridades, la usurpación de bienes y la agresión física a los productores, es lógico que se desalentarán las inversiones en el campo y la inseguridad constituirá el signo de la década del 90.

Con estos hechos, la integración andina en el sector agropecuario será para el Ecuador una teoría, y la declaración conjunta de las organizaciones gremiales del sector agropecuario de los cinco países miembros del Grupo Andino, efectuada en Lima, el 19 de noviembre de 1990, será para el Ecuador letra muerta, en especial el numeral 10, que dice: "Finalmente los agricultores y ganaderos

agrupados en CONFAGAN y CONAGRO, manifiestan ante los gobiernos la necesidad de que se garanticen la seguridad para las personas y los bienes y las reglas de juego concertadas estables para la propiedad de la tierra en nuestros países, como requisitos indispensables para que la explotación agropecuaria pueda mejorar su productividad y cumplir plenamente con sus fines económicos y sociales".

## **V. POLITIZACION DEL LEVANTAMIENTO**

Es plausible y enaltecedor cuando las masas populares se agitan y se mueven motivadas por su justos anhelos reivindicatorios y necesidades genuinas, y cuando sus dirigentes mantienen las causas motivantes sin la contaminación foránea de implicaciones que las desdibujen. Lamentablemente, las informaciones y múltiples documentos que comienzan a aparecer luego del levantamiento, nos llevan a la desilusionante conclusión que en él participaron elementos de esencia doctrinaria partidista, clericalismo politizado y profesionales del terrorismo internacional, en una misteriosa alianza oscura al principio, pero hoy muy clara y evidente.

Creemos que el levantamiento pudo no haberse dado, ya que el gobierno estuvo alertado y la dirigencia indígena lo había anunciado; sin embargo, se produjo porque interesaba políticamente a las dos partes.

La Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente, en 1989 en varias oportunidades informó a los señores ministros de Gobierno, de Defensa y de Agricultura, de invasiones indígenas a las tierras de la Sierra con muestras organizativas propias del movimiento terrorista peruano Sendero Luminoso, y con mentalización de monjas y curas muy conocidos (Padre Pedro Torres -colombiano-, Ana Almeida -ecuatoriana-, etc).

En el Boletín de la V Asamblea Nacional de la CONAIE, llevada a cabo en Pujilí, del 25 al 28 de abril de 1990, se lee: "...la CONAIE y sus organizaciones regionales

ECUARUNARI, CONFENAIE y COIDE, nos levantaremos en *los próximos días del mes de junio*, para hacer morder polvo al opresor y decirle al mundo que esta democracia que pregona Bush y reproduce Borja en nuestro país, no ha sido ni será solución para los problemas sociales que nos agobian. Por lo que es urgente y necesario luchar por la construcción *de una nueva democracia*, porque este Estado sea declarado Plurinacional y Multiétnico, *por la autodeterminación económica y política de las nueve naciones indias...* ".

El 30 de julio de 1990, el Boletín Semanal "Opinión", bajo el título "La Subversión Campesina", denuncia de la existencia de un informe de las Fuerzas Armadas por el cual se acusa a la CONAIE y a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, que "están infiltradas y financiadas por el comunismo internacional y otros movimientos extremistas y su finalidad es aunarse para la subversión". "El Movimiento Comunista Internacional (MCI) apoya económica e ideológicamente a los líderes de las organizaciones campesinas...". "El Jefe del Comando Conjunto, almirante Hugo Unda Aguirre, remitió al Ministro de Defensa, el *21 de diciembre de 1989* una copia del informe que suscriben los asesores Gral. (r) Galo Almeida y Crnel. (r) Miguel A. Camacho... El Ministro, Gral. Jorge Félix, a su vez, envió dicho informe al Presidente de la República con *fecha 23 de enero de este año...*" (oficio no. 900034-MJ-4).

Las actividades subversivas del levantamiento indígena, que se describen en dicho informe, tienen una cabal concatenación con un documento secreto denominado "Proyecto Histórico de Liberación-Combatiendo por el NUEVO amanecer", que es un verdadero plan de toma del poder nacional, con principios teológicos, filosóficos, sociológicos, históricos y militares desde un ángulo separatista, esgrimiendo la quimérica fórmula de "500 años de resistencia", enarbolando la nueva bandera del arco iris en sustitución del tricolor nacional, propiciando de "Revolución del Arco Iris" como "expresión y continuidad

de los anhelos libertarios que brotan en la GRAN PATRIA INDOAFROLATINOAMERICANA", diseñando una estrategia integral para la "transformación que solo será posible mediante la Liberación Nacional y la construcción del Socialismo".

La estrategia revolucionaria del "Proyecto Histórico de Liberación" define los objetivos, el carácter subversivo, las líneas estratégicas y el desarrollo de una "Confrontación Integral", para la construcción "de una nueva organización social proyectada hacia el Modo de Producción Comunista", "para la formación de la cultura multicolor y su concreción en la Sociedad del Arco Iris"... la constitución del "poder social, político, cultural y militar... y el derrocamiento del poder oligárquico dependiente del imperialismo y su sustitución revolucionario por el poder de las clases sociales, y pueblos históricamente oprimidos en el Ecuador". El gran objetivo se delinea en el siguiente párrafo: "Se expresa en la construcción de un Estado de nuevo tipo, el Estado Revolucionario, Plurinacional, Multiétnico, de Carácter Socialista". Por último, en estas breves anotaciones cabe destacar de dicho documento que a las masas indígenas se les ha inducido a un estado de "Guerra Revolucionaria de los Pueblos (GRPS)".

En definitiva, por los documentos existentes y las declaraciones públicas de los dirigentes del levantamiento, es deplorable que un movimiento que estuvo llamado a constituirse en la expresión auténtica de las justas reclamaciones socio-económicas del conglomerado indígena, haya nacido auspiciado por una corriente doctrinaria desprestigiada como el comunismo-marxismo-leninismo y, por otra parte, se haya enredado en los hilos de confusión de algunos clérigos de la Iglesia Popular, que tiene como propósito "una lucha ideológica para desideologizar y reinterpretar la fe cristiana"... "desbloquear las conciencias populares, etc."

## **VI. UNIDAD - INTEGRACION - PROPUESTA**

Estamos conscientes de que en la actualidad los ecuatorianos afrontamos situaciones muy graves, similares a otras en Latinoamérica, y que tienen como fondo una crisis de valores, de instituciones, de moralidad, y la pérdida de objetivos de la vida tanto individual como social. Pero, desgraciadamente, el síntoma más evidente e impactante, lo constituye la crisis económica que cual acelerante va destruyendo conceptos y conductas, que nos va llevando a la desesperación y frustración, y que se van expresando a través de la violencia, la agresión, la apropiación indebida, etc.

El Ecuador se encuentra inmerso en esta crisis. Viene realizando esfuerzos múltiples sin que avise el camino del desarrollo, entendido éste como el trabajo permanente, para en condiciones de estabilidad económica, conseguir la elevación del nivel de vida, el desenvolvimiento de la cultura y el logro de un mayor bienestar para todas las personas de nuestra Patria, al servicio de la dignidad y libertad humanas.

Este postulado es factible y realizable solo cuando todos nos comprometamos solidariamente a trabajar por la superación y el progreso del país. Este es el gran desafío, que depende de la capacidad de innovar, del cambio de la actitud mental con relación a la manera de concebir el presente y proyectar el futuro de todos los ecuatorianos, sin distinción de color, raza, religión o ideologías.

"El desafío está en tener la capacidad de producir lo nuestro, vivir y disfrutar de acuerdo a nuestra propia idiosincracia", sin interferencias extranjeras maliciosas ni intervención de exóticas ideologías políticas que, por conveniencias distorsionadas, están tratando de impulsarnos a una lucha fratricida y estéril.

Los empresarios agrícolas y ganaderos queremos aportar aún más con nuestro trabajo y nuestra infraestructura rural al desarrollo agropecuario de manera intensa, a

fin de producir los artículos necesarios para el eficiente abastecimiento del mercado nacional y prever la galopante demanda interna por efecto del acelerado crecimiento demográfico, y contribuir abiertamente a las soluciones de las lógicas y razonables necesidades básicas de nuestros compañeros y hermanos indígenas, con quienes diariamente compartimos la dura lucha de extraer de la tierra lo que todos los ecuatorianos requerimos para nuestra subsistencia y nuestro bienestar común.

Por ello, ponemos una vez más a las órdenes de la Patria nuestra voluntad de trabajo y señalamos a continuación ideas básicas que con la amplitud del caso podrían contribuir a planificar el desarrollo agropecuario y, sobre todo, a implementar cuanto antes mecanismos que impulsen a la decisión permanente de los productores agropecuarios a invertir, pues de continuar la inseguridad y la falta de garantías en la tenencia de la tierra, el Ecuador muy pronto sufrirá un terrible desabastecimiento de los productos primarios de la Sierra.

### **Acción Gremial Organizada**

La Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente, en respuesta a los principios enunciados y bajo la perspectiva de contribuir solidariamente al Desarrollo Económico y Social de nuestra Patria, propone un nuevo SISTEMA DE ACCION INTEGRADA, que permita introducir en el campo ecuatoriano un concepto innovador, partiendo de la coexistencia solidaria de diversas formas de unidades productivas, en beneficio de todos los habitantes rurales (indígenas, mestizos, negros y blancos) sean éstos agricultores, ganaderos, trabajadores agrícolas, empresarios, pequeños propietarios, etc., y fundamentalmente en bien de todo el pueblo ecuatoriano mediante la producción, la utilización de métodos tecnológicos modernos y el abastecimiento masivo de alimentos básicos para la subsistencia nacional.

El programa consiste en la promoción de UNIDADES

DE ACCION GREMIAL ORGANIZADA (AGRO), que es una forma de cooperación voluntaria y autogestión mancomunada entre propietarios de diferentes extensiones agrícolas, e integrantes de organizaciones agrarias de cualquier tipo dentro de una misma región o localización geográfica.

El sistema AGROS dentro del modelo de economía de mercado, fundamentalmente tiene que contemplar políticas definidas y claras en las siguientes áreas:

### 1. Empleo

El objetivo estructural para el desarrollo económico es el "pleno empleo", factor que en el sector agrario está muy lejano de la realidad, que se evidencia por un alto porcentaje de desocupación y subocupación, lo que determina niveles de miserabilidad de una mayoría.

Para alcanzar el pleno empleo, se requiere la planificación y ejecución de proyectos de producción en escala, que den oportunidad de ocupación masiva, en inicio de mano de obra no calificada; por ejemplo:

- a) Cría de ovejas
- b) Cultivo de hortalizas para el autoconsumo
- c) Forestación de áreas marginales
- d) Apicultura y fruticultura para la exportación

### 2. Productividad

Los métodos tradicionales de cultivo, ante una demanda creciente, no abastecen el mercado, ocasionando acaparamiento, precios especulativos y deterioro de la capacidad adquisitiva de la moneda. Por consiguiente, es necesario ir hacia la consecución de mejores índices de productividad a través de la capacidad tecnológica de la mano de obra campesina, para lo cual las Unidades de Producción Agrícola deben convertirse en Centros de Promoción Tecnológica.

## **Comercialización Agropecuaria**

La comercialización agropecuaria en países subdesarrollados como el nuestro es sumamente compleja, por la deficiencia de sus sistemas de producción, distribución y consumo, por la falta de recursos financieros, por ausencia de planes y programas permanentes de transferencia de tecnología y capacitación apropiada a nuestra mano de obra no calificada, y por la caótica diversidad de extensiones productiva, a lo que se añade la abundante base jurídica que entorpece una fluida y normal interrelación entre productor y consumidor.

La Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente, consciente de que los problemas en esta área son de nivel nacional, de difícil solución y de tiempo indefinido, esboza algunas ideas que permitan dar un inicio a una tarea que corresponde al gobierno, a las Cámaras de Agricultura, a los Centros Agrícolas Cantonales, a las Asociaciones de Ganaderos, a las entidades gremiales por ramas de producción y, en general, a todos cuantos tienen que ver con el desarrollo agropecuario nacional.

Por lo expuesto, propugnamos básicamente:

1. La expedición de una moderna LEY DE COMERCIALIZACION AGROPECUARIA Y AGROINDUSTRIAL.

2. La creación del INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE COMERCIALIZACION AGROPECUARIA, planificado, organizado y financiado por las entidades gremiales del área, y que constituya la base para la capacitación en ciencias agropecuarias, y que tenga como función principal la investigación del mercado interno y externo.

3. Creación de cooperativas de comercialización.

4. Organización de la comercialización institucional de insumos, productos de primera necesidad, maquinaria, equipos y herramientas.

La experiencia adquirida por la Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente y los Centros Agrícolas Cantonales en la comercialización de insumos agrícolas y

ganaderos, nos induce a proponer la extensión de programas en un ámbito mayor, de suerte que los productores llevemos a cabo una acción gremial que beneficie a todos los trabajadores del campo, sean asociados o no, y que con nuevos servicios podamos interrelacionar de manera directa al productor con el consumidor.

5. Centros de acopio. Parte del duro problema de la comercialización interna de los productos de primera necesidad se localiza en la anarquía y complejidad de la venta del productor al consumidor, que se encuentra explotado por las urgencias monetarias. Estimamos que el sector privado debe asumir esta responsabilidad y planificar y constituir sus *propios centros de acopio*, dentro de la estructura orgánica de sus entidades gremiales: Cámaras de Agricultura, Centros Agrícolas, Asociaciones de Ganaderos, CONAIE, ECUARUNARI, FENOC. etc., de conformidad con su capacidad y medio en el que se desenvuelve.

Cada entidad podría comprar al contado directamente al productor y vender tanto a mayoristas como a minoristas.

6. Almacenes de Expendio "Canasta Familiar". La relación directa productor y consumidor y la progresión moderada de los precios de la producción, distribución y consumo, puede ser ayudada con planes y programas de las unidades gremiales, mediante la instalación y ampliación de los siguientes servicios:

- a) Almacenes de venta de insumos agropecuarios.
- b) Almacenes de venta de artículos de primera necesidad.
- c) Almacenes de venta de equipos y maquinaria.

Financiamiento:

Los programas enunciados para su cabal y rápida ejecución requieren de *capitales representativos* que al momento no los disponemos, para lo cual proponemos que los fondos de las cooperativas de ahorro y crédito

y de empresas mixtas del país deben ser depositados obligatoriamente y por ley, bajo sanciones pecuniarias a sus principales, en la Previsora Banco Nacional de Crédito (banco estatal), en el Banco Caja de Crédito Agrícola Ganadero y/o en el Banco Nacional de Fomento.

La situación del agro en las actuales circunstancias está inmersa en graves problemas, que pueden amenazar con una paralización o sustantiva reducción de la producción de alimentos de primera necesidad para los mercados.

La alta tasa de crecimiento demográfico ecuatoriano, junto al decremento de la producción agropecuaria, indudablemente son los elementos que frenan el éxito de los esfuerzos por controlar la inflación, pues los precios de los artículos de consumo básico se disparan a niveles no compatibles con la capacidad adquisitiva de la mayoría de la población. Si a esto se añade la vigencia de métodos tradicionales y la falta de seguridad y confianza para las inversiones, el panorama futuro es desalentador.

Por ello, y por más razones, es indispensable que el gobierno nacional tome decisiones rápidas y emergentes, que determinen políticas y reglas claras, que propendan hacia una acelerada producción de artículos de primera necesidad en la Sierra y Oriente.

## **1. Planificación Agropecuaria**

Venimos planificando el desarrollo económico y social, burocráticamente desde hace años atrás, y unilateralmente sin una real participación de los sectores involucrados en el proceso.

Es necesaria la coparticipación para que, a su vez, haya una corresponsabilidad de los sectores.

Por lo expuesto nos permitimos sugerir:

a) Conformación de un Comité Ejecutivo de la Planificación Agropecuaria, en el que hayan represen-

tantes del sector público y del sector privado, pudiendo en este último representar los presidentes de las Cámaras de Agricultura y el presidente de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente y directivos del sector indígena.

Para obtener una real y positiva planificación se hace absolutamente indispensable llevar a cabo:

- a) Censo de la población rural.
- b) Censo de tierras.
- c) Censo de población ganadera.
- d) El Instituto de Investigaciones Agropecuarias INIAP, debe funcionar con autonomía administrativa y presupuestaria, bajo la dirección de una junta integrada por representantes del sector público, sector agropecuario, universidades y sector indígena.

## **2. Auditoría de la realidad de la reforma agraria**

La vigencia de la Ley de Reforma Agraria y Colonización, promulgada por decreto supremo No. 1480 de julio 11 de 1964, y la del decreto supremo No. 1172 de octubre de 1973, ha producido múltiples consecuencias en la tenencia de la tierra, en el volumen de producción, en los índices de productividad agrícola, en las estructuras sociales campesinas, cuyos resultados vienen siendo cuestionados o desconocidos, a tal punto que hoy es materia de manoseo de personas interesadas en sembrar caos y disolución del Estado ecuatoriano. Por ello es necesario llevar a cabo, en el menor tiempo posible, la contratación o la asistencia de firmas especializadas, a fin de que procedan a una evaluación de los resultados de dicha ley, en todas sus fases y factores, incluyendo el grado de eficiencia del IERAC.

## **3. Política de salarios rurales**

Planteamos la necesidad de una política definida,

realista y uniforme en materia de salarios rurales. Sostenemos una política de salarios, pero de salarios reales mediante una elevación efectiva de la productividad individual y en reconocimiento de la dignidad del trabajador rural. Hemos venido manteniendo la tesis de que los salarios rurales deben ser iguales a aquellos que se perciben en los sectores urbanos; por consiguiente, deben nivelarse los salarios del campo a los de la ciudad, al mismo tiempo el trabajador agropecuario debe gozar de todas las garantías y beneficios de que disfruta el trabajador urbano. Por supuesto que este objetivo se viabilizará solo y cuando se permita el funcionamiento libre de los precios de los productos en el mercado.

En materia de seguridad social para el trabajador rural, el IESS debe ampliar extensiva e intensamente la atención médica, incluyendo a la familia del hombre del agro, dotando y creando la infraestructura necesaria de dispensarios médicos. Y en este aspecto, dadas las condiciones administrativas del IESS y su escasa posibilidad de atención eficiente, el gobierno nacional debe permitir, como alternativa, que se pueda contratar el seguro social privado para atender mejor la salud del hombre del agro.

4. En lo relacionado al capítulo II, Art. 33, "De la Expropiación", literal 9, de la Ley de Reforma Agraria, respecto del dictamen del CONADE sobre el factor de "presión demográfica", debe el gobierno nacional permitir que en los grupos técnicos de análisis de dicha Institución haya la participación oficial de técnicos de las Cámaras de Agricultura y del sector indígena.

5. Asimismo, consideramos de vital importancia por su urgencia y la necesidad de actualizar la ley a las demandas actuales, la revisión integral del capítulo VI, "Del Pago de Expropiaciones", de manera que en la letra jurídica se establezca el principio del pago justo, al valor real de mercado a la fecha de expropiación.

Los valores a ser fijados y pagados no pueden que-

dar solo en manos del sector público, pues los técnicos han demostrado en todos los casos sectarismo, parcialización y abuso, perjudicando de esta manera desastrosa a la inversión privada rural. De ahí que también consideramos necesario que, en cada caso, se conforme, una comisión de fijación de precio del predio a ser expropiado, de acuerdo con la ley y con la participación de delegados de la respectiva Cámara de Agricultura y del sector indígena.

## **CONCLUSION**

Tomando como pauta el buen resultado que van ofreciendo los acuerdos y concertaciones directas entre trabajadores y empresarios en distintas ramas de la actividad privada, dentro de las normas legales pero fuera del paternalismo e impropia tutela del gobierno, creemos sinceramente que este tipo de entendimiento puede y debe ampliarse aún a sectores no interrelacionados laboralmente. Este sería el caso entre propietarios agropecuarios de distinta estructura: comunas, haciendas, cooperativas, fincas, minifundios, aglutinados en programas AGROS de interés común y con la asistencia específica, correspondiente a cada caso, del gobierno, entidades financieras, Conferencia Episcopal Ecuatoriana, otras organizaciones religiosas, a fin de romper el inmovilismo del sector agropecuario y dotarle de la dinámica que le permita evolucionar para satisfacer sus propias necesidades y para cumplir con su función social ineludible: producir para alimentar a la nación y estar en condiciones de aceptar, con éxito, el reto de la integración andina, de la propuesta para las Américas del presidente Bush y del nuevo enfoque hacia la economía mundial adoptado por la Comunidad Europea.

Quito, diciembre de 1990

## **EL PROBLEMA INDIGENA Y EL GOBIERNO**

**Gonzalo Ortiz Crespo**

### **"EL DIA MAS TENSO"**

La crisis se sentía en el aire el atardecer de ese lunes 4 de junio en el Palacio de Gobierno de Quito. En lo exterior nada había cambiado: los blancos corredores casi vacíos; algunas personas en las antesalas para hablar con el secretario general de la Administración o el secretario de la Presidencia; los granaderos de Tarqui, impecables en sus elegantes uniformes de la Independencia, de guardia en sus sitios de costumbre: las puertas exteriores del palacio frente a la Plaza Grande, de escolta del pabellón nacional en las escaleras interiores, al ingreso de la residencia y en la entrada del despacho presidencial... Todo parecía estar igual.

Pero la apariencia de un día normal se borraba al ver

---

**Gonzalo Ortiz** es sociólogo y periodista. Colaboró con el gobierno del doctor Rodrigo Borja desde su inicio, primero como secretario nacional de Comunicación Social y, desde octubre de 1989, como secretario de la Presidencia de la República, hasta febrero de 1991.

los rostros de los principales colaboradores del presidente de la República y la febril actividad de los teléfonos. Dentro del despacho presidencial se desarrollaba una crucial reunión: estaban con el presidente de la República, doctor Rodrigo Borja, el ministro de Gobierno Andrés Vallejo, los tres comandantes generales de las Fuerzas Armadas: el general Germán Rulz del Ejército, el coronel Mario Naranjo de la Aviación, el vicealmirante Hugo Unda de la Armada quien, además de ser jefe del Comando Conjunto, estaba encargado en esos días del Ministerio de Defensa. Al cónclave se juntó por momentos el comandante general de la Policía Nacional, general Gilberto Molina, así como algún otro alto funcionario del palacio.

La reunión había comenzado a media tarde, convocada por el presidente para analizar el inédito levantamiento indígena que conmocionaba el país. Desde el amanecer, y con una fuerza y coordinación que nadie se esperaba, miles de indios en varias provincias de la Sierra habían cortado el paso en múltiples puntos de la carretera Panamericana y otras vías, habían detenido camiones, incautado productos, invadido una decena de haciendas, saqueado algunos mercados. La fuerza pública había sido incapaz de contenerlos, pues, como mencionaban los despachos que el ministro Vallejo hacía conocer al presidente, para cuando la Policía llegaba a los sitios en que estaba interrumpido el tránsito, no encontraba sino a los conductores, enardecidos por no poder pasar, en tanto que los indios habían desaparecido. "No enfrentar a la Policía: cortar los caminos y retirarse", decía precisamente un instructivo mimeografiado, interceptado ese día en la provincia del Chimborazo, a 200 kilómetros al sur de la capital, y que Vallejo presentó al doctor Borja.

La cabeza visible del levantamiento era la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). El instructivo mimeografiado pertenecía a la CONAIE y eran los dirigentes provinciales y locales de la CONAIE quienes coordinaban las acciones. Además, un

grupo de integrantes de la CONAIE, 170 para ser exactos, con el apoyo de entidades de derechos humanos y de sectores de la Iglesia Católica, estaba ocupando desde el 28 de mayo, es decir desde una semana antes, el templo de Santo Domingo de Quito. Once de esos indígenas habían declarado una huelga de hambre en el interior del templo esa mañana.

El presidente de la República había estado informado de la situación desde el primer momento. El gobierno, por supuesto, sabía que ese lunes se produciría el levantamiento y había tomado para ello algunas precauciones. Sabía de las conexiones entre los dirigentes que participaban en la toma de la iglesia de Santo Domingo en Quito y las comunidades de varias provincias de la Sierra. Sabía que desde la medianoche del sábado se habían iniciado algunas movilizaciones.

Pero ni el gobierno ni la propia CONAIE, como lo confesarían después algunos dirigentes<sup>1</sup>, se imaginaban que la respuesta indígena sería tan generalizada en el centro de la Sierra. La convocatoria había rebasado a las propias organizaciones miembros de la CONAIE y participaban en el levantamiento comunidades pertenecientes a otras centrales campesinas e indígenas, como la Federación de Indígenas Evangélicos (FEINE) y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOC-I)... Inclusive comunas independientes, y generalmente apáticas, se habían movilizado ese día.

El presidente Borja también había sido informado desde la mañana de que el levantamiento, si bien era generalizado en Cotopaxí, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo, no tenía tanta intensidad en Imbabura y Pichincha, y era prácticamente inexistente en las demás provincias del país. Cañar, a pesar de su alta densidad campesina e indígena, estaba en calma y en Loja solo se habían "levantado" algunas comunidades Saraguros. En la Amazonía había tranquilidad total.

1. Ampán Karakrás, José Ma. Cabascango: comunicación personal.

Andrés Vallejo había desplegado una intensa actividad ese día: contactos con los gobernadores de provincias, disposiciones a la Policía Nacional, declaraciones a los periodistas, llamadas telefónicas a dirigentes políticos (de provincias y en la capital; de la Izquierda Democrática y de otros partidos), directrices a decenas de funcionarios del gobierno... y, por supuesto, establecimiento de puentes y contactos para posibilitar la negociación con los indígenas.

La reunión de esa tarde en el despacho presidencial, o más precisamente en el Salón Verde, anexo al mismo, debía enfrentar, entre otros problemas producidos por el levantamiento, uno puntual: 31 miembros de la fuerza pública, 23 soldados y 8 policías, habían sido secuestrados en La Moya, cerca de Guasuntos (provincia de Chimborazo) por un gran número de indios — las estimaciones, muy imprecisas, pues se basaban en las informaciones de mestizos del lugar, iban desde 600 a 3.000 indios—. Con gran criterio, los soldados no habían disparado, lo que habría producido una masacre. Pero ahora estaban siendo conducidos contra su voluntad montaña arriba, hacia el páramo de Achupallas.

El buen tino primó en la reunión. El presidente de la República optó por acudir a la vía del diálogo antes que a una medida de fuerza y decidió que, de acuerdo a lo propuesto por el ministro de Gobierno, el propio avión presidencial llevase a Riobamba, a primera hora del día siguiente, al obispo de esa diócesis, monseñor Víctor Corral, quien se hallaba en Quito. Desde la Brigada de Blindados "Galápagos" de Riobamba, monseñor Corral debía ser trasladado en helicóptero hasta Achupallas para negociar la liberación de los soldados y policías.

Entre las actividades de Vallejo, ese día, había estado el contacto con la Iglesia Católica. El ministro tenía excelentes relaciones con varios obispos. Una llamada ahora, otra después, y había conseguido lo que quería: que por iniciativa de la jerarquía se formase una comisión mediadora, que quedó integrada por el arzobispo de Quito,

monseñor Antonio González, el obispo de Riobamba, monseñor Víctor Corral, la hermana Elsie Monge de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU), y la hermana Nelsa Curvelo del Servicio de Paz y Justicia para América Latina (SERPAJ). Esta comisión había dialogado esa misma tarde con la dirigencia de la CONAIE, que se hallaba en la iglesia de Santo Domingo. Vallejo, por su parte, había anunciado a la prensa que el gobierno estaba gustoso de aceptar los oficios de la comisión mediadora y que estaba dispuesto a dialogar con los indígenas, siempre que se aceptasen tres condiciones: que se dejase libres a los miembros de la fuerza pública secuestrados en La Moya; que se desocupase pacíficamente la Iglesia de Santo Domingo y que concluyesen las revueltas indígenas en las zonas rurales y el corte de carreteras.

"El Gobierno se ha llenado de prudencia frente a las provocaciones y desea realizar un diálogo positivo con las organizaciones indígenas, en el que ha estado empeñado desde el comienzo de su gestión. Ningún gobierno ha mostrado tanto trabajo y decisión en favor de los grupos indígenas del Ecuador, y no desmayará en luchar por los grupos marginados rurales y la aplicación de la reforma agraria, respetando siempre la propiedad que cumpla su función social", dijo el ministro Vallejo en un comunicado escrito que fue preparado en la Secretaría de la Presidencia, y difundido al final de la tarde.

"Los delegados de la jerarquía católica se comprometieron a dialogar con las organizaciones indígenas que han tomado las medidas de hecho, a fin de que se deponga dicha actitud y se acepte el diálogo", concluía aquel comunicado. Precisamente la siguiente misión de los mediadores era la de enviar a monseñor Corral a Achupallas.

Tras hacer llegar a los diarios y canales de TV, vía fax, el comunicado titulado "Gobierno dispuesto a dialogar",<sup>2</sup> había aún que ver los noticieros de televisión de la

---

2. También pasadas las 19h30 se distribuyó otro boletín de prensa por el que se

noche, despachar lo ordinario (que no podía dejarse de lado a pesar de los sucesos extraordinarios ocurridos ese día), planificar la estrategia para el futuro inmediato, revisar los despachos de los gobernadores de provincias sobre los últimos sucesos del día, evaluar los efectos del levantamiento — que se anunciaba como "indefinido"— sobre las elecciones parlamentarias de medio periodo, que estaban próximas... El presidente sostuvo una nueva reunión a las 22h30 con el ministro de Gobierno y el secretario de la Presidencia. Y todavía las horas de trabajo se alargaron, mucho más allá de las ya usuales largas jornadas del palacio.

No había duda: ese había sido uno de los días más tensos del gobierno o, al menos, así lo habían vivido los más cercanos colaboradores del presidente.<sup>3</sup>

## **UNA NUEVA CONCIENCIA**

Al día siguiente, cuando aterrizó en la Brigada Galápagos, en Riobamba, monseñor Corral pudo ver los preparativos militares que se hacían para acudir al rescate de los secuestrados. El presidente de la República había dispuesto, y el obispo lo sabía, que la fuerza terrestre tuviese listo un operativo de rescate para actuar en cualquier momento, en caso de que los secuestradores no cedieran en un plazo prudencial. Los pocos que la conocían temían que llegase esa alternativa que, por supuesto, nadie la deseaba, pues era imposible que se la llevara a cabo sin grave derramamiento de sangre.

La gestión de monseñor Corral fue, sin embargo, positiva. Antes de las 11 de la mañana y mientras el presidente de la República asistía, en la Escuela Superior

---

informaba oficialmente de la toma de rehenes por parte de los indígenas, información que fue decidida en la reunión del presidente de la República con los comandantes de rama.

3. Declaraciones posteriores que el autor hizo al respecto fueron recogidas por la prensa y recordadas por "Vistazo" en su edición de fin de año (Nº 560, 27 de diciembre de 1990).

Militar de Parcayacu, a la ceremonia de ascenso de tres generales de Brigada de la fuerza terrestre, un oficial de comunicaciones se acercó al comandante general del Ejército quien, de la forma más discreta, dio parte al ministro de Defensa encargado y este, a su vez, al primer mandatario: "señor presidente: los miembros de la fuerza pública que habían sido secuestrados están sin novedad en Alausí. No hay novedad ni con el personal ni con su armamento". Borja agradeció el parte y apenas dejó traslucir sus sentimientos; en cambio, algunos generales se sorprendieron del suspiro de alivio que soltó el ministro de Gobierno.

No era para menos: se había solucionado sin complicaciones uno de los problemas más graves del levantamiento, que ese día martes continuaba con fuerza en las seis provincias del centro-norte de la Sierra, desde Imbabura hasta Chimborazo, sin extenderse a otras zonas del país, salvo la invasión de una hacienda en Cañar, realizada curiosamente no por indígenas, sino por mestizos que se habían presentado como miembros de la CONAIE y aliados de los indios...<sup>4</sup>

Ese martes la prensa presentó con mesura la información sobre el levantamiento. Los diarios no ocultaban la dimensión del problema: la medida radicaba en no escandalizar.

Las informaciones de prensa y, sobre todo, las que ese martes por la noche presentó la televisión, con su formidable poder comunicativo, habrían de modificar la percepción de la ciudadanía ecuatoriana sobre el levantamiento indígena: las tomas de los canales mostraban un Ecuador inédito, que por primera vez aparecía ante los escépticos ojos urbanos.<sup>5</sup> Ese día, en la placidez de sus

---

4. Posteriormente la propia Unión Provincial de Cooperativas y Comunas del Cañar (UPCCC), filial de la Ecuavisa, y por tanto de la CONAIE, habría de aclarar que los invasores de la hacienda no tenían nada que ver con ellos. Curiosamente, la CONAIE sostuvo la calidad de "indios" de estos invasores, lo que generó discrepancias con la UPCCC.

5. Aunque todos los equipos de televisión tuvieron notables reportajes, las secuencias de Ecuavisa de los miles de indios con sus ponchos rojos corriendo, en oleadas, hacia los camarógrafos — es decir hacia los espectadores — simboliza-

hogares, los habitantes de las ciudades vieron a los indios cortar caminos, increpar a los camarógrafos, detener buses y vehículos particulares, requisar camiones y camionetas. Ese día, en sus salas y dormitorios, los habitantes urbanos escucharon las voces de los indios y, todavía más, lo que era inconcebible para muchos mestizos acostumbrados a despreciar siempre al indio, esas voces tenían sentido: el reclamo concreto contra la injusticia de siglos.

Los periódicos del miércoles también recogieron esta nueva visión del problema indígena: el levantamiento ocupó mucho más espacio que la víspera, con reportajes desde las zonas de conflicto, con fotografías actuales y ya no "recalentados" gráficos, con comentarios editoriales.<sup>6</sup>

Lo que sucedía en los medios de comunicación reflejaba una realidad sociológica que era, asimismo, el primer resultado del levantamiento indígena: por primera vez, de una manera generalizada, los habitantes urbanos del Ecuador cayeron en cuenta de la existencia de los indios, de que estaban allí y compartían el espacio nacional, de que tenían problemas muy serios y de que, potencialmente — ¡lo que jamás se habían imaginado!—, constituían una amenaza para su tranquilidad.

No hay duda de que el levantamiento indígena causó, simultáneamente, un escalofrío que recorrió la columna vertebral de la población mestiza del país y una corriente de simpatía hacia la causa indígena. Esta simpatía se expresó objetivamente en las zonas rurales en las que se produjo el levantamiento: en algunos casos, grupos de pobladores rurales mestizos apoyaron a los indios en sus acciones de cortar caminos y, por lo común, se minimizaron los enfrentamientos, salvo en los casos de ataque directo a la propiedad privada. En las zonas urbanas,

---

ron dramáticamente la situación.

6. El Comercio, El Universo y Expreso dedicaron sus editoriales principales del miércoles 6 a la protesta indígena. Hoy lo había hecho el propio 5 de junio. Los otros diarios, matutinos y vespertinos del país, también se pronunciaron en esos días y todos condenaron los excesos del levantamiento y llamaron al diálogo y a la paz.

dicha simpatía se expresó en las encuestas<sup>7</sup> y en las generalidades y buenos deseos que muchos de los analistas políticos ecuatorianos empezaron a expresar en sus declaraciones a la prensa.

Estas mismas generalidades, sin embargo, expresaban otra realidad sociológica del levantamiento indígena: que este desbordó la organización y la dinámica de los partidos políticos del Ecuador. *"El silencio de los partidos políticos frente al levantamiento indígena muestra hasta dónde llega su sorpresa. Han quedado enmudecidos ante un movimiento que los cuestiona por todos los lados y los hace aparecer como inútiles"*, expresó un editorialista, quien llegó a decir que los partidos son solo *"espectadores de los procesos en los que se pone cierto modo en juego (sic) el futuro de la sociedad"*.<sup>8</sup> Aunque, en realidad, esa sea una tesis extrema — la lógica de los partidos y de las elecciones llegó a ser, a los pocos días del levantamiento indígena, tan aplastante como siempre, y los indígenas votaron sin problemas por los candidatos que los partidos les propusieron—, lo cierto es que el levantamiento indígena cuestionaba al Estado mismo, sus aparatos e instituciones, al sistema de dominación.

## UNA ACCION DECIDIDA

Eso es lo que el presidente Borja habría de decir respecto del levantamiento en su mensaje al Congreso Nacional, del 10 de agosto de 1990: no hay duda, decía, de *"la voluntad de mi gobierno de atender al sector indígena y campesino del país. Por eso me sorprendió mucho el levantamiento del 4 de junio pasado, si bien quedó claro que no fue contra un gobierno sino contra un siste-*

---

7. La última, la de CEDATOS para "Vistazo" (Nº 561 del 10 de enero de 1991), según la cual el 82,7% de los encuestados a nivel nacional consideran que los indígenas tienen razón en sus planteamientos, contra 16,7% que consideran que no la tienen.

8. Felipe Burbano de Lara, "Indígenas, partidos y democracia", Diario Hoy, 27 de junio de 1991.

*ma de explotación que ha durado siglos".<sup>9</sup>*

En efecto, la sorpresa no era para menos: era el gobierno del doctor Borja el que había mantenido un diálogo permanente y prolongado con la directiva de la CONAIE; más aún: había sido el gobierno del doctor Borja el que concedió la personería jurídica a esta organización, permanentemente menospreciada y perseguida en el gobierno de Febres Cordero. En un gesto inédito y valiente, a los pocos días de su posesión el 10 de agosto de 1988, Borja había nombrado una Comisión Presidencial de Asuntos Indígenas, para que mantuviera un contacto permanente con los grupos indios, impulsara las acciones indispensables en el aparato estatal para atender sus demandas y le asesorara en este tema, al que concedía enorme importancia.

La comisión quedó conformada por tres asesores del presidente: el doctor Alfonso Calderón, experto en temas indígenas;<sup>10</sup> Francisco Borja, destacado periodista y hermano del primer mandatario, y Pedro Saad, comunicador social y hombre de cultura, permanentes defensores de la causa indígena. A esta comisión se juntaron, las veces que fue necesario, el director ejecutivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), doctor Luis Luna; el director de la Unidad Ambiental de la entonces Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE), licenciado Manuel Navarro, y otros funcionarios de los ministerios, del FODERUMA, el INCRAE, las entidades adscritas, etc.

El diálogo con la CONAIE se inició casi enseguida de posesionado el gobierno, y desde entonces las sesiones de trabajo siguieron, semana a semana, en el salón del Gabinete, adjunto al despacho presidencial. Estas no

---

9. Rodrigo Borja, *Mensaje de Trabajo y Optimismo*, 10 de agosto de 1990, (Quito, SENAC), p. 27.

10. Calderón, que habla fluidamente el *quichua* y ha realizado estudios antropológicos durante 12 años sobre la realidad indígena del país, es un gran conocedor de la temática indígena y trabajó largo tiempo con muchas de las organizaciones que conforman la CONAIE. Es también asesor del ministro de Educación para la educación bilingüe.

tenían mayor publicidad, pero, conjuntamente con el trabajo de la comisión, resultaron bastante efectivas, pues permitieron canalizar las demandas indígenas y, al mismo tiempo, mantener informada a la dirigencia de la CONAIE de los pasos que se daban. La comisión gestionó, coordinó, impulsó y evaluó las acciones que se debían tomar en los diferentes ámbitos gubernamentales.

La lucha contra la maraña burocrática fue agotadora, tanto más cuanto que la comisión y, en especial, Alfonso Calderón, que estaba dedicado a tiempo completo al tema, recibían diariamente visitas de dirigentes de organizaciones indígenas de base, que traían solicitudes concretas, especialmente de mediación en conflictos y obras de infraestructura. Esta apertura en el nivel más alto del Gobierno, es decir la Presidencia de la República, encontró un eco inmenso en las comunidades indígenas y pronto Alfonso Calderón tuvo que conseguir personal de apoyo y una terminal de computadora que se conectó con el *mainframe* central de la entonces Secretaría Nacional de Informática, a fin de seguir la pista a, textualmente, centenares de trámites simultáneos que impulsaba en la administración a pedido de los indígenas.<sup>11</sup>

Todo esto se enmarcaba en la propuesta que el gobierno del doctor Borja tenía para la población indígena del país: un trato humano, no discriminatorio, que reconocía no solo su existencia sino su fuerza social y consideraba que la voz, el criterio, la cosmovisión de los indios eran fundamentales para caminar juntos hacia el encuentro de soluciones a los problemas históricos del indígena ecuatoriano. Una propuesta que buscaba la democratización del poder y la participación más justa en la riqueza común. Ello pasaba por descongelar el pro-

---

11. Esta frase debería estar en presente: la actividad del doctor Calderón continúa y, por su gestión, se encaminan a solucionarse o se han resuelto ya miles de solicitudes de comunidades indígenas, en una acción que tiene su propia lógica, independiente de la posición de la CONAIE: el Estado debe seguir atendiendo a los indígenas, y estos acuden donde encuentran soluciones, sea cual sea la retórica momentánea de las organizaciones de cúpula.

ceso de reforma agraria, reconocer a los indigenas de la Amazonia el derecho a sus tierras ancestrales, controlar el proceso de colonización, defender la ecología, reconocer los valores de las lenguas y las culturas indígenas.

Así, en aplicación de esa filosofía, a lo largo de los 22 meses anteriores al levantamiento, el gobierno del doctor Borja había realizado una labor sin precedentes para atender a los indígenas. Entre lo más destacado estaba la acción en reforma agraria, a través de la cual se habían entregado, hasta la fecha del levantamiento, 1'500.000 hectáreas, de las cuales 1'200.000 habían sido adjudicadas a comunidades indígenas.<sup>12</sup> Para tener una referencia, hay que recordar que en todo el periodo de Febres Cordero (1984-1988) se entregaron, en total, apenas 40.000 hectáreas.

Por otro lado, el presidente Borja había dado un vuelco revolucionario a la educación ecuatoriana al crear, el 9 de noviembre de 1988, el Sistema Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe, a fin de preservar la cultura y la lengua indígenas, y permitir que los propios indígenas participaran en su proceso educativo. El presidente Jaime Roldós había iniciado la fase experimental de la educación bilingüe<sup>13</sup> que, luego, con el presidente Osvaldo Hurtado, pasó a ser un sub-programa del Ministerio de Educación y Cultura (MEC). El relegamiento en la época de Febres Cordero redujo al subprograma a una actividad totalmente mínima, secundaria y marginal del MEC.<sup>14</sup>

Pero llegó el doctor Borja y cambió radicalmente la

---

12. Para inicios de 1991 se habían entregado 1'700.000 hectáreas, de las cuales 1'250.000 a comunidades indígenas.

13. El MEC firmó un convenio con la Pontificia Universidad Católica, la que estableció el Centro de Investigaciones de la Educación Indígena (CIEI) bajo la dirección de la doctora Consuelo Yáñez. Unos años después, problemas internos y externos dieron al traste con el proyecto. La doctora Yáñez dejó la PUCE y estableció posteriormente, con algunos de sus antiguos alumnos y colaboradores, entre ellos el actual presidente de la CONAIE, Luis Macas, la Corporación Cultural "Macac". Macas se alejaría luego de la doctora Yáñez para juntarse a la CONAIE.

14. Solo sobrevivió por los esfuerzos de la agencia alemana de cooperación técnica GTZ.

situación: convencido de que las organizaciones indígenas debían ser las protagonistas de su propio proceso educativo y contra la resistencia de una parte de la poderosa burocracia del MEC y de organismos autoproclamados de izquierda, como la Unión Nacional de Educadores (UNE), contra la indiferencia de todos y el escepticismo de muchos, estableció la Dirección Nacional de Educación Indígena, al mismo nivel jerárquico que la tradicional Dirección Nacional de Educación, y no solo puso bajo su mando a todo el sistema bilingüe, sino que subordinó a esta dirección cualquier actividad de los otros programas del Ministerio que tuvieran que ver con la población indígena. Para ello, el propio decreto ejecutivo reformó el reglamento de aplicación de la Ley de Educación en aspectos sustanciales para reforzar la educación bicultural. Jamás un programa del Ministerio tuvo tanto poder y autonomía.

Para dirigir el sistema, el ministro de Educación nombró como Director Nacional de Educación Bilingüe a Luis Montaluisa, un capacitado dirigente indígena que pertenece a la propia CONAIE. El gobierno asignó al sistema 800 millones de sucres en 1989, de los recursos de la Campaña Nacional de Alfabetización, que los triplicó para 1990: 2.800 millones. Con ello se habían creado, hasta junio, cerca de 1.000 cargos de maestros bilingües, y pasado a la jurisdicción bicultural (incluyendo numerosas creaciones) 1.200 escuelas y al rededor de 18 colegios.<sup>15</sup>

Solo estas dos acciones del gobierno eran tan profundas y decisivas para la causa indígena que, aunque no se hubiera hecho nada más, justificaban plenamente las repetidas sesiones de diálogo entre el gobierno y la dirigencia de la CONAIE. Pero la acción del gobierno era

---

15. 1990 fue el año de consolidación de la educación bilingüe: al concluir 1990 se habían creado, en total, 1.200 cargos de maestros bilingües, y pasado a la jurisdicción bicultural (con creaciones) 1.500 escuelas bilingües y 30 colegios bilingües. Por otra parte, se habían creado y estaban en funcionamiento normal, direcciones provinciales de educación bilingüe en todas las provincias del país con población indígena.

mucho más amplia (ver anexo 1), y parte de ella había sido impulsada por los mecanismos de diálogo y gestión de las demandas indígenas dentro del gobierno. No cabía, por lo demás, comparación alguna entre esta apertura y esta acción, y el menosprecio y persecución del nefasto periodo de Febres Cordero.

## **LAS RAZONES DEL LEVANTAMIENTO**

¿Por qué, entonces, se producía el levantamiento? Esta era la pregunta que, con distintos tonos de sorpresa, se hacían no solo funcionarios del gobierno sino, inclusive, observadores desapasionados de la escena ecuatoriana.

Para los políticos de oposición y para unos cuantos comentaristas de prensa que creen correcto criticar todo lo del gobierno, la respuesta era fácil: el levantamiento es contra el gobierno, que no ha hecho nada por los indios, que es soberbio, que no dialoga, que no los entiende, que solo ha puesto parches, que eleva el costo de vida, que es lento, que... (póngase aquí cualquier cosa que sirva para criticar al gobierno).

Algunos políticos y comentaristas iban solo unos pasos más allá: el gobierno era el culpable del levantamiento por azuzar a los indígenas con proclamas incendiarias al hablar de "nacionalidades" indígenas y decir que el Ecuador era un Estado plurinacional y multicultural. Había otra versión con su sesgo izquierdista: el gobierno era el culpable por haber fomentado la organización indígena y luego el diálogo con ella... sin tener propuestas concretas que plantearle.<sup>16</sup>

Pero para aquel que sabía lo que el gobierno del doctor Borja había hecho por los indígenas y, sobre todo, sabía algo de la historia y la situación del movimiento indígena ecuatoriano, las causas del levantamiento eran mucho

---

16. El gobierno había planteado, inclusive por los medios de comunicación, una política concreta de acción para los indígenas, en las áreas de educación bicultural, entrega de tierras y dotación de infraestructura y servicios. Ver, para lo primero, diario Hoy, 20 de noviembre de 1988, p. 3-A.

más complejas y profundas. No podía ser exclusiva y principalmente contra el gobierno que más había hecho por los indígenas en las décadas recientes, y que mostraba la apertura, la paciencia y el tino para continuar tratando sus problemas. Tampoco puede pensarse que un proceso tan complejo como el que ha vivido el indigenado del Ecuador, especialmente en los últimos 25 años, pueda explicarse por una simpleza como "el gobierno actual es el culpable".

Es que para explicarse el levantamiento hay que ver todos los aspectos: los que nacen de la propia dinámica interna de la organización indígena; los que nacen del carácter democrático del gobierno de Borja; los que nacen del impacto de la crisis de los 80 sobre el campesinado ecuatoriano. Probablemente hay más vertientes causales. Pero las tres mencionadas parecen resumir lo esencial del problema.

Una pista para entender el levantamiento se podía encontrar en las crecientes dificultades que los indígenas pusieron en el diálogo con el gobierno. Hay que decir, de entrada, lo que el gobierno quería: delimitar el mapa de la Amazonía. Qué es lo que de ese inmenso y mítico territorio correspondía a las nacionalidades indígenas ancestrales; cuál era la parte de los colonos; qué estaba destinado a las petroleras; dónde podía producirse palma africana; qué debía ser parque nacional de ahora para siempre; cuáles eran las zonas de reserva; qué era materia de seguridad nacional. El doctor Borja había dado claras directrices a la comisión: si no existe claridad en los derechos de cada uno de los interesados en las tierras de la Amazonía, lo que tendremos en el Ecuador será un germen de tensiones, "una mata de conflictos" como decía Francisco Borja.

Esa delimitación debería incluir la clarificación de los derechos de cada uno sobre el suelo y el subsuelo de la Amazonía y llegar hasta la linderación física, en donde fuera necesario. La tarea era gigantesca, sobre todo porque estaban en el medio problemas logísticos, porque

había intereses contrapuestos, porque existían ya algunas delimitaciones anteriores (como la del Parque Yasuni, que se oponía a los derechos de los Huaorani), etc. De todas maneras, la comisión enfrentó la tarea: sabía cuál era su objetivo final y tenía conciencia de que no podía alcanzar todo de golpe. Consultó con las Fuerzas Armadas, la Iglesia, las Cámaras de Agricultura de la Amazonía, los colonos, los palmicultores y, claro, los indios. Había que ir haciéndolo poco a poco; con todo, se comunicó a la CONAIE la decisión del gobierno de que los Huao, los Siona-Secoya, los Shuar, los Achuar tendrían arreglados sus problemas de tierras en los siguientes meses y que todo dependería de resolver los problemas de la linderación.

Sin embargo, el diálogo se fue complicando paulatinamente, a través de un curioso proceso que encierra muchas lecciones sobre los mecanismos de negociación. Los indígenas se proponían una sola meta: las tierras para los Huao, por ejemplo, y se olvidaban de todo lo demás. Los logros alcanzados eran relegados al olvido, como si la situación hubiera sido siempre así. La personería jurídica de la CONAIE y del ECUARUNARI no era ninguna concesión; la educación bicultural no era ningún triunfo; el arreglo del convenio MEC-CONAIE por el que el Estado transferiría varias decenas de millones de sucres a la CONAIE, era algo obvio; las legalizaciones de tierras eran pámplinas; las obras de infraestructura en las comunidades eran irrelevantes; los convenios del Ministerio de Bienestar Social para la Red Comunitaria no tenían importancia... La nueva meta lo era todo, sin considerar para nada lo alcanzado inmediatamente atrás.

No solo eso, pues, en el fondo, la acción gubernamental no busca agradecimiento y nace de su obligación de servir a los más pobres, sino que, desde el segundo trimestre de 1989, la CONAIE empezó a presionar con declaraciones cada vez más altisonantes, perurgiendo al gobierno las nuevas metas. Decían, por todos los medios,

de todas las formas, que esa nueva meta era tan importante para ellos, que ningún otro objetivo podía ni siquiera equipararse. Daban la impresión de que una vez lograda esa meta, todos los demás problemas que subsistieran eran ya poca cosa.

Ello llevó a que el diálogo encontrara reales escollos: no eran pretextos del gobierno el que algunas de las demandas no pudiesen cumplirse en los plazos perentorios que empezaba a poner la CONAIE. Pero, además, podía avanzarse en otras áreas, que antes parecían importantes para la CONAIE pero que, de golpe, habían perdido validez... La respuesta era: no. Esto produjo resentimientos y distanciamientos en ambos lados de la mesa y los diálogos se hicieron más esporádicos. La CONAIE empezó a acusar de poco efectiva, y sin poder de decisión, a la Comisión Presidencial, y ésta a desconfiar de una dirigencia que salía del Palacio Nacional y lanzaba denuosos por la prensa.

Más aún, el cambio de viento presagiaba tormenta: los dirigentes indígenas empezaron a tomar medidas de hecho para negociar. En efecto, cuando funcionarios del gobierno se desplazaban a ciertas comunidades, especialmente de la Amazonía, eran retenidos hasta que firmasen compromisos sobre este o aquel punto. Los dirigentes nacionales de la CONAIE solían explicar que ellos no podían hacer nada ante la acción de las bases.

La más conocida de estas retenciones forzosas —y en la cual la dirigencia no podía ocultar su participación, pues estuvieron presentes el presidente de la CONAIE, Cristóbal Tapuy, el presidente de la CONFENIAE, Luis Vargas, el presidente de la OPIP, Antonio Vargas, el presidente de la FOIN, José Avilés, el dirigente de la FCUNAE, Calixto Grefa, y el presidente de la Comuna Alama Sarayacu (CAS), Manuel Santi— ocurrió en el mes de mayo de 1989 en una comunidad amazónica de la provincia de Pastaza, Sarayacu, adonde se habían desplazado el asesor presidencial sobre asuntos indígenas, doctor Alfonso Calderón, el director ejecutivo del IERAC, doctor

Luis Luna, el jefe de la Unidad Ambiental de CEPE, licenciado Manuel Navarro y el representante de la empresa estatal petrolera al comité de administración CEPE-ARCO, ingeniero Jorge Aldaz.

Lo que se había planeado como una sesión en la que delegados gubernamentales comunicarían las soluciones a los problemas específicos de Sarayacu, se convirtió en un verdadero secuestro de 10 días de duración, pues los funcionarios fueron impedidos de salir hasta que no firmasen un nutrido y variado conjunto de compromisos. En aras de la paz y para impedir la acción militar que estaba lista para su rescate, y que no habría traído ninguna buena consecuencia, los funcionarios se vieron obligados a firmar, en total, cinco documentos que contenían un total de 78 puntos.<sup>17</sup>

La CONAIE argumentaba que la nueva actitud era presión de sus bases. Y era cierto que las bases sufrían la realidad económico-social de un pueblo empobrecido. Pero eso no explicaba el cambio de actitud. Este era, en realidad, nada menos ni nada más que un cambio político, adoptado por la dirigencia de la organización política indígena en que se estaba convirtiendo rápidamente la CONAIE.

Si había alguna presión de las bases, provenía del hecho de que la superestructura de la CONAIE había crecido con los recursos provenientes del exterior y del propio gobierno ecuatoriano, y que su dirigencia había despertado cada vez más expectativas en las comunidades campesinas. El cambio de actitud también era la consecuencia de un análisis elemental de la CONAIE respecto de su interlocutor: si existe apertura y paciencia en el otro, no hay sino que presionar para conseguirlo todo. Reflejaba, además, el contagio de la dirigencia con la nueva retórica que se implantaba en el Continente sobre los 500 años de la resistencia indígena. Era, finalmente, la consecuencia de las nuevas alianzas que una CONAIE

17. Sin contar con los sub-puntos que, en algunos numerales, son de diez, doce o más. El listado de los pedidos suman 19 páginas.

más fuerte, mejor organizada, con más financiamiento y, por tanto, con mayor personal, estaba generando en los grupos ecologistas, eclesiásticos y de derechos humanos de dentro y fuera del país.

Era difícil que el diálogo progresara en un ambiente tan enrarecido. Con todo, y movidos por su afán de servicio a los indígenas, los delegados del gobierno continuaron en la búsqueda de instancias de diálogo. Dejando el escenario del Salón de Gabinete, sesionaron varias veces a pedido de la dirigencia de la CONAIE en las oficinas de la CONFENIAE.<sup>18</sup> Pero los tropezones eran cada vez mayores.

La ruptura, en criterio de los miembros de la Comisión Presidencial, tiene fecha precisa: el 12 de octubre de 1989. Para esa fecha, y como un símbolo de su vocación pro-indígena, el gobierno había planificado la entrega de los títulos legales sobre 360.000 hectáreas de tierra amazónica para los Achuar. Jamás se había hecho una entrega semejante. Coincidió, además, que visitaba el país el presidente de Francia, François Mitterrand... Pero la dirigencia de la CONAIE organizó una marcha de indígenas que, aprovechando la autorización para manifestarse hasta la plazoleta de San Blas, avanzó al centro de la ciudad y se apoderó del edificio del Ministerio de Educación.

La posición de las autoridades del Ministerio de Educación, negándose a negociar bajo la presión de actitudes de hecho, llevó a la suspensión del diálogo y al rechazo de los dirigentes de la CONAIE a entrevistarse más con la Comisión Presidencial. El diálogo prácticamente dejó de existir.

La CONAIE, tras varios meses de alejamiento, buscó nuevos interlocutores: el ministro de Gobierno, Andrés Vallejo, el secretario de la Presidencia, el director del IERAC recibieron varias visitas para tratar de temas puntuales. Las tierras de los Siona-Secoya, de los Achuar, de numerosas comunidades Quichua, ya habían

---

18. En el edificio Parlamento, en el centro-norte de Quito.

sido entregadas. Por otra parte, la adjudicación de tierras de los Huaorani — cuyo estudio la Comisión Presidencial había impulsado desde los inicios mismos del gobierno— debía haberse realizado el 12 de mayo de 1989 en la sede de la CONFENIAE, en El Puyo, con la presencia del presidente de la República. A pesar de habérsela acordado con las organizaciones indígenas, la entrega tuvo que ser postergada indefinidamente, tanto por el secuestro de los funcionarios públicos en Sarayacu como por las ulteriores retenciones y medidas de hecho, en la Amazonía, de algunas organizaciones indígenas filiales de la CONFENIAE.

Para los dirigentes de la CONAIE, las tierras de los Huaorani tenían un valor simbólico. No deseaban que el gobierno, tras las exitosas entregas de las tierras de los Siona-Secoya y de los Achuar, obtuviera más rentabilidad política. Lo que importaba a los dirigentes de la CONAIE era tener otro caballo de batalla y hacer aparecer esta entrega como un triunfo de su actividad, de la presión puesta por ellos al gobierno, de la movilización que eran capaces de generar con el tema... Esto explica la cadena de las ya mencionadas medidas de hecho que montaron en la Amazonía, uno de cuyos últimos eslabones fue la toma del edificio del Tribunal de Garantías Constitucionales, en Quito.

Fue precisamente por este tema que la dirigencia de la CONAIE volvió, en febrero de 1990, al Salón del Gabinete del Palacio Nacional. Con esta acción, grupos pacifistas y ecologistas querían llamar la atención sobre sus reclamos contra Petroecuador y las compañías petroleras que operan en la Amazonía, protestar contra la sexta ronda de licitaciones petroleras y... exigir que se entregase los territorios a los Huaorani, "según los límites fijados por la CONFENIAE". La acción concluyó en unos pocos días, tras la mediación de intelectuales y periodistas, con un diálogo en palacio con los miembros de la Comisión Presidencial de Asuntos Indígenas, el secretario de la Presidencia, el director del IERAC y funcionarios de

Petroecuador.

La sesión fue muy difícil y mostró el nivel de agresividad que tenían la CONAIE y los grupos que la apoyaban. Un dirigente (blanco-mestizo) de uno de estos grupos,<sup>19</sup> llevó la voz cantante y se negó sistemáticamente a escuchar la explicación que el secretario de la Presidencia —quien reiteró que era decisión irrevocable del gobierno el entregar las tierras a los Huaorani— invitaba a hacer al director ejecutivo del IERAC, presente en la sala, sobre los pasos que se iban a dar previos a la entrega. No solo que el dirigente de marras se negó a escucharlo, sino que se levantó y con agresivos gritos pidió (casi podría decirse: ordenó) que salieran todos los dirigentes indígenas que rodeaban la mesa del Gabinete.

Mientras algunos se levantaban, el secretario de la Presidencia alcanzó a hacerse oír: "Bueno, compañeros: una de las constantes de nuestra historia es que los blancos y los mestizos han manejado siempre a los indios; eso ahora está sucediendo de nuevo aquí. Por eso, yo invito a todos aquellos que deseen seriamente conocer sobre el caso de los Huaorani a quedarse aquí y escucharnos". El movimiento de las sillas cesó: luego de algunas dubitaciones y consultas, los dirigentes máximos de la CONAIE y los de los grupos pacifistas y ecologistas salieron. Pero un joven Huaorani, a quien habían traído de su territorio para participar en la toma del edificio del TGC, y numerosos dirigentes de base de comunidades de la Sierra y la Amazonía, no salieron. A pesar de los esfuerzos de los dirigentes nacionales indios y mestizos para que abandonaran la sesión, estos líderes comunales permanecieron en la sala y escucharon la explicación del director del IERAC y de otros funcionarios presentes.

No había duda: había un manejo político de la situación, al que las bases respondían eventualmente, pero del que también se liberaban por momentos. La diferencia entre bases y cúpula, manifestada también en otras

19. No deseo identificarlo en este artículo.

ocasiones, llevó a la dirigencia de la CONAIE a pensar en la necesidad de llevar a cabo una acción de hecho de mayor envergadura. Esta era una decisión política: mostrar su capacidad de movilización para presionar al gobierno. Pero, también, una decisión que permitiese consolidar el liderazgo de la cúpula ante las comunidades, al mostrar la fuerza de la cohesión, del actuar unidos, de la dirección estratégica. Solo algo así podían "consagrar" a la CONAIE como la organización política del indigenado del país, y confirmar a la dirigencia actuante como la más adecuada para conducir el movimiento.<sup>20</sup>

La dirigencia de la CONAIE había escogido el camino de la confrontación. La tendencia extremista, presente en su seno, parecía triunfar, pues se apelaba cada vez con mayor frecuencia al recurso a la acción directa. El levantamiento de junio no fue, en consecuencia, sino la culminación de una escalada de medidas de hecho por las que ciertos sectores de la CONAIE, ciertos asesores y ciertos aliados de la ella, tenían predilección.

Este camino del extremismo<sup>21</sup> solo podía continuar *in crescendo* hasta el levantamiento... (y hasta los intentos de ruptura total con la sociedad, que emergerían en el III Congreso de la CONAIE celebrado en Guayaquil en diciembre de 1990).

---

20. Para entender plenamente la dinámica interna de la CONAIE sería aconsejable el estudiar el proceso histórico de esta organización: los embriones organizativos de los 40s y 50s, la Ley de Reforma Agraria de 1964, el surgimiento de la Federación Shuar en los 60s, de Ecuarrunari en los 70s, las dos corrientes: la indigenista y la clasista que empezaron a perfilarse, la aparición de la CONACNIE, la oficialización de la CONFENIAE y finalmente la fundación de la CONAIE. Habría que estudiar también el proceso personal de los dirigentes indígenas de estos años, y el papel de la Iglesia, los voluntarios extranjeros, los antropólogos. Sin embargo, el espacio autorizado para este artículo no permite un estudio ni siquiera somero del proceso, que el autor confía se cubra en otro de los artículos que conforman este libro.

21. Cuando hablo de extremismo me refiero al "extremismo indianista", concepto del que se trata más abajo en este artículo.

## LOS MAS POBRES DE LOS POBRES

Entonces, el levantamiento de junio, al menos en parte, se explica, como se acaba de mostrar, por una decisión nacida de la dinámica interna de la CONAIE, en su necesidad de reafirmarse como la principal organización política del indigenado ecuatoriano, en la urgencia de consolidación de su cúpula y en el predominio de tendencias extremistas en su seno. Pero esa no es la única razón de la movilización indígena; hay otra vertiente causal que es, indudablemente, primordial al momento de establecer las razones del levantamiento.

¿Cuál es, en efecto, la razón de que una decisión política de la cúpula tuviese eco en las bases? La respuesta no tiene ciencia: la situación social de los indios del Ecuador. Una observación elemental permite decirlo de manera directa: el levantamiento de junio fue un movimiento de pobres rurales. Es verdad que ese movimiento tuvo una expresión étnica, una dirigencia étnica y un comportamiento étnico, pero fue, ante todo, un movilización de pobres rurales.

La situación de los indígenas es uno de los problemas más serios que enfrenta el país: es la herencia de siglos de colonialismo interno, de la inacción de los gobiernos oligárquicos, de la lenta modernización de las relaciones sociales y económicas en el Ecuador.

Como resultado, la mayoría de la población más pobre del Ecuador es indígena. Es decir, miles de indígenas son los más pobres de los pobres del país. La pobreza crítica, medida por cualquiera de los indicadores sociales, golpea especialmente a los indígenas. Los mecanismos del colonialismo interno trasladan hacia los indios los efectos más graves de la crisis del país.

No quiere decirse con ello que la situación de los indígenas sea homogénea. Como lo muestran varios estudios socio-económicos, hay entre ellos, básicamente, tres grupos:

- Un grupo ha salido de sus comunidades y que se ha

insertado en realidades diferentes —generalmente urbanas en Sierra y Costa o, a veces, en el agro costeño—, donde están sujetos a la discriminación económica, social y cultural. Un proceso de aculturación para mimetizarse en el medio en el que se hallan, y suprimir los rasgos más brutales de la discriminación, parece ser el destino de una buena proporción de estos migrantes.

- De los que quedan en el campo, una mínima parte ha logrado el acceso a recursos productivos, lo que les permite realizar un ahorro para invertir en la agricultura, la artesanía o el comercio.

- La gran mayoría de los indígenas se encuentra sumida en una economía basada principalmente en la explotación agrícola de sus minifundios o de sus tierras comunales, subdivididas, a su vez, por el proceso de herencia y empobrecidas por la erosión de la tierra.

El minifundio sobrevivió en los años 70s por la combinación de las actividades agrícolas con la participación de la familia campesina en los mercados laborales. A ello hay que añadir algunas transferencias hechas por el Estado, a través de sus programas de desarrollo rural, o por fundaciones privadas, a algunas de las zonas más deprimidas. Esta combinación de factores, entre los que se destaca el salario percibido a través de migraciones cíclicas a las ciudades, o el peonazgo en las obras de infraestructura de la década petrolera, permitió a la familia campesina aumentar sus ingresos.<sup>22</sup>

Pero un cambio sustancial habría de ocurrir a partir de 1982: la crisis que sacudió al país y a América Latina, en general, afectó sobre todo a los campesinos de la Sierra y, entre estos, especialmente a los indígenas. Teóricamente, las políticas de ajuste, con sus modificaciones cambiarias, deberían ayudar a los productores agrícolas vis á vis los industriales. Pero no fue así en el

---

22. Estudios de la ORSTOM demostraron que, favorecidos por la ampliación de puestos de trabajo y el aumento de los salarios, los campesinos duplicaron sus ingresos entre 1974 y 1982. El autor desea agradecer a los colegas Manuel Chiriboga y Andrés Guerrero por las luces dadas en esta parte del texto. Como es obvio, los errores me pertenecen.

Ecuador: los productores de alimentos de consumo interno perdieron frente a los productores agrícolas de exportación, y todos los otros integrantes del mercado.<sup>23</sup>

El problema se agravó con la disminución de los mercados laborales. La caída de la inversión en obra pública y en la construcción privada; la aparición de empresas agrícolas cada vez más intensivas en capital en la Costa; el proceso de "ganaderización" creciente de las haciendas en la Sierra y la competencia de la mano de obra excedente de residencia estable en los centros urbanos, impidió a los campesinos indígenas el acceso a la fuente de ingresos con que contaban para completar su economía de subsistencia. Las estimaciones indican que, para 1986, toda la mejora del ingreso que se había adquirido desde 1970, por parte de los campesinos indígenas de la Sierra, se había perdido; es decir, que los indígenas estaban, al iniciar 1987, igual que en 1970.<sup>24</sup>

El empobrecimiento se complicó por los factores cambiantes de la demanda indígena: tras las transformaciones de los 70s, el patrón de consumo indígena se había modificado sustancialmente y dependía cada vez más del mercado capitalista. La nueva vestimenta — el pantalón, la camisa, la chompa, los zapatos de caucho, la gorra de camionero— se adquiría en el mercado, ya no eran el poncho o las alpargatas que elaboraba artesanalmente la comunidad; la alimentación se basaba en la caloría relativamente barata — fideo, arroz, aceite, pan— pero que debía comprarse en el mercado, y que no se producía ya en la chacra como las papas o el maíz; la energía era ahora producida por el kérex o el gas, que deben adquirirse en el mercado, y ya no recolectarse en el campo, como la leña tradicional. La carencia de medios económicos para adquirir los insumos necesarios para una agricultura cada vez más dependiente de semillas, fertilizan-

---

23. Los propios estudios de ORSTOM muestran que inicialmente, entre 1982 y 1984 hubo un pequeño aumento en los ingresos reales de los productores de básicos, pero que luego definitivamente cayeron hasta 1988.

24. "Hoy me animo a decir que estaban mucho peor que en el 70": Manuel Chiriboga, comunicación personal.

tes e insecticidas ofertados en el mercado capitalista, así como las dificultades que enfrentan en la venta de sus productos, produce un círculo vicioso que genera un empobrecimiento permanente.

El mercado requiere un medio general de intercambio: el dinero. Las alternativas válidas hasta antes de la monetización del campo, es decir las de antes de 1960, las que se pensaban que ya no eran factibles, reaparecieron en las comunidades más pobres, más golpeadas por la crisis. Pero ahora los jóvenes que habían salido, que habían tenido experiencias vitales distintas, que habían elevado su nivel educativo, tenían otras expectativas: no podían volver a la dieta antigua, a la vestimenta antigua, ni podían aislarse del mercado.

Otro aspecto que no puede dejar de señalarse es que el proceso de reforma agraria, que sirvió de válvula de escape hasta inicios del gobierno de Febres Cordero, fue crudamente suspendido en aquel régimen. Lo que se veía en el campo, entonces, era que quienes protagonizaban esos conflictos eran miembros muy jóvenes de las comunidades indígenas... Y ello era obvio: casi un cuarto de siglo después de la primera Ley de Reforma Agraria, casi tres lustros después de la segunda, el drama de la búsqueda de tierra se repetía.

Esa fue la presión que se acumuló, como en geología la de una placa sobre una falla tectónica, para producir el levantamiento indígena de junio: los días 4, 5 y 6 de junio fueron la expresión de la crisis de una década, la imagen de la esclerosis del sistema social del país.<sup>25</sup>

Por ello, la dinámica interna de la CONAIE, como organización política indígena, encontró tierra apropiada por la crisis, acumulada desde inicios de la década anterior: las comunidades han revivido con la crisis; son, de nuevo, núcleos de cohesión y en junio fueron núcleos de

---

25. En efecto, si algo permitió que el Ecuador fuese una "isla de paz" fue su movilidad social: la expansión del proletariado urbano, de las clases medias, y aún de los sectores informales suburbanos resultaban una alternativa para el campesinado durante los 60s y 70s. Pero ya no fue así en los 80s: el sistema se congeló, y sepultó en el fondo a los indios más pobres.

movilización. Es en las comunidades donde se juntan los dos vectores del levantamiento: el étnico y el de la pobreza.

El levantamiento fue posible, además, por la apertura democrática del gobierno del presidente Borja. Como dijo un dirigente de la CONAIE a un conocido periodista, fuera de cámaras, cuando este le preguntó: "¿Por qué no hicieron un levantamiento así a Febres Cordero, que paralizó la Reforma Agraria, que los buscaba dividir, que no los reconocía, que no daba oídos a ninguno de sus planteamientos?" Con voz pausada, sin inmutarse, el dirigente contestó: "¿Por qué? Porque si hacíamos un levantamiento así, nos masacraban".

## **DEMOCRATIZAR LA SOCIEDAD**

Al anoecer del 6 de junio, monseñor González, el arzobispo de Quito, se aproximó al ministro de Gobierno y al secretario de la Presidencia que ingresaban al repleto salón del Gabinete y, en voz queda, les confió que uno de los puntos centrales del diálogo que se iba a emprender iba a ser la muerte del indígena Oswaldo Paguay,<sup>26</sup> ocurrida en Chimborazo. Andrés Vallejo le agradeció, le tranquilizó con un gesto, saludó a los congregados y les invitó a sentarse.

Eran las 19h50. Pasaban de veinte los indígenas que habían ingresado. Estaban Cristóbal Tapuy, Luis Macas, Luis Vargas, Ampán Karakrás, Manuel Imbaquingo, Mario Fares, José María Cabascango y Luis Maldonado, entre los más conocidos, y también Edison Viteri, José Talagón, Hilario Naula, Angel Auncancela, Iván Abalco. Tres mujeres: la doctora Nina Pacari, Ana María Guacho y Lourdes Conterón. El único no indígena, cuyo ingreso al palacio había sido insistentemente pedido por la dirigencia indígena, era Napoleón Saltos, funcionario-asesor de la CONAIE. La comisión de mediación estaba comple-

26. Después se supo que su nombre era Oswaldo Cuví Inga y su viuda Delia Paguay.

ta: los obispos González y Corral, las hermanas Monge y Curvelo, a los que se había añadido el padre Jorge Ugalde, presidente de la CONFEDEC.<sup>27</sup> Por el gobierno estaban el ministro Vallejo y el de Educación, Alfredo Vera, el secretario de la Presidencia y el director ejecutivo del IERAC, Luis Luna. Ellos habían sido designados por el presidente Borja para atender esa noche a los delegados indígenas. Estaba también presente el funcionario del Gobierno y miembro de la CONAIE, Luis Montaluisa.

No había prensa, así que la sesión se inició enseguida con las palabras de monseñor González, quien manifestó el interés permanente de la Iglesia por la situación de los indígenas, la especial preocupación de los últimos días por la toma del templo de Santo Domingo y los actos violentos del levantamiento; alabó la apertura del ministro de Gobierno a la gestión de mediación; agradeció la actitud de ambas partes y pidió que se respetasen las condiciones de todo verdadero diálogo: el respeto mutuo, sin violencia, sin imposición; la sinceridad y claridad para exponer los puntos de vista; el saber escuchar; el despojarse de prevenciones o actitudes preconcebidas. "El diálogo es la búsqueda conjunta de la verdad y del bien", definió González.

Era ese el objetivo que se buscaba esa noche: un diálogo verdadero. Los indígenas habían abandonado pacíficamente la iglesia de Santo Domingo y habían anunciado la finalización de las movilizaciones. Ese día Latacunga había visto la más grande concentración indígena desde que vino el Papa y, el anterior, Ambato fue testigo del paso por sus calles de 20.000 indígenas, algo jamás visto en su historia. Las marchas habían sido pacíficas, pero solo habían concluido cuando las autoridades de cada provincia firmaron sendas actas con una serie de compromisos. Lamentablemente, y como consecuencia de los hechos de violencia que habían surgido esporádicamente

---

27. Confederación de Establecimientos de Educación Católica. El padre Ugalde había sido invitado por el ministro de Educación, con quien trataba aspectos del programa de alfabetización.

esos días, en una refriega, en Chimborazo, había muerto un indígena, por disparos de la fuerza pública...

No había duda que el levantamiento que concluía esa noche con el diálogo había sido histórico, pensaba uno de los funcionarios desde la cabecera de la mesa de sesiones del Gabinete. Histórico por dos razones: porque jamás antes en la historia del Ecuador había habido un levantamiento simultáneo y coordinado de los indígenas de seis provincias. Los levantamientos habían sido siempre locales y, solo en contados casos, de regiones aledañas. No había antecedente de un levantamiento tan amplio. Pero había una segunda razón: jamás un levantamiento indígena había terminado sin una masacre. Todos los levantamientos del siglo XVIII, los del XIX (incluidos el de Daquilema y los frecuentes de la década de 1880), los del XX (desde los años 30s y 40s hasta llegar a las movilizaciones previas a la Reforma Agraria y las luchas posteriores), todos habían sido cerrados con un baño de sangre. Era un milagro, sin duda, que este inmenso levantamiento concluyese aquí sin una matanza. Se había producido un muerto, sí. Y le dolía. Pero era un triunfo, un triunfo del Ecuador, el que no hubiese que lamentar más muertes... Se sentía orgulloso de pertenecer a un gobierno que había actuado con calma, con solvencia, con fortaleza, con espíritu democrático. Pero sabía, también y sobre todo, que era mérito de todo el conglomerado nacional. ¿Nacional? De todo el conglomerado plurinacional del país: de los indios y los mestizos... No podían negarse los excesos, que no faltaron; las invasiones a una decena de haciendas, las agresiones, las heridas de bala, la retención a los miembros de la fuerza pública, hechos de condenable violencia. Pero también era cierto que esa violencia no se había desbordado hasta un punto incontrolable o generalizado.

De sus pensamientos le sacó la intervención de Andrés Vallejo, quien hablaba de la disposición del gobierno a conversar. Una disposición que había tenido desde el inicio de la administración y que se mantiene. "Creemos en

el diálogo; en la paz". "Nuestra preocupación estos días fue evitar hechos que todos tuviéramos que lamentar". "Hoy estamos aquí para avanzar. Tenemos que encontrar la fórmula para concretar la discusión".

Luego intervino el presidente de la CONAIE, Cristóbal Tapuy. Habló de que habían cumplido las condiciones para el diálogo: la entrega de rehenes, la entrega de la iglesia. "Pero ahora queremos que oigan nuestras condiciones: queremos garantías de que no habrá represalias; la desmilitarización de las zonas rurales; que no existan detenidos; que nos reciba el presidente; que se sancione a los responsables del compañero muerto Oswaldo Paguay. Porque nosotros queremos saber, como se dice, quiénes van a cargar al muerto". Expresó también sus temores de que esta nueva comisión de diálogo con los indígenas no tuviese poder de decisión y exigió garantías de que el diálogo iba a lograrse soluciones a los problemas.

Vallejo volvió a hablar. Tinoso, pero firme. Reafirmó la absoluta seriedad del gobierno. "Ni ustedes ni nosotros podemos imponer condiciones"... "Claro que sí: veamos quiénes son los responsables del muerto; a lo mejor tenemos que compartir muchas responsabilidades. Veamos por qué se produjo la refriega, quiénes la azuzaron... Lamento esa muerte. Que sirva a todos de lección"... "Para evitar estos hechos es que hay presencia de la fuerza pública. Queremos que no estén, que se retiren: pero depende de la actitud de las personas que salieron a las carreteras. En todo caso, la presencia de la fuerza pública ha sido mínima con relación a la proporción de la movilización efectuada. Esperamos que todos vuelvan a sus hogares naturales y, cuando se normalice la situación, no quedará ni un solo miembro de la fuerza pública".

El momento clave de la noche se produjo poco después: Mario Fares, ex-dirigente de la UNASAY del Azuay, y a la sazón secretario de Prensa y Propaganda de la CONAIE, acusó a Vallejo de querer imponer sus criterio.

El ministro de Gobierno le interrumpió: "Yo no estoy imponiendo nada. Yo tengo derecho a decir mis planteamientos. Usted tiene derecho a decir sus planteamientos. Eso es todo". Fares continuó, y exigió, con un tono exaltado, que se suscribiese esa noche un acta en que el gobierno se comprometiese a no realizar ninguna persecución. Acusó al gobierno de haber mantenido "dos años de promesas". Vallejo volvió a interrumpirle: "¿No se han entregado un millón docientas mil hectáreas de tierra? ¿Son esas promesas? ¡No resulta lógico que a éste, al primer gobierno que lo hace, al que está empezando a entregarles lo que es de ustedes, se le responda con medidas de hecho! Pero vayamos adelante, vayamos a resolver los problemas". Y, entonces, apeló a la sala: "¿Nos tenemos confianza o no nos tenemos?". "Sí", respondieron los dirigentes. "Entonces, no vamos a poner por escrito cada palabra que pronunciamos aquí. ¡Nadie me puede decir que no he cumplido algo que yo haya prometido!".

Fue decisivo. Desde ese momento, el tenso diálogo corrió más fluido. E intervinieron muchos más de los interlocutores. En algún momento, la CONAIE entregó oficialmente el pliego de 16 puntos que, con el apoyo de organizaciones de derechos humanos agrupadas bajo la llamada "Coordinadora Popular", había proclamado como un "Mandato por la tierra y por la vida", y como plataforma de lucha del levantamiento.

Finalmente, al cabo de una hora y media de sesión, se redactaron las conclusiones: habría al día siguiente una nueva reunión para tratar exclusivamente el problema de tierras, primer numeral del pliego de 16 puntos que la CONAIE; el gobierno investigaría las responsabilidades sobre la muerte<sup>28</sup> del indígena en Chimborazo; habría reuniones periódicas de diálogo, para lo que el gobierno y la CONAIE harían conocer el jueves a sus representantes; monseñor Corral participaría en todas las sesiones

---

28. El ministro Vallejo logró que se quitase la palabra "asesinato", que dos dirigentes querían poner.

próximas, como delegado de la comisión mediadora, aunque los demás miembros serían bienvenidos cuando quisieran.

Un diálogo es un ejercicio de democracia, sobre todo en la luz que proyectaba la manera en que concluyó el levantamiento. La vocación del gobierno de Borja era, justamente, la de democratizar el ejercicio y los efectos del poder.

## **PRIMERA FASE DEL DIALOGO**

Un ejercicio democrático tenían que ser también las sesiones de diálogo que se reanudarían al día siguiente, proceso que iba a estar rodeado de dificultades y tropiezos. Sin embargo, cada vez que los dirigentes indígenas rompieron ese diálogo, la voluntad de paz, la vocación dialogal del gobierno habrían de volver a hacerlo caminar. La mediación de la Iglesia Católica habría, asimismo, de jugar un papel clave en cada ocasión.

Fue en la sala de sesiones del Ministerio de Gobierno que tuvo lugar, el miércoles 7, la segunda de las doce reuniones de diálogo que se celebraron con los representantes de la CONAIE, antes de pasar a la etapa de las comisiones especializadas. Las siguientes sesiones se celebraron el 14, el 21 y el 28 de ese mismo mes de junio; el 1º, el 8 y el 22 de agosto; el 5, el 12 y el 19 de septiembre.<sup>29</sup>

Al conocer las conclusiones de la primera sesión, el presidente de la República había resuelto que los mismos funcionarios que participaron en la sesión de la noche del 6 conformarían la comisión permanente de diálogo con la CONAIE. Esta, a su vez, nombró a ocho de sus máximos dirigentes<sup>30</sup> quienes, desde el primer día,

---

29. El autor presidió cinco de estas sesiones.

30. Luis Macas, Mario Fares, José María Cabascango, Ampán Karakrás, Leonardo Viteri, Virgilio Hernández, Rodrigo de la Cruz y Napoléon Saltos. Ellos se hacían acompañar, además, por los abogados doctores Granja y Granizo. Sin embargo, solamente el día 7 asistieron los ocho; en las siguientes sesiones empezaron a rotar, faltaban unos y asistían otros, indistintamente.

se hicieron acompañar de numerosos dirigentes de comunidades de base que, con frecuencia, pasaban de 40 (en una ocasión llegaron a 60 y en otra a 120). "Solo vienen a oír; no vienen a hablar", solían decir los dirigentes cuando se les recordaba que el compromiso del 6 de junio fue tener comisiones pequeñas para que pudieran dialogar. La presencia de los dirigentes de base, como era obvio, hacía que los dirigentes nacionales no conversasen sino que diesen discursos en cada intervención, lo que bloqueaba las posibilidades de una real comunicación.

El nuevo diálogo con la CONAIE (en realidad, reanudación del mismo, tras la ruptura de octubre de 1989) se puede dividir en cuatro fases que coinciden con los meses: 1) la de junio, 2) la de agosto; 3) la de septiembre; y, 4) la de las comisiones especializadas. Cada una de esas fases terminó en un punto de inflexión del proceso, que marca la siguiente etapa.

La primera fase, la de junio, se caracterizó por la revisión exhaustiva de unos 25 conflictos de tierras presentados por la CONAIE (no los 70 u 80 casos de los que hablaban). El director del IERAC explicó el estado de los trámites: en los casos en que había sentencia de inafectabilidad, que el Ejecutivo no puede modificar por caer fuera de sus atribuciones, se ofreció la mediación del gobierno para una negociación directa; en los otros, se informó a los dirigentes las gestiones que faltaban por parte de los indígenas, mientras que el IERAC dispuso que se acelerasen los trámites, se cumpliesen los plazos legales y reglamentarios y se tomasen en cuenta todas las causales de ley para la afectación de tierras.

Un importante logro de las primeras semanas fue el consenso entre gobierno y CONAIE de que no podía continuarse la fragmentación de la tierra. Inclusive la CONAIE solicitó que se prohibiese la concesión de títulos individuales en tierras comunales, pero la comisión gubernamental expresó que ello no era posible cuando se presentan solicitudes unánimes para tal división.

Las cosas parecían marchar bien, cuando empezaron a aparecer repetidas declaraciones de la cúpula de la CONAIE de que el gobierno no deseaba responder a su pliego de peticiones y que no se avanzaba más allá del primer punto. La situación era curiosa, y fue planteada claramente en la sesión del 21 de junio:<sup>31</sup> el gobierno estaba dispuesto a avanzar al tratamiento de los otros puntos, pero los propios delegados indígenas habían solicitado la semana anterior que se continuase en el punto uno hasta aclarar todos los problemas. Por ello, el gobierno requería una aclaración: ¿se debía proseguir o había que continuar en el punto uno? También había otra alternativa: formar comisiones especializadas — una que tratase de la tierra, otra sobre la infraestructura, otra para la educación, etc.— El vicepresidente de la CONAIE, Luis Macas, contestó que había que continuar con el asunto tierras, que los compañeros dirigentes de las comunidades que les acompañaban<sup>32</sup> estaban allí por su interés en resolver sus casos concretos y que ellos, como dirigentes nacionales, estaban recibiendo presión de las comunidades. Ante el pedido, la sesión entró, de nuevo, a revisar caso por caso los conflictos planteados, lo que consumió, igual que el 7 y el 14 de junio, más de cinco horas.

Pero desde el día siguiente, las declaraciones se repitieron: tanto en provincias<sup>33</sup> como en Quito, dirigentes de la CONAIE empezaron a amenazar con nuevas medidas de hecho. El mismo Luis Macas declaró que *"si hasta el próximo jueves no existe una respuesta positiva a las distintas demandas del sector indígena, se declarará otro levantamiento a nivel nacional"*.<sup>34</sup>

El gobierno no podía dejar prevalecer en la opinión

---

31. Por el autor, que presidió esa sesión.

32. En esa ocasión estaban 46 dirigentes de base.

33. Ver, por ejemplo, El Universo, 25 de junio de 1990, p. 14: "Indígenas amenazan con nueva medida de hecho", que recoge un despacho desde Ambato. Ver también Expreso, El Telégrafo y La Hora del 26 de junio.

34. Ver Hoy, 23 de junio de 1990, págs. 1-A y 5-A, donde también se recogen declaraciones del autor: "Existe clara voluntad política para resolver problemas de los indígenas".

pública la errónea impresión de que carecía de voluntad política o de claridad en sus posiciones frente a la CONAIE. Por lo demás, el gobierno sabía que la avalancha de declaraciones no era casual: una asamblea de la CONAIE, celebrada a puerta cerrada el 22 de junio, para evaluar el levantamiento del 4 al 6, había resuelto, precisamente, adoptar una línea más dura, presionando con nuevas medidas de hecho.

Así que el presidente de la República aceptó la sugerencia de cambiar de estrategia e instruyó al secretario de la Presidencia recopilar en un documento las respuestas del gobierno a los 16 puntos del pliego, las que debía comunicar a la CONAIE en la próxima sesión de diálogo. También debía aparecer en un enlace nacional de televisión para hacer conocer a la opinión pública, de forma resumida, esas respuestas.

El gobierno aceptó unos puntos del pliego, negó otros y aclaró aquellos que no correspondían a su decisión sino a otros poderes del Estado (ver anexo 2). La sesión que, para mayor comodidad, se celebró en un escenario inusual, la sala de prensa del Palacio Nacional, contó con la presencia de varios ministros de Estado,<sup>35</sup> numerosos altos funcionarios gubernamentales, así como unos 30 dirigentes indígenas, y fue una de las más tensas de todo el proceso. En cuanto supieron los dirigentes que en esa sesión se iba a responder a los 16 puntos, amenazaron con salirse de la sala, declaración que repitieron varias veces a lo largo de la sesión. Inclusive, en dos oportunidades, se levantaron y estaban por irse. En cada ocasión, supremos esfuerzos de tino y de firmeza permitieron que la sesión continuase: solamente cerca de las 19h00, es decir tras dos horas de reunión, los dirigentes aceptaron escuchar las respuestas a los 16 pun-

---

35. Los de Salud, Educación e Industrias, entre otros, que permitieron al autor presidir la sesión... El honroso encargo no resultó nada fácil en aquella ocasión. También asistieron, entre otros, el presidente de la Junta Nacional de la Vivienda, el secretario nacional de Desarrollo Administrativo, doctor Pablo Better, y los subsecretarios de Gobierno, Saneamiento Ambiental y Medio Ambiente, los directores ejecutivos del IERAC, el INERHI, el IEOS,

tos y, luego de agrias discusiones con relación a las primeras cuatro, desde las 20h00 resolvieron simplemente tomar nota del resto de respuestas.<sup>36</sup>

Desde el tercer diálogo, los dirigentes de la CONAIE habían planteado otros puntos que consideraban urgentes, no recogidos en el pliego de los 16. También a aquellos el gobierno respondió esa noche del 28 de junio, en clara demostración de voluntad política. Un pedido había sido la reestructuración de los Comités Regionales de Aplicación: el pedido estaba cumplido —ese mismo día el presidente de la República había expedido el decreto respectivo, cuya copia se entregó a los dirigentes—. Otra respuesta positiva: el gobierno estaba dispuesto a aplicar la causal de la presión demográfica para la reforma agraria, y así se instruyó al IERAC.

Los indígenas habían hecho también el planteamiento de que el gobierno crease un fondo para expropiación de haciendas. En esta sesión se les comunicó la respuesta: estamos de acuerdo en que se constituya un fondo para compra de tierras; no podemos aceptar su forma de financiamiento (el 5 por ciento de los ingresos petroleros); tampoco el que sea manejado exclusivamente por la CONAIE; pero estamos dispuestos a estudiar el problema, tenemos algunas ideas de cómo podría funcionar e invitamos a delegados de la CONAIE a conformar una comisión mixta para estudiar el establecimiento de un mecanismo. Los dirigentes de la CONAIE se negaron abruptamente a integrar la comisión, a pesar de las insistencias gubernamentales; por el contrario, reclamaron para que se diese una inmediata respuesta... Este tema tendría, no mucho tiempo después, una solución muy creativa, impulsada por el gobierno, con el canje de la deuda externa para la Iglesia.<sup>37</sup>

La respuesta del gobierno a los 16 puntos desestabilizó la estrategia de la CONAIE y fue, en general, bien reci-

---

36. A las 20h00 se pasó el enlace nacional de TV con las respuestas a los indígenas. El visto bueno para que se transmitiese se dio solo luego de que en la sesión quedó claro que los dirigentes escucharían todas las respuestas.

37. Ver más abajo, en el texto, una nueva referencia a este tema.

bida por la opinión pública. Por eso mismo, generó un debate interno en la dirigencia indígena, impulsado por la tendencia más moderada. Los resultados fueron mixtos: por una parte, la CONAIE se abstuvo de participar en la huelga nacional convocada por el FUT para el 12 de julio, para la que habían hecho ya un compromiso inicial; por otra, declaró roto el diálogo con el gobierno.<sup>38</sup> Los ataques al gobierno se centraron en el enlace nacional de televisión que, según ellos, no debía transmitirse cuando aún se realizaba la sesión, pero jamás se analizó el contenido de las respuestas. Por otra parte, el enlace solo fue un resumen de las respuestas dadas esa noche y una reiteración de la voluntad política del gobierno de atender a los indígenas: no había engaño o contradicción de clase alguna.

Lo cierto es que el diálogo quedó en suspenso, con reiteradas amenazas de la dirigencia indígena de volver a encabezar un levantamiento.

## **AGOSTO Y EL "ESTADO PARALELO"**

Para finales de julio había varios factores nuevos: las "vacaciones" habían suavizado los resquemores; los indígenas sabían que el gobierno no había interferido para nada en el encuentro internacional celebrado por ellos; el nuevo titular del ministerio de Gobierno, economista César Verduga,<sup>39</sup> consideraba muy importante reiniciar el diálogo, por lo que movió sus numerosos contactos para interesar a la CONAIE... Así que, con nuevos bríos, se volvió a las conversaciones el primero de agosto.

En la primera sesión, a pedido del ministro Verduga y, a pesar de que los trabajadores en huelga se habían tomado el edificio principal del IERAC, su director, Luis Luna, entregó respuestas escritas a los casos de conflic-

---

38. Además, la CONAIE fue anfitriona de un encuentro continental, llamado "500 años de resistencia india", con representantes de 120 naciones indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas, que se celebró en Quito del 17 al 21 de julio, lo que impedía a sus dirigentes dedicarse al diálogo...

39. Poseionado el 25 de julio en Guayaquil.

tos de tierras que habían sido presentados en los diálogos de junio.<sup>40</sup> El tema de las tierras volvió a dominar la reunión. La siguiente semana, la CONAIE presentó, también por escrito, sugerencias sobre los casos de conflictos de tierras de los que se había hablado hasta entonces y entregó 25 carpetas más que, dijo, eran casos de conflictos de tierras. Una vez revisadas, ninguna de esas carpetas se referían a conflictos agrarios sino a otros problemas (disputas internas de cabildos comunales; obras de infraestructura, etc.)

Junto con el de tierras y los reclamos sobre detenciones de dos indígenas ordenadas por los jueces (en las que el gobierno, por principio, no podía interferir, según explicó el ministro Verduga), otro tema dominó la segunda sesión: para entonces había empezado a circular en los medios de comunicación, repartido subrepticamente, un documento en xerocopia sobre el movimiento indígena que se atribuía a fuentes militares. Los dirigentes pidieron al ministro Verduga que aclarase la situación: *"Ese documento no representa la posición oficial del gobierno"*, les dijo. *¿Pero representa la posición de las Fuerzas Armadas?*, le preguntaron. *"De acuerdo a una conversación que tuve con el señor ministro de Defensa, tampoco representa la posición oficial de las Fuerzas Armadas"*, dijo César Verduga. Más aún, sugirió a los dirigentes de la CONAIE que sostuvieran una entrevista con el ministro de Defensa, lo que, antes de que concluyera la sesión, fue aceptado por ambas partes, por lo que quedó acordado que se celebraría a las 17h00 del miércoles siguiente. Lamentablemente esa cita no tuvo lugar.<sup>41</sup>

---

40. Predios Guábug, Bambacagua, Cecel Pucacaca Ucañag, Guamalote-La Playa, Pugro San Juan, Chacaza y Panyátug, así como las haciendas Aguallaca, Ichubamba de Cebadas, Pomacocha y Moyocancha Chico, en la Regional Riobamba; Predios Chachil, San Francisco Alto, La Clemencia, Guapungoto, Consejo Alto-Carrillo, La Victoria y las haciendas Espiga de Oro e Irumina de la Regional Norte; así como los casos especiales de Tunbamba, Yuracruz, Papaloma Charún, Charrón, Chitucagua, Guayllabamba.

41. Los dirigentes acudieron a las 18h00 del 15 de agosto. El ministro, general (r) Jorge Félix se hallaba, para entonces, en una sesión importante y sugirió fijar otro día. Los dirigentes de la CONAIE no lo aceptaron... mientras protestaban en la prensa por no haber sido recibidos.

En cambio, el día 22 de agosto se celebró en el Palacio Nacional una sesión con el presidente de la República, exclusivamente dedicada a los temas de la Amazonía. El gobierno estaba listo para ella, pero se la había postergado por expreso pedido de los dirigentes de la Sierra de la CONAIE. Desde inicios de agosto, Luis Vargas, presidente de la CONFENIAE, insistía en la reunión e, inclusive, había hecho saber a los otros dirigentes que no acudiría a más diálogos si no se la celebraba. Se había anunciado que en ella se entregaría al presidente de la República un "documento histórico" con los planteamientos de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) sobre sus tierras.

El gobierno no se engañaba: sabía perfectamente que la OPIP venía trabajando un planteamiento radical; sabía que dirigentes de esa organización mantenían, desde tiempo atrás, posiciones extremas con relación al suelo y al subsuelo de la Amazonía. Por eso mismo, el gobierno consideraba que era necesario dejar en claro las cosas. No podía rehuir el tema. La tesis de que la Amazonía será una fuente permanente de conflictos internos para el país, si es que no se delimitan los derechos y obligaciones de cada uno de los actores sociales en ese espacio, obligaba a enfrentar el asunto con respeto a las posiciones indígenas, pero con responsabilidad frente al país. Eso es lo que el presidente Borja tenía en mente al reunirse ese miércoles por la tarde con los dirigentes de la CONAIE.

A la sesión acudieron 120 indígenas. Presididos por la cúpula de la CONAIE, dirigentes de la CONFENIAE y de comunas amazónicas se mezclaban con dirigentes de organizaciones de la Sierra. El presidente dio la bienvenida a todos los indígenas, agradeció la presencia de monseñor Corral e indicó su disposición para escuchar a todos los que quisieran hablar, a fin de mantener el más amplio diálogo sobre los problemas amazónicos. Concedió luego la palabra a quienes la solicitaban: habló Cristóbal Tapuy, presidente de la CONAIE; habló Luis

Vargas, presidente de la CONFENIAE; habló Antonio Vargas, presidente de la OPIP; habló Carlos Godoy, piloto-instructor de la OPIP; habló Leonardo Viteri, presidente de la comisión de tierras de la OPIP. Fue este último el que se refirió al documento que entregó al presidente Borja, titulado *"Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano"*. *Describió luego su contenido, planteó sus justificaciones. "Esta es nuestra alternativa. No nos importa que nos llamen subversivos. Tenemos derecho a estos territorios"*, concluyó.

Por la forma en que presentaron los hechos los canales de televisión, muchos tuvieron la impresión equivocada de que el presidente había recibido el documento y había empezado un largo discurso sobre temas de derecho constitucional. No fue así: durante cerca de cincuenta minutos, el presidente de la República — a quien acompañaban el ministro de Gobierno, el secretario de la Presidencia y el director del IERAC—, <sup>42</sup> había escuchado los planteamientos de los dirigentes.

Cuando nadie más solicitó la palabra, el doctor Borja expresó su deseo de hacer algunas puntualizaciones: recordó que no era la primera vez que recibía a los indígenas, como había dicho Luis Vargas; al contrario, con la propia CONAIE se había reunido varias veces desde inicios del gobierno, y además había estado múltiples veces con comunidades indígenas en todo el país. No era tampoco verdad que la Comisión de Asuntos Indígenas no había funcionado: a través de ella el gobierno había dado atención preferente a los planteamientos de las organizaciones aborígenes. Reivindicó el trabajo del gobierno en favor de los indígenas en educación, caminos, tierras, desayuno escolar, casas comunitarias. *"Vamos a seguir*

---

42. Al iniciarse la sesión también estuvo el doctor Fernando Guerrero, a la sazón superintendente de Bancos, quien había tenido una audiencia con el presidente.

*atendiendo a los sectores indígenas por encima de toda clase de incompreensiones... seguiremos imperturbables en nuestro camino de servicio a los sectores sociales menos favorecidos", afirmó el presidente, antes de pasar al tema central de la reunión.*

*"Pero quiero hacer también otro tipo de puntualizaciones y aclaraciones a partir del título del documento que ustedes me entregan. Desde luego que lo voy a leer y estudiar con mucho detenimiento e interés, pero objeto con entera claridad y con entera franqueza el título del documento, porque en el Estado ecuatoriano no cabe un tratado o un acuerdo entre una organización social, que forma parte del pueblo, y el Estado ecuatoriano". Así planteó el presidente Borja lo esencial del asunto.*

Como era lógico, el presidente tenía que analizar los elementos que se proponían en el documento entregado: de una manera muy didáctica, con palabras directas y sin tecnicismos, el doctor Borja precisó los significados de Estado, nación, acuerdo o tratado, territorio, pueblo, soberanía... Enfatizó que esta soberanía no puede ser puesta en discusión por persona u organización interna alguna; reafirmó los derechos sobre el subsuelo y sobre el espacio aéreo, que son del Estado y que nadie puede discutir. *"En esto quiero ser absolutamente claro y definitivo porque estoy obligado a cumplir la Constitución de la República y la Constitución les obliga a ustedes, me obliga a mí y obliga a los 10 millones de ecuatorianos, porque ustedes no son un Estado dentro de otro Estado..., porque ustedes están sometidos, como todos los demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales",* dijo el presidente.

El primer mandatario tenía que dejar claro también otra cosa: que no había un contrato, acuerdo o tratado del presidente de la República con una organización indígena sobre la soberanía e integridad del Estado nacional. *"No puedo admitir que yo estoy contratando con ustedes. Yo soy el presidente de todos los ecuatorianos, para eso*

*me eligió el pueblo*", señaló. No se trataba, tampoco, de que se estuviera negociando de poder a poder, como si se estuviese negociando con un Estado extranjero. *"Aquí ustedes están hablando con el gobernante del Ecuador y el gobernante del Ecuador está hablando con su pueblo"*, enfatizó el doctor Borja.

Dijo que no podía renunciar al desarrollo económico del país. *"No puede terminar la prospección minera, ni la prospección petrolera en el Ecuador. Todo lo contrario: tiene que intensificarse, pero, eso sí, respetando la naturaleza"*.

Al concluir su discurso, que duró unos 40 minutos, el presidente agradeció la visita de los dirigentes, la presencia del obispo Corral y reiteró su decisión de servir a los indígenas.

Luego de la sesión, el doctor Borja ordenó a una comisión de sus asesores que estudiase el documento de la OPIP y le presentase un informe a primera hora de la mañana. El documento consta de un cuerpo principal de 16 páginas; dos anexos de 15 páginas<sup>43</sup> y cinco mapas. El documento principal —firmado por 26 dirigentes indígenas del Pastaza (11 quichuas, 5 "shiwiar", 2 achuar y 8 dirigentes de la OPIP)— se divide en cuatro secciones: •I) revisa algunos antecedentes históricos, •II) define lo que entienden los indígenas por territorio (superficie, subsuelo y espacio aéreo); plantea al Estado un Acuerdo de Territorialidad; describe geográficamente los límites que tendrían los llamados territorios Quichua, Achuar y Shiwiar; •III) pide que se dicten leyes y demás normas legales para que se cumplan en el Ecuador varios acuerdos internacionales; pide la derogatoria de la Ley de Colonización y otras leyes no especificadas; plantea medidas que llaman "administrativas" para el libre ejercicio de los derechos de los pueblos indios (entre ellas el control de la libertad de cultos; la suspensión de las con-

---

43. El llamado "acuerdo de Sarayacu", obtenido por la fuerza el 9 de mayo de 1989 con funcionarios gubernamentales, de 9 páginas; y un listado de comunidades quichuas, achuar y shiwiar, de 6 páginas.

cesiones de explotación de recursos; que se impida la acción de las Fuerzas Armadas ecuatorianas en los territorios indígenas); plantean la "autodeterminación", la "autonomía" y el "autogobierno" de los pueblos indios en sus territorios; la supresión de las leyes ecuatorianas en su territorio y la plena vigencia en ellos de su derecho tradicional; y, "como consecuencia", la modificación y supresión del régimen político administrativo; y, •IV) un exordio final en que expresan su fe "en que tendrá plena vigencia el principio de respeto a los derechos de territorialidad y autodeterminación de nuestros pueblos a partir de la suscripción" del acuerdo.

A la mañana siguiente, el informe estaba listo y confirmaba los temores que tenía el gobierno acerca de planteamientos extremos. El presidente lo recibió, pero no le pareció suficiente y estudió personalmente el documento de la CONAIE. Entonces tomó su resolución: el documento era inaceptable. Y ordenó que se preparara y difundiera un comunicado con la posición del gobierno (ver anexo 3).

La Secretaría de la Presidencia repartió, además, a todos los medios, xerocopias del documento de la CONAIE y una reducción del plano de la provincia de Pastaza (anexo a dicho documento) en el que consta el planteamiento de territorialidad de la dirigencia indígena.

La negativa del gobierno recibió gran despliegue en los medios audiovisuales esa noche y en los escritos al día siguiente,<sup>44</sup> mientras las reacciones que causó la noticia fueron múltiples: los diarios, en sus editoriales principales y en sus columnas firmadas, la televisión y la radio con sus comentaristas y entrevistados, respaldaron unánimemente al presidente Borja en su rechazo a la demanda de firmar el convenio.<sup>45</sup>

44. Ver todos los diarios del país del 24 de agosto, 1990.

45. El diario El Telégrafo de Guayaquil afirmó que Borja "se vio obligado a poner los puntos sobre las *tes*" a los indígenas, lo que no fue del agrado de sus dirigentes "que han querido ir demastado lejos en su manipulación de los problemas reales de los campesinos indios". Los indígenas llegaron "a extremos absurdos e ina-

Políticamente, la CONAIE recibió un serio revés. Pero lo curioso es que este fue provocado por los propios dirigentes indígenas, a quienes no cabe menos preciar diciendo que desconocían el alcance de la propuesta de la OPIP.<sup>46</sup>

¿Qué sucedió? ¿Fue una provocación estudiada? ¿Una ingenuidad manifiesta? ¿Un reflejo de la pugna interna de la CONAIE? ¿Un test sobre los límites a los que podía llegar? No es posible saberlo. La hipótesis de algunos analistas sobre la propuesta es que se la presentó expreso, para que el gobierno reaccionara en su contra y perdiera aliados entre los indígenas. Otros creen que la CONAIE, equivocadamente, consideraba factible el proyecto. Unos terceros consideran que se deseaba probar dónde radican los límites que la sociedad ecuatoriana está dispuesta a aceptar...<sup>47</sup>

Lo cierto es que la acción de la CONAIE asestó un duro golpe a la legitimidad de la organización indígena y entregó a los sectores más opuestos a ella los argumentos factuales que estaban necesitando para elevar el tono

---

*ceptables" y "como es lógico, el presidente ha expresado su oposición al proyecto", editorializó El Comercio ("Posiciones absurdas", 24 de agosto), mientras Hoy dijo que las demandas indígenas "tampoco puede llevar a la disolución de la Nación o a la negación de la existencia del Estado ecuatoriano" ("Demandas indígenas", 24 de agosto) y Expreso afirmó que "con irrefutable patriotismo y evidente buen sentido, el primer mandatario manifiesta que 'el Ecuador es un Estado unitario...' Y es de justicia reconocer que el actual gobierno ha mostrado serias preocupaciones por solucionar tales problemas y que ha hecho más que ningún otro por servir a los reclamantes. Mas las peticiones de todos los sectores — con expresa inclusión de los indígenas— tienen un límite que está dado por las leyes, la soberanía nacional y la supervivencia de la patria ecuatoriana" ("Un Estado paralelo", 26 de agosto).*

46. Al contrario, parece que tuvieron bastante tiempo para conocerlo y estudiarlo. En efecto, en la portada del documento entregado al presidente de la República hay una tira de papel recortado, pegado encima de otra fecha que, al dar la vuelta la hoja, es fácil reconocer. Dice: "Sarayacu, 1 de junio de 1990: De manera que es dable suponer que el documento estuvo listo con una anticipación de, al menos, dos meses y medio.

47. Más tarde aparecerían unos pocos, muy pocos, articulistas quienes achacaron al gobierno "no haber entendido" la propuesta, pues la misma no buscaba crear un Estado paralelo sino solo introducir unos cambios "democráticos". Pero esta posición, marginal en todo caso, no se sustenta en un análisis real del documento.

de su ataque. Esta es una grave responsabilidad que cae sobre los hombros de los dirigentes de la CONAIE, y que les será recordada por aquellos que creen indispensable que el Ecuador de hoy cuente con una organización indígena verdadera, legítima, sagaz y bien intencionada...

Aparte del aspecto táctico de la cuestión, podrían estudiarse muchos elementos intrínsecos del texto. Uno meramente formal es el uso del término "shiwlar", nunca usado antes y que molestó a la Federación Shuar. Otro, más de fondo, y que causó cierta polémica, es la sorprendente presencia en el documento del animismo. En efecto, para justificar el control sobre los recursos del suelo, el subsuelo y el espacio aéreo, la propuesta de la OPIP señala lo siguiente: *"Nuestra tierra no es solamente una parte de la selva que las leyes del Estado llaman baldías por referirse al espacio superficial; es mucho más que eso. Como nos lo han enseñado nuestros mayores, es también el Ucupacha, donde los Supay tienen sus moradas y desde donde su Yachal, su fuerza protectora hace que la vida de las plantas, de los animales y de los hombres florezcan y sea la selva. Es todo esto, ahí donde el Estado no encuentra sino recursos: oro, minas, petróleo; y aún estos están bajo el amparo de estas mismas fuerzas. Es por esto que nuestro territorio, nuestro mundo no sería el mismo si no estuvieran con él estos otros mundos, estos intramundos. — Es además el Jahuapacha donde se encuentra la fuente de la energía vital cósmica y las otras fuerzas como la lluvia, las nubes, los vientos... — Y está la Catpacha..."*<sup>48</sup>

Este es un lenguaje totalmente inédito en el país para propuestas como esa y, en general, en los documentos indígenas de cualquier tipo. Se trata de un reinventarse el animismo, pues en el país no ha subsistido una tradición animista en las comunidades indígenas — al contrario de lo que, por ejemplo, sí ha sucedido en Guatemala o en México—. Esta religión, que atribuye una actividad voluntaria a los seres y fenómenos naturales, no resulta

48. "Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos...", p. 4

un argumento auténtico para buscar controlar la explotación petrolera. Rescatarla de los textos de antropología<sup>49</sup> para presentarla en una propuesta al Estado ecuatoriano, no significa respeto a las tradiciones indígenas, que nazca de un espíritu abierto, de un verdadero afán de rescate cultural, de continuidad de las tradiciones y creencias; al contrario, es patente que fue hecho solo por propósitos políticos.<sup>50</sup>

La CONAIE acusó el golpe. Sea que se viera como el masivo rechazo de la opinión pública a su demanda, sea que se reclamara internamente a la dirigencia haber entregado las armas que requerían sus peores detractores, lo cierto es que la reacción no se hizo esperar: la ruptura del diálogo con el gobierno. La otra decisión de la dirigencia indígena fue la de desplegar una rápida acción de información y prensa: durante el fin de semana, delegaciones de la CONAIE visitaron los medios de comunicación buscando refutar al gobierno, negando que buscasen un Estado paralelo.<sup>51</sup> En los días siguientes, con comunicados escritos y declaraciones "en vivo", la cúpula empezó una escalada en las que no estuvieron ausentes amenazas de nuevos levantamientos,<sup>52</sup> las que aumentaron tras reuniones de los dirigentes de varias provincias en Ambato.<sup>53</sup> El gobierno insistía en sus abiertos llamados al diálogo,<sup>54</sup> mientras los dirigentes de

---

49. En "Antropología Religiosa Andina", materia de la carrera de Antropología de la PUCE, que siguieron algunos líderes de la OPIP, se estudia precisamente este tema de la Pachamama y el Yachai como parte de la concepción del mundo en la época de la Conquista. En la religiosidad indígena ecuatoriana contemporánea dicha concepción está ausente y solo subsisten rasgos aislados de animismo.

50. Algún equivocado articulista pretendía hacer aparecer una declaración del autor sobre el animismo como si se tratase de una burla etnocentrista de parte de éste. Nada más equivocado: respeto, como el que más, las creencias auténticas, y yo mismo he realizado investigaciones sobre el tema. Por eso mismo, no puedo sino asombrarme de estos intentos de manipulación.

51. Ver, por ejemplo, El Universo, domingo 26 de agosto, 1990.

52. *Ibid.*, 27 de agosto, 1990, p. 12-A, "La lucha no ha terminado", donde se recogen declaraciones de Luis Macas, a la sazón vicepresidente de la CONAIE: "Aunque nos digan que somos parte del terrorismo internacional, tomaremos medidas", afirma Macas.

53. Ver "Nuevos pedidos de indígenas", Hoy, 28 de agosto, 1990, p. 8-B.

54. Ver, por ejemplo, Hoy, 28 de agosto, 1990, p. 5-A, con declaraciones de César Verduga; El Mercurio, 29 de agosto, 1990, "Abierto el diálogo con indígenas" con

los agricultores hacían repetidas denuncias<sup>55</sup> y se cruzaban informaciones sobre concentraciones indígenas.

El 30 de agosto los indígenas habían preparado una gran concentración en Riobamba, con motivo de conmemorar el segundo aniversario de la muerte de monseñor Leonidas Proaño. En la concentración, sin embargo, solo participaron, según datos de prensa, "*unas 500 personas, de las cuales solo 200 eran indígenas*".<sup>56</sup> Los dirigentes de la CONAIE acusaron a lo que llamaron "militarización" de la provincia de Chimborazo el fracaso de su convocatoria. Es verdad que patrullas militares ejercieron ese día algún control en caminos secundarios de la provincia, pero la "militarización" no era sino la tradicional "Acción Cívica de las Fuerzas Armadas" que, desde unas semanas antes, había empezado a incrementar su apoyo a las comunidades del Chimborazo. Sería ingenuo negar que esta presencia fue ocasionada por el levantamiento de junio, pero supondría una clara incompreensión de los militares ecuatorianos creer que ellos opinan que el problema indígena se va a acabar con represión. El razonamiento es mucho más realista y podría ir por este camino: premisa mayor, el problema indígena es una amenaza real para la paz y la unidad del país; premisa menor, es así que la raíz del problema indígena está en la marginación y la pobreza; conclusión, en la medida en que se reduzca la marginación y la pobreza del indio, se asegura la paz y la unidad del país. Ayudar aquí a la casa comunal, allá en el camino, más allá en el riego e, inclusive, en la educación, traduce en la acción práctica ese silogismo. Nada masivo ni que lleve a descuidar sus

---

declaraciones del autor. El gobierno dejó claro que dialogaría sobre todo, menos sobre el planteamiento de la OPIP.

55. Ver "Hay injerencia foránea en alzamiento de comunidades", El Universo, 27 de agosto, 1990, p. 12-A y "Dispuestos a actuar en defensa propia", El Universo, 29 de agosto, 1990, 10-A, que recogen declaraciones del presidente de la Cámara de Agricultura de la I Zona, Ignacio Pérez; "Curas extranjeros y Sendero Luminoso apoyan insurrección", Últimas Noticias, 30 de agosto, 1990, p. 4, que reproduce declaraciones del presidente de la Federación Nacional de Ganaderos, Jaime Nebot Velasco.

56. Ver Hoy, "Indígenas no pudieron llegar hasta Riobamba", 31 de agosto, 1990, 1-A.

tareas militares, pero sí sincero y efectivo...

La tensión duró todavía una semana: las amenazas de un nuevo levantamiento se multiplicaron. En un momento, el propio gobierno creyó que habría de enfrentar otro 4 de junio. Pero el levantamiento no se produjo.

## **CON EL FRENTE SOCIAL**

Los esfuerzos que hizo el gobierno para traer de nuevo a los indígenas a la mesa de negociaciones fueron tan improbables como los de la Iglesia. Del lado del gobierno, fue mérito de los ministros de Gobierno y Educación. César Verduga habló con todos sus contactos — obispos, organismos de derechos humanos, científicos sociales, periodistas—. Alfredo Vera solo movió una cuerda, pero la hizo sonar con la nota adecuada: la educación indígena.

Simultáneamente, en el seno de la CONAIE, el debate se resolvió en favor de la paz, pues no logró triunfar la tesis de quienes querían el levantamiento. Muchas comunidades consultadas en varias provincias no estaban de acuerdo en una nueva acción de hecho, mientras que la propia dirigencia se dividía claramente en dos tendencias. Ante ello, los más exaltados tuvieron que ceder.

En sus reuniones, el Gabinete había visto que era indispensable que los niveles de decisión del área social del gobierno estuvieran más involucrados en el diálogo con los indígenas. No solo que el ámbito de acción de los ministerios del Frente Social era el que, de forma más directa, tenía que ver con las demandas indígenas, sino que los propios ministros pedían estar personalmente involucrados en el proceso. De allí que en los diálogos con monseñor Corral, se le planteó que el gobierno iba a poner nuevos interlocutores para los indígenas: los ministros del Frente Social.

Pero también se planteó a monseñor Corral una idea que carcomía al secretario de la Presidencia desde el inicio del diálogo: la causa de los reclamos sobre el lento

avance de las negociaciones es que el tema de las tierras, que los propios indígenas consideran prioritario, impide avanzar en la atención de sus otros problemas. Es necesario, por tanto, formar comisiones especializadas que puedan trabajar simultáneamente en los distintos temas, de manera que quienes conduzcan el diálogo solo requieran supervisar el trabajo, impulsarlo, rectificar si es necesario.

Los dos planteamientos fueron aceptados por la dirección de la CONAIE, tras la mediación de monseñor Corral y monseñor Luis Alberto Luna, y tras una conversación directa del ministro Vera con varios dirigentes indígenas. Así monseñor Corral pudo anunciar, el 3 de septiembre, que el día 5 se reanudaría el diálogo con el gobierno.

*"Esta será la última oportunidad en que los indígenas dialogarán con el gobierno"*, había dicho Luis Macas, y la prensa del día 5 traía esas declaraciones: *"Solamente hemos aceptado reunirnos debido a los esfuerzos de la Conferencia Episcopal"*.<sup>57</sup> De todas maneras, esa tarde se sentaban en la sala de sesiones del despacho del ministro de Bienestar Social, de un lado, el titular de esa Cartera, los ministros de Educación, Salud y Trabajo, el presidente de la Junta Nacional de la Vivienda, el secretario de la Presidencia, los subsecretarios de Bienestar Social y Desarrollo Rural Integral y, del otro, Cristóbal Tapuy, José María Cabascango, Manuel Imbaquingo, Mario Fares, Leonardo Viteri, el abogado Granja, Napoleón Saltos y 20 dirigentes de base de la CONAIE. Simbólicamente, en el medio de los dos grupos, estaban el arzobispo de Quito, el de Riobamba y la hermana Elsie Monge.

El inicio fue sumamente tenso, tanto que por poco la reunión fracasa en los primeros cinco minutos. Tras la bienvenida y la congratulación del ministro Vera por la reanudación del diálogo, el presidente de la CONAIE,

57. Idem, "Última oportunidad de diálogo: CONAIE", 5 de septiembre, 1990, p. 3-A.

presente como estaba la prensa, empezó un discurso culpando al presidente de la República de la suspensión del diálogo por el rechazo a los planteamientos de la OPIP... El ministro Vera tuvo que interrumpirle: "Si nos ponemos a revisar el pasado yo tendré que refutarle, y entonces no obtendremos ningún resultado". El intercambio de frases entre ministros e indígenas duró varios minutos, y Vera y Baca tuvieron que emplearse a fondo para impedir que la sesión se convirtiera en podio de los dirigentes, luego para que saliera la prensa, luego para que los dirigentes de la CONAIE no hicieran un escándalo por el retiro de la prensa y finalmente para que no se retiraran. La intervención de monseñor Corral volvió a ser decisiva para que volviera la calma y se iniciara el diálogo.

Una vez fuera la prensa, se pasó a definir los temas básicos alrededor de los cuales deberían formarse las comisiones especializadas. Cristóbal Tapuy planteó tres: la tierra, el gradualismo de la política económica y la desmilitarización. Los ministros hicieron sus aportes. Monseñor González resumió, en un momento, que parecía haber consenso en que los temas de las comisiones debían ser cuatro: uno, la tierra; dos, lo social; tres, lo económico y, cuatro, las etnias o nacionalidades y su status.

Sin embargo, no hubo acuerdo. *"Queremos priorizar. Primero tratemos del fondo para tierras y después podemos seguir"*, dijo Tapuy, quien recordó también que el gobierno había decidido crear una comisión interinstitucional para que estudiara el establecimiento del fondo y su financiamiento.

El secretario de la Presidencia informó que el gobierno había avanzado mucho en el tema. Que, lamentablemente, por el carácter del mecanismo, no podía dar detalles. Pero que, en todo caso, se estaba pensando en una forma para financiarlo con canje de deuda externa. Que volvía a invitar a dos o tres delegados para que trabajasen en conjunto con personal del Banco Central en el tema. La propuesta fue, de nuevo, rechazada.

Mario Fares, en su tono exaltado de siempre, reclamó al subsecretario de Desarrollo Rural — quien había dicho que no era el momento de tratar del tema de tierras—, y enfiló luego contra la respuesta sobre el fondo de tierras. Pidió que el gobierno resolviera inmediatamente financiarlo con un porcentaje de los ingresos petroleros y que, si se pensaba en la deuda, que se hiciera lo siguiente: *"como los terratenientes deben de la deuda externa, que nos den los pagarés y compramos tierra con eso"...*

El mecanismo financiero de Mario Fares cayó en el vacío. Más tarde, sin embargo, tuvo otra propuesta que fue bien recibida: que no se definieran ese momento las comisiones, sino que se dedicara la próxima reunión a un informe sobre el estado de los conflictos de tierras y que, para esa sesión, el gobierno presentara por escrito su propuesta del número y los temas de las comisiones, y que la CONAIE haría lo mismo.

Antes de cerrar, hubo todavía un acuerdo y un desacuerdo. Raúl Baca propuso invitar desde la siguiente sesión a otras organizaciones indígenas que no eran parte de la CONAIE: la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), por ejemplo, la FENOC, la FENOC-I y otras... La respuesta, de los dirigentes de la CONAIE, luego de criticar a la FEINE, fue, como dijo Manuel Imbaquingo: *"No nos cerramos: que vengan por ser indígenas, pero que sea bajo la coordinación de la CONAIE"*. La aceptación estaba dada: después se vería cómo era eso de que la CONAIE coordinase, cosa que la FEINE probablemente no aceptaría...

La otra propuesta no tuvo consenso: el ministro Vera propuso que, para evitar la guerra de declaraciones que tanto daño hacía al diálogo, se nombrara a monseñor Corral único vocero para informar a la prensa sobre el avance del diálogo. No hubo respuesta. *"¿Están de acuerdo?"*, preguntó el ministro. Silencio. *"¿Está de acuerdo, señor Tapuy?"*, preguntó, de nuevo, el arquitecto Vera. *"¡Nooooo!"*, se oyó del grupo.

En la siguiente semana, la sesión — que se realizó ya

con la presencia de delegados de la FEINE, de la FEI y de la FENOCI— fue más tranquila y dio como resultado la conformación de las comisiones, que fueron seis: Tierra, Aguas y Legalización; Recursos Naturales; Desarrollo Social e Infraestructura; Derechos Humanos y Leyes; Salud y Educación; e Identidad y Cultura.

Ahora, las comisiones debían trabajar por su cuenta. Pero los indígenas insistieron en que no debía ser así, sino que la primera sesión de la primera comisión debía celebrarse una semana después y que, luego, se vería cuándo comenzaban las otras comisiones... Una profunda decepción le entró a un funcionario presente en la sesión: era lo mismo que antes, pero con el nombre de "comisiones".

Una noticia muy positiva surgió, con todo, en la sesión del 19: el ministro Raúl Baca, al conocer las escasas disponibilidades presupuestarias del IERAC para la compra de tierras, decidió destinar para tal objeto 200 millones de sucres, de fondos que maneja su Ministerio, y entregó un cheque por esa cantidad al IERAC. Antes inclusive de que se crease el mecanismo que venían pidiendo los indígenas, el gobierno ya empezaba a dar soluciones concretas a ese tema.

En el interin quedó establecido que, de los veintipico casos presentados en los diálogos, varios conflictos se habían solucionado por negociación, entre ellos algunos de los más conflictivos como Charrón<sup>58</sup> y Guayllabamba, en Chimborazo; otros, como Tunibamba, en que el Congreso estaba interviniendo, y una media docena más, estaban en vías de solución.

Sin embargo, persistían problemas en haciendas invadidas. Desde el inicio de los diálogos en junto se había venido insistiendo sobre este punto. El gobierno había

---

58. Esta hacienda fue invadida el 4 de junio, cuando se produjo una agresión a los propietarios, la familia Bermeo; lo más curioso del caso es que cuando el IERAC logró el arreglo de forma directa — la venta de parte de la hacienda—, dirigentes de la CONAJE se opusieron a dicho arreglo, pretendiendo que las negociaciones se reiniciaran de nuevo en Quito con su presencia, lo que no fue aceptado por el gobierno, ni los propietarios, ni los indígenas interesados.

dicho a los dirigentes que estaba consciente de que, en algunos casos, las invasiones no se traducían en una conflictividad social inmediata y que, en esos casos, podría actuar por la persuasión, pero que había algunos casos en que la defensa de la paz pública iba a hacer indispensable intervenir por la fuerza, porque, además, le obligaba la ley y los principios constitucionales del derecho a la propiedad.

En todos los casos, el gobierno había sido muy paciente. Pero los funcionarios temían especialmente en el caso de la cooperativa "Justicia Social", integrada por pobladores mestizos del pueblo de San Pablo de Lago, y constituida antes de la Ley de Reforma Agraria de 1964, cuyos terrenos habían sido invadidos por indígenas de Huaycopungo. Los roces entre los propietarios de los terrenos y los indígenas habían sido tan repetidos, que en cualquier momento se iba a producir un choque con graves consecuencias. El caso era especial, porque no se trataba de un solo hacendado sino de 65 pequeños propietarios invadidos, a lo que se añadía el componente de violencia interétnica que entrañaba.

Lo que muchos temían sucedió el 10 de noviembre, cuando uno de los propietarios, que intentaba hacer pastar su ganado en su predio, tuvo un cruce de palabras con los indígenas que estaban posesionados del mismo, por lo que fue atacado físicamente. El propietario bajó al pueblo, reunió a los vecinos, quienes se armaron como pudieron y subieron a enfrentarse con los indígenas y a expulsarlos de sus tierras. El asunto derivó en una batalla campal, por lo que la Policía tuvo que acudir desde Otavalo para separar a los grupos en pugna. Algunos heridos y contusos quedaron de la refriega, así como cinco detenidos, quienes fueron liberados al día siguiente. La tolerancia y los esfuerzos negociadores del gobierno no habían dado resultado.

Tampoco había sido posible solucionar la invasión de un predio llamado San Francisco de Cajas, situado en los límites de las provincias de Pichincha e Imbabura, y

cuyo propietario, un señor Sisalema, venía reclamando insistentemente el desalojo. Varias veces se había invadido esta tierra, a partir de septiembre de 1989. Tras 14 meses de esfuerzos y negociaciones, que enfrentaron siempre la negativa de los indígenas, y tras plantearse repetidamente el caso en los propios diálogos con la CONAIE, sin encontrarse solución, el director del IERAC autorizó el desalojo. Este se efectuó sin problemas: los indígenas salieron pacíficamente. Lo que la Policía no supo, sino después, es que un grupo de guardias armados, de una compañía de seguridad privada, contratada probablemente por el propietario, arremetió luego contra los indígenas. La refriega dejó varios heridos.

Dos días después, dirigentes indígenas denunciaron que la señora María Caetana Farinango había sido muerta en el desalojo. Los hechos se investigan en un juzgado penal de Pichincha, pero se ha comprobado que la señora murió de muerte natural.<sup>59</sup>

En medio de la inquietud causada por los hechos anteriores, otro grupo de indígenas invadió predios de la hacienda "La Vega", situada al lado mismo de San Pablo de Lago. En varias ocasiones los dirigentes de esta asociación habían acudido al IERAC a negociar y, la última vez, unos quince días antes, habían amenazado con invadir la hacienda. El director del IERAC les había advertido que si la invadían serían desalojados. Eso tuvo que hacerse el 13 de noviembre.

## **EL EXTREMISMO INDIANISTA**

Los tres hechos acaecieron demasiado seguidos y fueron la chispa para encender de nuevo los ánimos. La CONAIE anunció enseguida que rompía el diálogo con el

---

59. Por el protocolo de la autopsia y el reporte posterior del Instituto Izqueta Pérez, se conoce que la señora, a quien también se la nombra Gaitana Farinango, de edad avanzada y que padecía arterioesclerosis, murió 24 horas después del desalojo, por un aneurisma. En todo caso, serán los jueces los que determinen si es que existen culpables que, de haberlos, deberán ser castigados con todo el rigor de la ley.

gobierno y amenazó con no participar en los censos nacionales de población y vivienda, planeados para el 25 de ese mismo mes de noviembre

Las declaraciones de los dirigentes de la CONAIE buscaban hacer aparecer, como si fuese un patrón generalizado de comportamiento del gobierno, la *"violencia en contra de las comunidades indígenas y campesinas"*. En realidad, se trataba de los dos desalojos y una intervención en una batalla campal interétnica, pero, según esos dirigentes, se había *"desatado una campaña represiva contra las comunidades indígenas, contra la CONAIE y contra sectores de la Iglesia solidaria con nuestra lucha"*.<sup>60</sup> Esto no era de ninguna manera verdad: el gobierno continuaba siendo muy paciente y había, inclusive, pasado por alto algunas otras invasiones y actitudes de hecho por parte de los indígenas, en un ánimo de entendimiento y de negociación.

El anuncio de que los indígenas no participarían en los censos, confirmado pocos días después en un consejo nacional de dirigentes celebrado en Quito, preocupó a muchos sectores ciudadanos. El Ecuador, país que durante toda su historia republicana se ha distinguido por tener pésimas estadísticas, había hecho esta vez un esfuerzo muy grande para realizar un censo de cobertura total y todo marchaba a la perfección hasta ese momento.

Conforme pasaron los días, sin embargo, la película comenzó a cambiar: varios sectores indígenas de base, contactados por los supervisores de los censos, declaraban que ellos sí responderían las preguntas censales... Aunque la prensa seguía recogiendo las repetidas declaraciones de los dirigentes nacionales de la CONAIE, el propio director del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), Gaudencio Zurita, empezó a respirar más aliviado con los reportes que recibía de provincias. Por otro lado, él había planeado, con anticipación, que los

---

60. Ver *Expreso*, 14 de noviembre, 1990, p. 3; *El Telégrafo*, 14 de noviembre, 1990, p. 2-A

censos se realizarían en un solo día en las zonas urbanas, mientras que en las rurales estos tomarían 8 días. Ello le daba un margen para la negociación comunidad por comunidad.

A esto se añadió la declaración de José Manuel Guamán, presidente de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), quien visitó al secretario de la Presidencia para comunicar al gobierno que las comunidades afiliadas a esa organización sí participarían en los censos. La declaración que hizo Guamán a la salida de la entrevista, en los bajos del Palacio, ocupó primeras páginas de los diarios al día siguiente.<sup>61</sup>

El vicepresidente de la República, el presidente del Congreso, políticos y dirigentes, hicieron llamados a la CONAIE para que declinase su posición, pero fue en vano. Sin embargo, llegado el día de los censos se pudo comprobar que la CONAIE no controlaba a toda la población indígena del país, ni mucho menos. En la provincia de mayor concentración indígena, Chimborazo, todas las comunidades, salvo tres o cuatro, participaron en los censos. En Imbabura lo hicieron, asimismo, todas las comunidades, salvo las del sur del lago de San Pablo (San Rafael, San Pablo del Lago, González Suárez), las de la zona del Cajas y unas pocas más, contadas con los dedos de la mano. Esa fue la tónica general en otras provincias de la Sierra y la Amazonía. Los shuar, famosos por su organización y su espíritu indigenista, participaron masivamente en los censos, desconociendo la decisión de la organización de la cual eran pilares. Solo algunas comunidades del Pastaza y del Napo se resistieron a los censos. Con el trabajo desplegado en la semana siguiente, las excepciones, es decir las comunidades que no respondieron a los censos, fueron muy pocas, y obviamente no invalidaron la cobertura censal.<sup>62</sup>

61. Ver Hoy y Expreso, 23 de noviembre, 1990, p. 1-A.

62. En los ocho días siguientes, el INEC adoptó un método de no confrontación y diálogo que dio excelentes resultados. Pero aún después de ese periodo, el gobierno se topó con casos interesantes como el de los salasacas, que no aceptaron el

Los dirigentes de la CONAIE lograron inquietar al país, como probablemente era su propósito. Pero habían corrido un riesgo demasiado grande para la propia organización: habían dado una disposición que gran parte de las bases no quiso cumplir, con lo que revelaron al país que su capacidad de movilización estaba empezando a fallar.

Pero ni siquiera eso arrojó a los sectores más extremistas a su interior, como lo habían de demostrar dos semanas después, del 11 al 15 de diciembre, en el III Congreso Nacional de la CONAIE, que se celebró en Guayaquil. Efectuar el congreso en el puerto principal, con la asistencia, según datos de prensa, de alrededor de mil delegados, tenía un objetivo: la alianza con la Federación de Comunas del Guayas,<sup>63</sup> que se incorporaba a la CONAIE, y la consolidación de la regional de la Costa: la COICE. Para muchos dirigentes, el congreso era el momento decisivo para implantar su línea política.

Desde el inicio del congreso, Luis Macas declaró que los indígenas no descartaban un nuevo levantamiento nacional *"ya que todo depende de la decisión que tomen las organizaciones indígenas regionales, puesto que no han conseguido nada de los 16 puntos presentados dentro del diálogo con el gobierno"*.<sup>64</sup> La retórica antigubernamental de los discursos del acto inaugural fue notable.<sup>65</sup>

De golpe, el congreso se volvió totalmente hermético con la prensa: nadie, ni siquiera cronistas plenamente identificados, con carnet de su medio de comunicación y

---

censo, pero que el día de la inauguración del canal Ambato-Huachi-Pelileo, 15 de diciembre de 1990, al ver llegar el agua que habían esperado por siglos para sus áridas parcelas, solicitaron al presidente de la República ser censados por los técnicos del Instituto Ecuatoriano de Recursos Hídricos (INERHI), a quienes habían visto trabajar hombro con hombro con ellos en la construcción de los canales de distribución. Similar pedido hicieron al gobernador las últimas siete comunidades de Bolívar que no se habían censado, con la única condición de que en cada brigada censal hubiera un indígena, cosa que fue inmediatamente aceptada.

63. Este es el primer grupo no-indígena que se incorpora a la CONAIE. Con todo,

64. Hoy, 12 de diciembre, 1990, 5-B; Expreso, 14 de diciembre, p. 9.

65. El Universo, 13 de diciembre, 1990, 11-A.

del colegio profesional respectivo, podía ingresar al local del Sindicato de Trabajadores de la Cervecería Nacional, donde se desarrollaban las sesiones.<sup>66</sup> Según las explicaciones que daban los dirigentes, se trataba de evitar la presencia de supuestos agentes del gobierno... La verdad era diferente: en el congreso habían empezado a salir a flote las profundas quiebras que existían en la organización indígena.

Dichas diferencias se habían ido ahondando poco a poco desde junio, pues importantes sectores del indigenado cuestionaba la forma en que se estaba conduciendo el diálogo con el gobierno y la aparición, cada vez más transparente, de posiciones extremistas que no reflejaban el pensamiento de las comunidades indígenas.

Este extremismo, por cierto, no es igual al extremismo de la política nacional o de los países de América Latina. Es decir: no quiere implicarse, al hablar de extremismo o radicalismo en el movimiento indígena, que, necesariamente, los que lo profesan participen de las ideas o estén influenciados por la acción de grupos políticos extremistas blanco-mestizos. Para que quede suficientemente claro: no se trata de un extremismo estilo PCMLE, o MPD, o MIR, o MAPU, o M-19, o AVC..., pues no comparten con ellos sus objetivos. El extremismo indianista no acepta que haya brechas en el Estado, ni siquiera acepta que haya divergencias entre los partidos políticos: para ellos, todos son malos, porque están compuestos de blanquimestizos. El indianista radical desea llevar las reivindicaciones de autonomía, territorialidad, bilingüismo, hasta su máxima expresión, pues para él ninguna meta intermedia vale la pena, si no implica la separación del Estado nacional; la soberanía sobre el suelo, el aire y el subsuelo de un territorio indígena, y la oficialización del idioma de la minoría en pie de igualdad que el de la mayoría. Al extremista indianista no le gustan compromisos, a no ser por mera táctica eventual, pues él prefiere los métodos extremos: el paro, el levantamiento, la

---

66. Ver los principales diarios del país de los días 13 y 14 de diciembre, 1990.

huelga, el boicot... Al extremista indianista no le importa, por lo demás, que sus planteamientos generen reacciones, a veces, violentas y, en todo caso, peligrosas para la organización y sus integrantes: para él una reacción semejante solo puede ser positiva pues "desenmascara" al opositor. Tampoco le interesa lograr consensos, ni en sus negociaciones hacia afuera ni en sus tratos hacia dentro.

Lamentablemente, en la CONAIE había venido creciendo esa tendencia. Había gente, en la dirigencia, que no concebía el diálogo con el gobierno sino "como un proceso de lucha" que para lo único que servía era para denunciar al gobierno frente a las comunidades y organizaciones indígenas.<sup>67</sup> Para ellos, el recurrir permanentemente a la ruptura del diálogo y a la amenaza de nuevos levantamientos era solo un método normal de lograr sus objetivos. Si la actitud del gobierno llevaba a la ruptura, qué mejor. Si no, había que provocar esa ruptura con planteamientos que fuesen rechazados. Había, por otro lado, que buscar métodos alternativos, como el boicot a los censos nacionales.

Eran estos dirigentes los que impulsaban consignas como "Para 1992, ni una hacienda más" y otras posiciones intransigentes. Pero no todos los delegados al III Congreso pensaban igual. Cuando se trató, precisamente, de la consigna "*Para 1992, ni una hacienda más*", hubo quien, con absoluta franqueza, habló con estas o parecidas palabras: "*Compañeros: yo no estoy de acuerdo con esa consigna, porque la considero irreal y peligrosa, y no hace ningún bien al movimiento indígena. ¿Qué es lo que estamos consiguiendo al insistir en la consigna "Para 1992, ni una hacienda más"? Que los hacendados, sin decirlo, adopten una consigna que diga "Para 1992, ni un indio más". ¿Es que queremos la guerra? La organización que yo represento se opone a esa consigna y llama a reflexionar sobre la línea política que implica*".

La intervención causó impacto. Hubo muchas críticas

---

67. Ver declaraciones en este sentido en El Telégrafo, 12 de diciembre, 1990, 9-A.

al gobierno, claro, pero también hubo críticas a la dirigencia por la forma en que había conducido el diálogo, por la poca seriedad con que se lo había enfrentado, por no haber obtenido más concesiones a través de un trabajo más serio y profundo. Alguien les hizo notar que el planteamiento de la OPIP sobre el acuerdo de territorialidad en Pastaza era irreal y que había hecho daño a la CONFENIAE y, en general, a la CONAIE, porque había distorsionado lo que muchas comunidades y organizaciones de la Amazonía buscaban del Estado nacional.

Se le reclamó también a la dirigencia su decisión de no participar en los censos. Hubo grupos que dijeron claramente que habían desobedecido y que tampoco obedecerían en el futuro disposiciones similares.

Justamente esta argumentación fue la que algunos dirigentes usaron cuando se planteó que el congreso adoptase la resolución de que los indígenas no participasen en las elecciones de 1992: es una disposición que las bases no cumplirán.

Tales críticas no podían trascender a la opinión pública. Por eso se cerró el congreso a la prensa nacional. Por eso ningún medio de comunicación del país publicó el retiro del congreso de la Federación de Centros Shuar-Achuar, una organización histórica del indigenado del país, fundadora, bajo su modelo, de las otras organizaciones indígenas de la Amazonía, como la OPIP y la FOIN, y pilar principal del establecimiento y consolidación de CONFENIAE. Ese retiro, que se produjo precisamente por la falta de acuerdo en la política que debía seguir la CONAIE, es, aunque no ha trascendido a la opinión pública y los periodistas no se han preocupado de investigarlo, un serio revés de la CONAIE.

Pero no es el único revés. Otras organizaciones tampoco reconocen ya a la CONAIE como su representante: hay que preguntarles a los salasacas, a los chachis, a los tsachilas, a los sionas, a decenas de comunidades quichuas de la Sierra...

Este es el resultado del extremismo indianista de parte

de la dirigencia de la CONAIE: el organismo está perdiendo fuerza, está empezando a dividirse, la cúpula no tiene contacto con las bases. Ello no es resultado, como seguramente argumentarán, de acción alguna del gobierno. Al contrario: quienes han estado a cargo del diálogo, quienes dirigen las áreas sociales del gobierno y, sin duda, el presidente de la República, son personas que creen en la organización indígena, que apoyan una organización indígena fuerte y sin dobleces, que se esfuerce por su causa, que no se doblegue. Por eso, ha respetado, con la mayor disciplina, la dinámica de las organizaciones. Y ha visto con dolor cómo la CONAIE, reconocida jurídicamente por este gobierno, impulsada y apoyada por este gobierno, ha perdido varias veces el rumbo, a impulsos, con lamentable frecuencia, de tendencias de extremismo indianista en su seno.

Eso es penoso para quienes, como el autor, creen en la organización popular. Porque, ¿cómo puede nadie alegrarse de que haya dirigentes que anuncien que las decisiones del III Congreso de la CONAIE son romper definitivamente con el gobierno, preparar un nuevo levantamiento, no sufragar en las elecciones de 1992 y apoderarse "por la fuerza" de las tierras que están en manos de la Iglesia y las Fuerzas Armadas? ¿Cómo puede nadie aplaudir a un dirigente que crea su deber denunciar "la degradación, descomposición y desmoralización total de las tres funciones del Estado" y que considera que la Iglesia forma parte del sistema de control y opresión ya que "resulta ser el brazo derecho del sistema que nos está oprimiendo"?<sup>68</sup>

Una posición como esa puso a la CONAIE al margen de la sociedad y del Estado. Y, sin duda, ha hecho retroceder gigantesca mente la causa indígena en el Ecuador. Si hasta el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, monseñor Antonio González, tuvo que expresar: "Esta postura me parece negativa y, en definiti-

---

68. "Indígenas renuncian a negociación y diálogo", Hoy, 17 de diciembre, 1990, 1-A.

va, no va a ser provechosa para los mismos intereses y aspiraciones de las organizaciones indígenas".<sup>69</sup> Y el diario "Hoy" lo expresó con extrema claridad: *"Poco ayudará al prestigio de la causa indígena una actitud radical que significa recogerse dentro de sí misma, perdiendo contacto con las instituciones y los diversos sectores sociales... Semejante radicalismo probablemente encuentre menos adhesión que el que podría captar una acción encaminada a la justicia por la vía pacífica, a sabiendas que la inmensa mayoría de ecuatorianos está a favor de superar el discrimen y la marginalidad indígena y de respetar su identidad cultural"*.<sup>70</sup>

Fue el momento máximo del extremismo indianista. De un extremismo que quita legitimidad y crea sospechas en importantes sectores de la sociedad: *"El gobierno dice que el problema es de la CONAIE, que cada vez está más lejos de los verdaderos intereses de los indígenas, ya que por sus prejuicios ideológicos han perdido la capacidad de entender la realidad y el curso de la humanidad. Entre tanto, a los ojos del hombre corriente, la CONAIE todavía no consigue desprenderse de la sospecha de responder a intereses políticos internacionales, con clara influencia de quienes han venido auspiciando los movimientos subversivos en América"*.<sup>71</sup>

No es, sin embargo, común esta posición que relaciona al extremismo indianista con la "subversión internacional"... , pues aquel es distinto de cualquier planteamiento que hayan hecho los movimientos subversivos; es algo que tiene otra dimensión, otro esquema mental, otras finalidades.

---

69. "Cautela por medidas de CONAIE", Hoy, 18 de diciembre, 1990, 5-A

70. Ibid. "Radicalismo pernicioso", Opinión, 1-A. Javier Ponce, uno de los articulistas más claramente favorables a la causa indígena, lo decía así: "Detrás del discurso del dirigente indígena - que, de paso, es lo único que la opinión pública conoce del III Congreso de la CONAIE- y de algunas manifestaciones sobre el problema indio, está yacente un solo tema: la radicalidad del discurso. Una radicalidad que, por su propia condición de tal, rompe amarras con la realidad". Según él, "los indígenas han tenido razón, pero han carecido de estrategia". Javier Ponce, "La radicalidad del discurso", Hoy, 20 de diciembre, 1990, p. 4-A.

71. "Una sola nación", editorial de El Telégrafo, 20 de diciembre, 1990, 4-A.

En todo caso, una posición tan extrema como la anunciada por la CONAIE tras su III Congreso no podía durar. Ya había causado demasiados cuestionamientos al interior de la organización, por lo que hubo voces indígenas que llamaron a la reflexión al nuevo presidente de la CONAIE, cuya actitud calificaron de irreal.<sup>72</sup>

La reacción del país y el apareamiento público de estas contradicciones, llevó a una urgente reflexión de la dirigencia y, para salvar la situación, los presidentes saliente y entrante de la CONAIE aparecieron juntos en varios programas de televisión y dieron una rueda de prensa conjunta para señalar que no había división en la organización, que no pensaban tomarse por la fuerza las tierras de las Fuerzas Armadas, porque eran bienes "estratégicos", y que nada tenían contra la Iglesia Católica, a la que tampoco pretendían despojar de sus bienes materiales.<sup>73</sup> Una retirada en toda la línea. Obviamente, se acusó al gobierno de ser el culpable de "imputar" al dirigente declaraciones que no había hecho, lo que no fue sino una manida estratagema que quedó desmentida.

## **LA CRISIS: POSIBILIDADES Y DESAFIOS**

Al iniciarse 1991, el gobierno ha fortalecido su acción y ha estrechado sus relaciones con centenares de comunidades indígenas en todo el país.

Entre tanto, las perspectivas del diálogo con la dirigencia de la CONAIE son muy inciertas. La desesperación sumada a una mala conducción política, ha llevado cada vez a la dirigencia de la CONAIE a un mayor y más per-

---

72. Cristóbal Tapuy, en entrevista a la agencia internacional de noticias IPS, reproducida, con el titular "Dividida dirigencia indígena", en Hoy, 20 de diciembre, 1990, 1-A. Del mismo tenor, aunque sin los calificativos a la posición de Macas, son las conciliatorias declaraciones de Tapuy en El Comercio: "Conale insistirá en el diálogo", 19 de diciembre, 1990, A-6. Ver también, aunque pone otras condiciones, las declaraciones de Manuel Imbaquingo, secretario general de Ecuarrunari, la regional serrana de la CONAIE: "Posibilidad de diálogo entre indígenas y gobierno", Expreso, 19 de diciembre, 1990, p.9.

73. "No hay división en CONAIE", El Universo, 26 de diciembre, 1990, 4-A.

nicioso radicalismo. Estos dirigentes han equivocado la dirección y hoy tienen menos poder y menos legitimidad que cuando se estrenaron como interlocutores del Estado, a inicios del gobierno de Rodrigo Borja. Hoy, de cualquier manera y a pedido expreso de las partes, la CONAIE debe compartir la mesa del diálogo con las otras organizaciones nacionales (FEINE, FENOC-I, FEI) así como con aquellas otras organizaciones étnicas que antes entregaban su representación a la CONAIE y que ya no se sienten parte de ella: la Federación Shuar-Achuar, los chachis, los tsachilas, los siona-secoya, los huaorani e, inclusive, grupos quichuas de la Sierra como los salasacas.

La intervención decidida de la Iglesia Católica ante la CONAIE parece que va a lograr superar el nuevo rompimiento con esta central indígena, el más largo de los que ha sufrido el proceso de diálogo tras el levantamiento de junio. Como siempre, el gobierno está dispuesto a reiniciarlo, pues tiene una infinita vocación de diálogo y no le falta voluntad política para resolver los problemas que están a su alcance. Lo que sucede es que no todos los problemas están a su alcance: vivimos un régimen de derecho y los plazos y procedimientos previstos en la Ley de Reforma Agraria, por ejemplo, no pueden modificarse por la voluntad de los funcionarios.

De allí que la acusación de la CONAIE, que se repite una y otra vez, y que ha resurgido al iniciarse 1991, de que el gobierno ni siquiera ha cumplido el primer punto del pliego de peticiones, es verdad solo parcialmente. Es verdad en el sentido maximalista del término: el gobierno no ha resuelto, y probablemente no lo podrá hacer, el problema global de la tenencia de la tierra en el país. El Ecuador no lo ha podido resolver en 26 años de aplicación de la Ley de Reforma Agraria. Ni lo ha resuelto tampoco con el proceso, aún más largo, y del que la reforma agraria es solo una parte, de transformación agraria del país, iniciada en los años 40s por el doble impulso de las movilizaciones campesinas y de la iniciativa terratenien-

te.<sup>74</sup>

En cambio, es falso afirmar que el gobierno no ha hecho nada respecto del tema de la tierra. No solo hay que contar lo que hizo antes del 4 de junio, sino lo que ha hecho después: ha continuado entregando los títulos legales sobre miles de hectáreas en todo el país;<sup>75</sup> ha solucionado, a través de negociaciones directas o mediante sentencia, numerosos conflictos de tierras de la lista presentada por la CONAIE;<sup>76</sup> y ha sido el gobierno el que, de una forma original y creativa, solucionó una de las demandas más repetidas y urgentes de la dirigencia de la CONAIE, y que había sido recogida por otras organizaciones nacionales de los indígenas como la FENOC-I, la FEI y la FEINE: el fondo para tierras.

El proyecto fue conocido por la opinión pública el 15 de noviembre de 1990, por declaraciones de monseñor

---

74. La transformación de las haciendas de los valles de Cayambe, Machachi y Lasso de mixtas a ganaderas, no es la única explicación del inicio de las transformaciones agrarias en la Sierra, como lo quieren algunos analistas. Pero tampoco lo es solamente la movilización indígena y los levantamientos localizados... Se trata de un proceso complejo, desde finales de la década de 1940, en que ambas causas interactuaron. La reforma agraria solo viene después, no como la creación maligna de algunos burócratas, sino como un proceso obvio de modernización capitalista, que extiende, a partir de 1964, a toda la estructura agraria lo que estaba pasando en algunas haciendas: la supresión del régimen feudal del huastipungo.

75. La más reciente entrega masiva de tierras se realizó el 19 de diciembre, cuando el IERAC entregó 33.068 hectáreas de tierras productivas, para beneficio de 1.185 familias. Ese día quedó totalmente arreglada la titulación de tierras de los siona-secoya, además de las entregas de tierras a comunidades de El Coca, pertenecientes a la FCUNAE.

76. El más reciente arreglo es el de la hacienda Espiga de Oro, en Cangahua (Cayambe, Pichincha), sobre la que, justamente en las primeras semanas del año, se logró un acuerdo entre indígenas y propietario en las oficinas del director del IERAC y para cuyo objeto se utilizaron fondos del IERAC para la adquisición de tierras, por el causal de presión demográfica. Este era uno de los cerca de 30 casos presentados por la CONAIE desde junio. Otros conflictos solucionados son los siguientes: Aguallaca, Ichubamba de Cebadas, Charrón, Guayllabamba, Guábug, San Antonio, Tunshi-San Nicolás, San Francisco y la mencionada Espiga de Oro. Está próximo al arreglo el conflicto de La Cruz del Cajas. En cuanto a Tunibamba, el Congreso se allanó a las objeciones presentadas por la Presidencia de la República y se iniciarán inmediatamente los trámites de expropiación. Los que no han tenido arreglo son los casos que tienen sentencia de inafectabilidad (Bambacagua, Consejo Alto-Carrillo, La Victoria, Irumina, Guapungoto) y los propietarios se niegan a negociar y aquellos en que los demandantes han desistido, por distintas causas.

El proyecto fue conocido por la opinión pública el 15 de noviembre de 1990, por declaraciones de monseñor Antonio González pero, en realidad, la autorización de la Junta Monetaria había sido dada mes y medio antes, el 28 de septiembre. La Iglesia demoró el anuncio hasta no concluir todos los pasos, incluida la compra de los títulos de deuda.<sup>77</sup>

Tiempo atrás, la Iglesia Católica planteó al gobierno la posibilidad de una compra de títulos de la deuda externa por 18 millones de dólares, financiada por donaciones católicas internacionales que, una vez canjeados en el Banco Central, producirían el contravalor en sucres para financiar sus proyectos de desarrollo social y otros. El proyecto fue negado por el entonces presidente de la Junta Monetaria, economista Abelardo Pachano, pues las autoridades económicas habían decidido paralizar toda operación de canje de deuda. Posteriormente, y una vez que el gobierno reguló los canjes únicamente para entidades sin fines de lucro, el proyecto revivió.

En el mes de junio de 1990, cuando Andrés Vallejo se desempeñaba como ministro de Gobierno, la Conferencia Episcopal le había contactado para solicitar su apoyo al proyecto de conversión de la deuda que iba a presentar. Fue desde entonces que el ministro Vallejo, conocedor de las demandas planteadas en el diálogo con la CONAIE, concibió la idea de incluir un fondo para adquisición de tierras, no contemplado en el proyecto de la Conferencia Episcopal. Vallejo logró que su idea fuese aceptada por los obispos,<sup>78</sup> trabajó desde entonces en el tema y, una vez que pasó a desempeñar las funciones de presidente de la Junta Monetaria, pudo conducir directamente la negociación. Vallejo hizo subir el monto del proyecto de 18 a 28 millones de dólares, para incluir los 10 millones destinados al fondo de tierras. El 60% del fondo estará

---

77. Que fue realizada en octubre de 1990.

78. "Andrés Vallejo aceptó la conversión, pero puso una condición: la Iglesia se comprometía a destinar 10 de los 28 millones de dólares a la compra de tierras de los indígenas, lo cual fue aceptado", dice "Vistazo" (Nº 561, 10 de enero, 1991), p. 72.

comercialización; es decir, a asegurar la productividad y rentabilidad de las tierras adquiridas por las comunidades.

El anuncio del proyecto fue recibido con las conocidas críticas por algunos gremios de agricultores, quienes se opusieron a que se hiciera "un baratillo" de tierras o que se intentara comerciar con propiedades que no están de venta. Los críticos pasaban por alto que monseñor González había declarado que cada proyecto de compra se haría "siempre y cuando esté enmarcado dentro de las disposiciones del IERAC"<sup>79</sup> y que, en la propia autorización de la Junta Monetaria, se había dejado establecida una condición indispensable: los fondos no podrán utilizarse para comprar tierras que estuviesen invadidas.

Hay, además, un factor adicional de garantía: el proyecto será manejado por el "Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio" (FEPP), una de las entidades con mayor experiencia en crédito a comunidades campesinas, con metodología probada, personal entrenado y un claro compromiso con los indígenas y campesinos del Ecuador.<sup>80</sup> Según el proyecto de la Conferencia Episcopal, se prevé la atención de seis a ocho casos por semestre, por cuantías que varían de 5 a 100 millones de sucres. El monto global de que dispondrá el FEPP asciende a cifras nada despreciables porque, teniendo en cuenta la finalidad del canje, la Junta Monetaria dispuso que, al igual que en el proyecto de desayuno escolar, el Banco Central redimiera los títulos al 70% y no al 50%, como en los otros "swaps" que ha autorizado.

Este proyecto no habría sido posible si no hubiese sido el gobierno el interesado en plasmar el fondo de tierras mediante un sistema que, indudablemente, aflojará la presión, aunque no llegue a arreglar totalmente el problema de tierras. La CONAIE se negó sistemáticamente a participar en las comisiones de estudio de este tema,

79. "Iglesia financiará compra de tierras". Hoy, 15 de noviembre, 1990, 7-A.

80. Si para muestra basta un botón, el éxito del FEPP puede medirse por los extraordinarios logros del proyecto Salinas, cuyos productos (quesos, mermeladas, embutidos, artesanías, etc.), tienen un excelente mercado en el país.

pero ello no arredró al gobierno, que siguió adelante hasta plasmarlo.

De manera que, aunque el gobierno no ha solucionado, ni lo puede hacer, el problema global de la tenencia de tierras agrícolas en el Ecuador,<sup>81</sup> es indudable que ha realizado una labor fundamental en este campo, mediante la legalización de tierras, la solución de numerosos conflictos y la creación del fondo de compra de tierras en manos de la Iglesia. Por ello, repetir la manida frase de que en el diálogo "no se ha pasado del primer punto del pliego de peticiones de la CONAJE", solo es obcecación política.

Insistir en el cumplimiento de dicho pliego es, por lo demás, absurdo pues hay puntos totalmente obsoletos, como el 14, que se opone a las elecciones infantiles, las cuales se celebraron hace ya muchos meses, con un extraordinario éxito... como lo que eran: un mecanismo de promoción del conocimiento y debate sobre los derechos del niño.<sup>82</sup>

El pliego mezcla también las metas de largo plazo con las de corto plazo, así como demandas que corresponden al Ejecutivo con las de otros poderes del Estado. La única forma de avanzar en el diálogo es hacer con claridad estas distinciones y fijarse metas realistas y mensurables, que permitan realmente evaluar si el diálogo avanza o no.<sup>83</sup>

Ese replanteamiento de las premisas del diálogo es indispensable para poder avanzar. Es obvio que ello no

---

81. El Ecuador, no hay que olvidarse, es el país más densamente poblado de Sudamérica. Por otra parte, su historia en los últimos 30 años ha sido la historia de la resistencia de un sector terrateniente semi-feudal a los cambios impuestos por la modernización. Lo notable es que existe ahora, aunque muchos cientistas sociales no lo deseen reconocer por prejuicio, un sector terrateniente moderno, que comparte su ideología más con los industriales que con los viejos señores feudales, que aún quedan en el país.

82. Tan grande fue el éxito que esta iniciativa ecuatoriana fue luego copiada en otros países, con el apoyo de UNICEF, para incrementar la conciencia sobre los derechos de la infancia.

83. Si son 72, 80 ó 92 los casos de conflicto, deben presentarse documentadamente todos ellos, y no presentar un número menor a 30 y seguir hablando de 72, 80 ó 92.

va a llevar a resolver todos los problemas de los indígenas ecuatorianos, pero si se enfrenta el diálogo con buena voluntad, con apertura y respeto, sin métodos radicales, podremos empezar a transitar el camino que nos lleve, como sociedad, a superar uno de los más grandes desafíos del Ecuador contemporáneo.

El gobierno, por lo demás, está dispuesto a resolver todos los casos de conflictos de tierras que queden y sobre los que la ley le dé posibilidad de dictaminar. Su misión es defender la tierra eficientemente cultivada y que cumpla su función social. Hay que reconocer que nuestro ordenamiento jurídico prevé que los tribunales pueden declarar la inafectabilidad de ciertas tierras y hay plazos en los que aquella rige. En este contexto, el gobierno también ha estado dispuesto a estudiar los cambios que requiere una Ley de Reforma Agraria con 18 años de vida y que es claramente insuficiente para el momento actual que vive el Ecuador.

Este último punto nos remite a un nivel completamente diferente. Parece indispensable enfrentar el problema de las tierras en su globalidad, pero las condiciones en que se da el diálogo con la CONAIE —sobre todo, el inmediatismo político de sus actores— imposibilitan tratar allí el problema en toda su dimensión. Es indudable que, para enfrentarlo, el diálogo deberá ampliarse a otros interlocutores, como los empresarios agrícolas y los agroindustriales, para solo mencionar dos grupos, y deberá, además, tener en cuenta las fuerzas políticas y sus posiciones relativas. Ello no es posible en el mecanismo del diálogo que se ha llevado con la CONAIE y es una tarea muy difícil, pero no debería dejarse de considerar solo por su dificultad.

Lo celebrado hasta aquí, con frecuencia, parece ser un diálogo de sordos: el gobierno demuestra su acción en los centros de salud, en la red de casas de cuidado diario a los niños indígenas, en los abastos de agua, en la letrización, en los caminos vecinales que ha realizado, pero para los indígenas eso no importa. ¿Por qué no importa?

Porque, con frecuencia, ese cúmulo de obras no significa para las comunidades un ingreso indirecto, en la ausencia casi absoluta de ingresos directos, provocada por la crisis.

Es que, si es acertado el análisis del impacto de la crisis en la pauperización de los indios ecuatorianos, la discusión no debería centrarse, entonces, solamente en la posesión de la tierra sino en las posibilidades de creación de empleos en la zona rural. Con toda franqueza, ese es un desafío que aún le resta al gobierno. Porque es imposible entregar tierra a todos y cada uno de los indígenas ecuatorianos pero, en cambio, es posible, al menos hipotéticamente, crear empleo rural. Esa generación de empleo no es fácil, pero ya existe un inicio esperanzador: los programas de empleo emergente que empezó a realizar el gobierno del doctor Borja y que se aspira a incrementar. A eso debe añadirse la obra pública, con mano de obra remunerada. Pero el desafío, en donde hay que ser creativo y tenaz, es crear programas de empleo que lleven a potenciar la producción. Programas de diversificación de la producción primaria; programas de transformación, embalaje, faenamiento, transporte, comercialización; programas de artesanías vinculadas a la producción de la zona (lana, cabuya, mimbre, carrizo, totora, paja, madera, tinturas, etc.); programas de micro industrias rurales. Y esto, especialmente, en aquellas zonas de mayor pobreza. Programas de empleo que funcionen generarán ingresos para el campesino de las alturas, esos ingresos que la crisis le quitó.

También debe pensarse, en conjunto con todas las organizaciones sociales interesadas, en las transformaciones políticas que son indispensables: ¿por qué no reforzar, por ejemplo, el papel del presidente del cabildo de la comuna indígena?, ¿por qué no acortar, por ejemplo, el absurdo plazo actual para legalización de comunas?, ¿no sería posible ponerse de acuerdo en modificaciones más amplias (que son indispensables) en el reglamento de la Ley de Comunas?, ¿y de la Ley de

Cooperativas?, ¿y en cómo hacer menos brutal la discriminación al indio en algunas dependencias del Registro Civil? ¿Y no podría conversarse sobre el reconocimiento legal de la persistencia de un tipo de relaciones productivas que probablemente podrían englobarse, para defensa de los campesinos, en un sistema de sociedad civil de producción? Y, en otro orden de cosas, ¿por qué no plantearse, en conjunto, una reflexión sobre la necesidad de bajar de nivel los centros de decisión política, de forma que estén más cercanos a las bases? ¿No sería esto muy efectivo, como primer paso de un debate práctico sobre la descentralización del poder estatal? ¿Y sobre la reforma del Estado que requieren los pobres, los marginados?

Lo que sucede es que toda crisis está preñada de desafíos y posibilidades. La crisis indígena, con toda la tensión y el desgaste que ha significado para sus protagonistas, lleva en su propia naturaleza la semilla de una transformación del país, una transformación hacia una sociedad más justa, en la que los indígenas tengan igual derecho que todos a una vida más sana, más segura, más productiva, más culta, más participativa, más humana.

Lo dijo el cardenal Pablo Muñoz Vega, con su brillantez intelectual y su autoridad moral acostumbradas: *"Con no menor urgencia necesitamos comprender mejor todo lo que hay de injusto en la situación cultural, económica y política de los pueblos indios. A lo largo de cinco siglos se verificó en nuestro suelo el desarrollo progresivo de una fusión de razas, de culturas, de formas de vida social y política cuyo resultado histórico es el actual Estado ecuatoriano constituido por una mayoría blanco-mestiza y una minoría indudablemente considerable de nacionalidades indígenas. En este Estado ecuatoriano al que pertenecemos hay situaciones socialmente injustas que es preciso superar dando preferencia a la erradicación de las mismas en los sectores más deprimidos como son los del campesino indígena".*<sup>84</sup>

84. Cardenal Pablo Muñoz Vega, Mensaje de Año Nuevo 1991

El desafío es, pues, justicia social y democracia. En todo el esfuerzo del gobierno y en el esfuerzo de los dirigentes indígenas más auténticos y en el de las comunas más solidarias, está latente un proyecto de reforma democrática global, que incluya, por primera vez, lo indígena: ese mundo explotado y preterido por el que aún nos falta mucho por hacer.

Quito, 20 de enero de 1991

### **ANEXO 1:**

#### **La obra del Gobierno por los indígenas hasta junio de 1990**

Aparte de la decisiva obra en reforma agraria (1'500.000 hectáreas, de las cuales 1'200.000 a comunidades indígenas) y de la educación bilingüe-intercultural, destacadas en el texto, en los primeros 22 meses del gobierno del doctor Rodrigo Borja, se realizó una labor sin precedentes en favor de los indígenas del Ecuador.

Hasta abril de 1990, el Banco de Fomento había concedido crédito a campesinos e indígenas por 11.500 millones de sucres.

En similar período, el MAG, con sus entidades IERAC, INERHI, PREDESUR y CREA, construyó 768 Km. de caminos vecinales y mejoró 1.200 Km. adicionales.

- Puentes: 87 construidos; 8 reconstruidos;
- Escuelas: 271 construidas; 111 reconstruidas.

Y, además, construyó:

- 134 abastos de agua
- Pozos de agua: 22
- Centros cívicos: 48
- Centros de salud: 16
- Casas comunales: 205
- Letrinas: 900

- Agua entubada: 174 Km.
- Canales de riego: 576 Km.

Sumas sin precedentes en la historia ecuatoriana se destinaron caminos vecinales: hasta junio, el MOP había contratado 2.300 kilómetros de caminos vecinales a un costo de 12 mil millones de sucres y 2.000 metros lineales de puentes a un costo de 1.350 millones.

El Ministerio de Bienestar Social, por otra parte, ejecuta los proyectos DRI, que suman un costo total de 40 mil millones de sucres, para beneficiar a la población indígena.

Los proyectos DRI están localizados en varias áreas de la Costa, y en la Sierra en áreas preferentemente indígenas: Otavalo, Cotacachi, Pedro Moncayo, Saquisilí, Salcedo, Guano, Químitag, Guamote y Cañar.

El FODERUMA ejecuta proyectos por casi 2 mil millones de sucres. Más del 50 % de esos recursos se entregan en donación y el resto crédito a tasas subsidiadas.<sup>1</sup> Una buena parte de los proyectos del FODERUMA se dirigen a la población indígena. Algunos ejemplos: Yuracruz Alto, Yuracrucho Añaspamba, Cotacachi, Peguche, Ucode (Imbabura); La Chimba, Turucucho, Cananvalle, Cajas (Pichincha); Pujilí, Quillotoa (Cotopaxi); Pilahuín (Tungurahua); San Juan, Cocán, Alao (Chimborazo); Ingapirca, Nazón (Cañar); Shiña (Azuay); Chachis (Esmeraldas), Asociación Indígena Evangélica del Napo (Napo) y con la Federación Shuar (Morona).

El Programa de Electrificación Rural, con crédito del BID, se había completado a junio de 1990 en un 75% por ciento, con una inversión total de 17 mil millones de sucres. La mayor parte de esa inversión ha sido hecha en el gobierno del doctor Borja. Antes estuvieron paralizados los desembolsos por más de año y medio. El Plan beneficia a 150.000 habitantes de las zonas rurales más marginadas del país, entre las cuales hay zonas eminentemente indígenas, como Pujilí, Salcedo, Sacha-

---

1. En los siguientes meses inició otros proyectos por 900 millones de sucres adicionales.

Cumbijín, Toacazo, Latacunga, Zumbagua, San Nicolás de Juigua, Guapante, Colta, Columbe, Cajabamba, Cebadas, Achupallas, Pucará, Sigsig, Zhud y Tambo.

Entre agosto de 1988 y abril de 1990, se habían concluido más de 500 proyectos de agua potable, alcantarillado y letrinización para pequeños pueblos y comunidades de la patria,<sup>2</sup> más de 200 de los cuales están situados en zonas eminentemente indígenas. El costo total de estas obras emprendidas por el IEOS es de 5.221 millones de sucres. Hay decenas de comunidades indígenas que han recibido estos proyectos. Algunos ejemplos: Tangari, Ugshaloma, La Bolsa de Guanansi, Peguche, Huaycopungo, El Quinde, Cachicullay, González Suárez, San Rafael, Pijal, Cotama, Selva Alegre... y eso solo en el cantón Otavalo... Y siguen: Chiag, San Fernando, Salache, Regional Oriental, Chambapungo, Verdecocha, Regional Cotaló, Molliquindil, Canchagua Chico, Yacupungo, Matango Pucará del cantón Latacunga. Y también: Guangaje, Tingo Grande y Chico, Angamarca, Machaguanga, Conchacápac, Aguallaca, Pilaló, Tingo-Collas, del cantón Pujilí...

En vivienda rural el gobierno dio un vuelco radical a la situación imperante hasta el 10 de agosto de 1988: en los primeros 21 meses se ejecutaron 1.521 soluciones de vivienda, con una inversión de 617 millones de sucres.

A través de la medicina familiar se atendía, a junio de 1990, a 350.000 indígenas en las zonas rurales del país;<sup>3</sup> 117 boticas populares se habían entregado en comunidades indígenas y campesinas del país; se habían construido centros y subcentros de salud por 2.900 millones de sucres, una buena parte de ellos en zonas rurales e indígenas.

En cuatro provincias de gran concentración indígena (Cañar, Cotopaxi, Chimborazo e Imbabura) estaban en funcionamiento para la población indígena 318 centros

---

2. Para finales del año 1990 son más de 600.

3. Hasta fines de año se incorporaron 77.000 más, es decir un total de 427.000 niños indígenas son atendidos actualmente con el plan de salud familiar integral.

comunitarios que atendían a 12.561 niños campesinos, dentro de la Red Comunitaria de Desarrollo Infantil.<sup>4</sup>

Por su parte, el Ministerio de Bienestar Social reconoció la personería jurídica a la propia Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) y al Movimiento Indígena ECUARUNARI, así como a más de 60 Centros Shuar y a otras 60 otras organizaciones, aparte de cerca de 200 entidades legalizadas por el MAG.

Hasta junio de 1990, cerca de 80 organizaciones se habían incorporado al Seguro Social Campesino y se han inaugurado 23 nuevos dispensarios médicos que atienden a otras 100 organizaciones. Estaban ya en construcción 58 nuevos dispensarios médicos, 32 en las provincias de la Sierra con alta concentración indígena y 7 de ellos en el Oriente, asimismo en zonas indígenas.

El Ministerio de Gobierno había nombrado a indígenas a tenientes políticos y/o secretarios de Tenencias Políticas en 62 parroquias rurales del Ecuador.

Desde el 10 de agosto de 1988, el CREA había invertido 1.550 millones de sucres exclusivamente en obras con comunidades indígenas.

Este es solo un resumen de la obra gubernamental en favor de los indígenas del Ecuador, hasta junio de 1990, y que ha continuado, con gran dinamismo a partir de entonces.

---

4. En los siguientes meses entraron en funcionamiento en Bolívar, Chimborazo y Tungurahua 120 centros comunitarios más, para la atención de 6.205 niños. Hay que tener en cuenta que antes nunca existió atención de cuidado diario por parte del Estado para niños de 0 a 5 años en las zonas rurales. Inclusive en el sistema tradicional de guarderías infantiles, el Estado ecuatoriano jamás atendió a más de 4.000 niños en total. Hoy son 120.000 niños atendidos en la Red Comunitaria de Desarrollo Infantil.

## **ANEXO 2:**

### **Respuestas del gobierno a los planteamientos de la CONAIE (Resumen)**

1.- *Planteamiento: Entrega, solución y legalización en forma gratuita de tierra y territorios a nacionalidades indígenas.*

*Respuesta:* El gobierno aplicará estrictamente la Ley de Reforma Agraria; se procederá con absoluta justicia en los casos de controversia; se aplicará irrestrictamente todas las causales contempladas en la ley, incluida la de presión demográfica; se cumplirán los plazos previstos en la Ley para los trámites; y al mismo tiempo se respetará la propiedad que cumpla su función social, esté eficientemente cultivada y pague legalmente a su fuerza de trabajo.

2.- *Agua para regadíos, consumo humano; políticas de conservación del medio ambiente.*

*Respuesta:* El gobierno ha realizado una obra sin precedentes en este campo y está dispuesto a continuar trabajando con los indígenas.

3.- *Eliminación del pago del impuesto predial rústico.*

*Respuesta:* El gobierno estudiará el proyecto de reformas a la Ley de Régimen Municipal presentado por la CONAIE; sin embargo, es un tema que no corresponde al Ejecutivo, pues la expedición de la Ley reformatoria corresponde al Congreso.

4.- *Cumplimiento del acuerdo de Sarayacu.*

*Respuesta:* El gobierno expresa que dicho acuerdo fue obtenido por la fuerza, y que no todo lo planteado allí es posible de cumplir. Sin embargo, un 70% de los más de 200 puntos que incluye dicho documento ha sido cumplido, porque coincide con la filosofía del gobierno de trabajar en favor de los indígenas.

5.- *Entrega de recursos permanentes del Convenio MEC-CONAIE. Creación de partidas presupuestarias para las Direcciones Provinciales y Nacional de Educación*

*Indígena.*

*Respuesta:* Cumplido. Se han entregado 57 millones de sucres a la CONAIE. Se entregaron 800 millones a la Educación Indígena en el 89, y 2.800 están previstos para el 90.

6.- *Condonación de deudas por parte de FODERUMA, IERAC, FEPP, Banco de Fomento.*

*Respuesta:* No es posible de una manera general, pero el BNF y el FODERUMA están dispuestos a estudiar caso por caso. La condonación general en muchos casos traería mayores problemas a las comunidades, porque dejarían de ser sujetos de crédito e inclusive impediría ampliaciones de los crédito y de las donaciones de FODERUMA. En la mayoría de los casos no se ha caído aún en mora. El BNF solo podría en casos de excepción condonar los intereses de mora y nunca el capital. El gobierno no puede decidir la política crediticia de instituciones privadas como el FEPP.

7.- *Declaración como Estado plurinacional (reforma Art. 1 de la Constitución de la República).*

*Respuesta:* Corresponde al Congreso. Reformas más sencillas no ha sido posible aprobarlas.

8.- *Entrega inmediata de fondos a las nacionalidades indígenas, a través del proyecto de ley presentado por la CONAIE al Congreso Nacional.*

*Respuesta:* La decisión corresponde al Congreso Nacional, pues el proyecto aún no ha sido aprobado.

9.- *Congelamiento de precios de productos industrializados de primera necesidad por dos años. Fijación de precios justos para subsistencia campesinos, a través de autonomía de mercadeo.*

*Respuesta:* A la primera parte no, a la segunda sí. No a la primera parte porque iría contra la realidad económica del país. Sí a la segunda, pues el gobierno ha establecido precios de sustentación y está dispuesto a revisarlos y hacerlos cumplir. Invita el gobierno a la CONAIE a que fomente la organización campesina para que acudan a las ferias libres que el gobierno patrocina, a fin de elimi-

nar a los intermediarios y que logren autonomía en el mercadeo.

10.- *Ejecución de obras prioritarias de infraestructura básica para las comunidades indígenas.*

*Respuesta:* El gobierno ha realizado una obra sin precedentes en este campo, y está dispuesto a continuar trabajando con los indígenas.

11.- *Libre importación y exportación para comerciantes y artesanos miembros de la CONAIE.*

*Respuesta:* La exportación artesanal es totalmente libre de impuestos. El gobierno está dispuesto a estudiar rebajas de impuestos para las materias primas que utilicen todos los artesanos (no solo los miembros de la CONAIE, porque establecería una discriminación injustificada).

12.- *Asignación del control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos a la CONAIE y organizaciones filiales.*

*Respuesta:* No es posible sin un cambio de la Ley de Patrimonio Cultural, acto que corresponde al Congreso. El gobierno no estaría de acuerdo en entregar el control a la CONAIE, porque implicaría una discriminación. En todo caso, el gobierno está de acuerdo en trabajar más estrechamente con las comunidades indígenas para que cooperen en el control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos, así como establecer museos de sitio al cuidado de las comunidades.

13.- *Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano.*

*Respuesta:* El gobierno no ha renovado ni va a renovar el contrato con el ILV.

14.- *Rechazo a la convocatoria de las elecciones de la población infantil.*

*Respuesta:* La convocatoria corresponde a un poder distinto al Ejecutivo: el Tribunal Supremo Electoral, así como a un organismo internacional: UNICEF. Se trata de un sistema de promoción del conocimiento de los derechos del niño y de su situación.

15.- *Legalización y financiamiento de la práctica de la*

*medicina indígena.*

**Respuesta:** No es posible sin un cambio del Código de Salud, acto que corresponde al Congreso. Sin embargo, el ministro de Salud viene trabajando precisamente en una reforma a dicho código, donde se prevé un artículo, que fue leído a los delegados, que permite la incorporación de lo positivo de la medicina tradicional.

16.- *Derogatoria de los decretos que crean instituciones paralelas, como el CORFONOR.*

**Respuesta:** No es posible eliminar instituciones privadas.

28 de junio de 1990

### **ANEXO 3:**

#### **Por qué no se aceptó el documento de la OPIP (Extractos del comunicado oficial)**

"El documento presentado por la CONAIE es inaceptable pues rompe la Constitución de la República del Ecuador, implica la desmembración de su territorio, que es inalienable, la renuncia de su soberanía y el trastorno de su régimen jurídico y administrativo. El documento intenta crear un Estado paralelo donde no rijan las leyes ni las autoridades ecuatorianas".

El documento es anticonstitucional "pues plantea:

- La suscripción de un acuerdo sobre el derecho territorial de tres grupos indígenas con el Estado ecuatoriano, para separar prácticamente la totalidad de la provincia de Pastaza de la República del Ecuador.

- La renuncia del Estado ecuatoriano a explorar y producir petróleo en la Amazonía, y el derecho exclusivo de los indígenas a tomar decisiones sobre la explotación de los recursos del suelo y del subsuelo de sus territorios.

- El retiro de las Fuerzas Armadas ecuatorianas de esos territorios.

- La "autodeterminación", la "autonomía" y el "autogo-

bierno" de esos territorios.

- La supresión del régimen político administrativo ("parroquias, cantones, jurisdicciones provinciales, Registro Civil, etc.") en los territorios indígenas, lo que implicaría el retiro de las respectivas autoridades.

Tales planteamientos contravienen la Constitución de la República del Ecuador, e implicarían la desmembración de más de 90% del territorio de la Provincia de Pastaza. El Estado ecuatoriano no puede permitir la creación de un Estado paralelo dentro de su territorio. El presidente de la República ha dicho un "no" rotundo a este planteamiento y ha expresado su decisión de mantener y defender la unidad del Estado ecuatoriano, la soberanía sobre todo su territorio y el derecho de los 11 millones de ecuatorianos sobre los recursos naturales del país".

23 agosto, 1990

## **EL PAPEL DE LA IGLESIA CATOLICA EN EL MOVIMIENTO INDIGENA**

### **Simón Espinosa**

Arriba en la torre colonial del templo de Santo Domingo de Guzmán, un fraile abría sus brazos en gesto de bienvenida. Abajo en la plaza dominada por el monumento al Libertador Sucre, un millar de manifestantes con bocinas y banderas, carteles y machetes respaldaba a 200 indios que acababan de ocupar la iglesia. Era el lunes 28 de mayo de 1990. Así comenzó el levantamiento indígena.

La toma del templo tenía un sabor sacramental. La teología católica llama sacramento al signo sagrado que, conmemorando la pasión, muerte y resurrección de Jesús, da vida a quien lo recibe bien dispuesto. El templo tomado pertenecía a la Orden de Predicadores. Y fueron los miembros de esta orden quienes por primera vez en América levantaron su voz para defender a los indios. La asociación de estos dos hechos se carga de un

---

**Simón Espinosa** es teólogo y periodista.

sentido de liberación, de un sabor sacramental.

El último domingo de Adviento de 1511, fray Antonio de Montesinos pronunció su famoso sermón "soy la voz del que clama en el desierto":

Diecinueve años hacía que los habitantes de las llamadas Indias occidentales padecían la ocupación, el maltrato, la explotación y la muerte en manos de los que, desde su punto de vista, el europeo, se consideraban los descubridores de estas tierras. (...)

Conscientes los dominicos de la gravedad del asunto elaboran y firman todos el sermón que habría de pronunciar fray Antón de Montesinos, gran predicador y "aspérrimo en reprender vicios". Escogieron el cuarto domingo de Adviento y tomaron como punto de partida la frase de Juan Bautista "soy la voz del que clama en el desierto", e invitaron a todos los notables de la isla ( Española, hoy Santo Domingo y Haití ), entre los cuales estaba el almirante Diego Colón...

Reproduzcamos lo que fray Bartolomé (de Las Casas) menciona a modo de citas literales: "todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (Gutiérrez, 27-30)

Cuatrocientos setenta y nueve años después, la noche del miércoles 6 de junio, concluido el levantamiento y aceptado un diálogo por el gobierno, Víctor Corral, obis-

po de Riobamba, predicaba un sermón muy breve en el templo tomado por los 200 indios. Artistas, médicos, mujeres, profesionales, trabajadores de salud rural, organizaciones barriales acompañaban a los indios en esa misa del triunfo. El obispo Corral recordó en su sermón "que por primera vez en la historia de la dominación occidental el indio está tomando el sitio que le corresponde como persona y como sujeto que piensa y que sabe organizarse."

Entre el sermón del dominico Montesinos y el sermón de Corral en una iglesia de dominicos, entre la misa de adviento celebrada en latín y la misa del triunfo celebrada en quichua, entre la comunidad de españoles presidida por Diego Colón y la comunidad popular presidida por un dirigente indígena que dio comienzo al culto anunciando que: "hemos venido a pedir a Dios y a las autoridades que se respeten nuestros derechos, los derechos de los indígenas, que a lo largo de 500 años hemos sido marginados", entre diciembre de 1511 y junio de 1990, entre estas márgenes, corre por los cauces de la historia colonial y republicana, un río de sudor y sangre, de opresión y muerte.

Con los opresores está la Iglesia Católica Romana y, en el último siglo, las Iglesias Evangélicas. En ambas iglesias, como trigo entre la cizaña, crecen los de Las Casas, los Montesinos, los Proaño, los Corral, los Labaca, las marianas e ineses y manuelas que quisieron anunciar a los indios la buena nueva de la liberación y de la plenitud de vida creada por Jesús.

Estas líneas no recordarán ese medio milenio ni pintarán tampoco la nube negra con su nimbo que fue la presencia de la Iglesia Católica Romana en los maravillados cielos de la América virgen. Deberían exponer la relación de la Iglesia Católica, y tangencialmente la de las Iglesias Evangélicas, con el levantamiento indígena.

Para ello, precisados los distintos sentidos de Iglesia que serán empleados para describir esta relación, se expondrá el trabajo de la Iglesia de Riobamba con

Proaño, Corral, los equipos de curas, los párrocos, los catequistas indígenas y la Fundación Pueblo Indio. Se ascenderá, luego, desde estos valles a las colinas de las congregaciones religiosas encargadas de 'misionar' a los indios y, desde ellas, a la cordillera de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, a los nevados obispos, al volcánico nuncio apostólico de su Santidad Juan Pablo II y a su propia Beatitud para recordar su discurso a los indios congregados en la desolada planicie laticungeña. De esta altísima cumbre, se debería haber bajado, despenadamente, a las quebradas de la CONAIE y de los mismos indios con el fin de escuchar sus pareceres sobre la Santa Madre. Sin embargo, por razones prácticas y también teológicas, este informe sobre la Iglesia Católica y el movimiento indígena se detendrá en el discurso y en la praxis de la Iglesia de Riobamba y, en particular, en los obispos Proaño y Corral, puesto que ellos, a modo de poderosos imanes, atraen las fuerzas progresistas de la llamada Iglesia de los Pobres e influyen, por contraposición y *exemplum e contrario* en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Las referencias al equipo pastoral de Riobamba, a la Iglesia de los Pobres en el Ecuador, a las congregaciones misioneras y a la propia Conferencia Episcopal serán breves y no entrarán en detalles. Prescindiremos de referencias a la Iglesia Protestante pese al importante papel que ha tenido bien en frenar el movimiento indígena en el caso de los fundamentalistas, bien en darlo a conocer internacionalmente en el caso del protestantismo histórico. Una vez más, la limitación de espacio ha sido la razón mayor para justificar estas omisiones.

## **IGLESIA, IGLESIAS**

En griego *ekklesia* significa el pueblo santo y, sobre todo, su reunión festiva. Jesús predicó al pueblo de Israel y lo llamó a la *basileia* de Dios, esto es, a su reino y a su dominio. La palabra hebrea *qahal* y la griega

*ekklesia* designan la reunión festiva de este pueblo de Dios.

La Iglesia, en la teología católica, es la comunidad legítimamente constituida a manera de sociedad, en la que, por medio de la fe, permanece presente la revelación salvadora de Cristo. (Rahner 317).

Cabe, pues, distinguir la concepción de Iglesia como pueblo de Dios, pueblo mesiánico, cuya cabeza es Cristo, cuya ley es el mandato del amor, cuyo fin es la dilatación del Reino de Dios hasta que sea consumado por el mismo Cristo al fin de los tiempos, y cuyo sentido es ser germen de unidad, esperanza y salvación para el género humano, y la concepción de Iglesia como jerarquía y episcopado instituido por Cristo en orden a apacentar a su pueblo y a acrecentarlo siempre, y a cuyo frente como principio visible y perpetuo fundamento de fe y de unidad puso al bienaventurado Pedro a fin de que el episcopado mismo fuese uno solo e indiviso. (Constitución Dogmática sobre la Iglesia Vaticano II, 18-19-33).

La Iglesia de Dios es ambas realidades, pueblo, jerarquía y pontificado romano. Con frecuencia estos constitutivos de la Iglesia entran en tensión. De ordinario, la tensión no es vertical sino horizontal, es decir, no es Papa y obispos versus pueblo de Dios, sino más bien pueblo de Dios versus pueblo de Dios, obispos versus obispos, grupos de obispos versus Papa. Estas tensiones se dan en contextos históricos muy precisos. Por ejemplo, en América Latina anegada por las aguas de gravísimos problemas sociales y económicos, la intelección del compromiso por los pobres es diferente y muy diferente según se parta de una interpretación del evangelio a la luz del Sur o de una intelección del evangelio a la luz del Norte.

El 2 de noviembre de 1971, el obispo Leonidas Proaño en un alocución a los participantes de la "III Semana Nacional de Evangelización, Catequesis y Liturgia", habló de tres imágenes de Iglesia:

Es indudable que en los últimos años se ha avivado en muchísimos cristianos el sentido de iglesia. Poco a poco, se va perdiendo el criterio de que la iglesia estaba compuesta principalmente, si no exclusivamente, por el Papa, los obispos, los sacerdotes, los religiosos y religiosas. Hay más y más cristianos seculares que se sienten iglesia.

Con mayor razón, obispos, sacerdotes y religiosos, vamos viviendo con mayor viveza el sentido de iglesia. Y vamos comprendiendo que la iglesia no puede permanecer mutilada, que tiene que estar integrada por los seculares y que obispos y sacerdotes somos los servidores del pueblo de Dios *reunido alrededor de Cristo*.

El obispo Proaño describe a continuación tres imágenes de iglesia: la que busca conservar la fe, la que busca modernizarse, y la que busca la conversión como comunidad alrededor de Cristo. Concluye sus consideraciones diciendo:

Que en cada una de las visiones de iglesia descritas hay objetivos diversos: la conservación, la modernización, la conversión. Por esto se producen serias divergencias.

Las motivaciones son también diversas: la seguridad, la apariencia, la fidelidad. Esto es causa de división, porque hay...criterios que podríamos llamar del mundo, y...criterios del Evangelio. Y Cristo ha venido a sembrar la división en este sentido. (Mimeo. Archivo privado de Nidia Arrobo).

A causa de tales divergencias, no cabe exponer el pensamiento de la Iglesia Católica sobre el levantamiento indígena, como si ésta fuera una institución con una única voz oficial y un único modo de proceder. Y no hay que olvidar que cada obispo en su diócesis es el pastor del pueblo de Dios que vive en ella, no sujeto a ningún otro obispo, y, en última instancia, responsable solamente ante el Papa.

## **LA IGLESIA DE LOS POBRES**

### **La Iglesia de Riobamba**

La diócesis de Riobamba corresponde a la provincia de Chimborazo, la de mayor concentración indígena qui-

chua de todo el país y, probablemente, la de comunidades indias más marginadas. Todavía en junio de 1990 había 197 conflictos de tierra y 33 comunas y 10 asociaciones demandaban solución a sus problemas. Asimismo, esta provincia alberga el mayor número de protestantes evangelistas, agrupados en la "Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH)", el 80% de los cuales -como el nombre de la asociación lo indican- son indios. Es, por tanto, comprensible que los dos obispos más comprometidos con los indios en la segunda mitad del siglo XX hubieran sido pastores de esta diócesis.

### **El obispo Proaño**

El 18 de marzo de 1954, Leonidas Proaño fue nombrado obispo de Riobamba y consagrado obispo en la catedral de Ibarra el 26 de mayo. El 29 ya estuvo en Riobamba.

Durante los primeros años, me dediqué a conocer la Diócesis un poco a fondo, realizando para ello visitas pastorales largas...

Siempre inquieto y descontento de las realidades que iba descubriendo, empecé a buscar caminos de respuesta a los grandes problemas de la gente, particularmente de los campesinos. Cuando estudiante en el Seminario Mayor de Quito, mi sueño era llegar a ser párroco rural y dedicarme especialmente a los indígenas. No lo logré durante mis 18 años de ministerio sacerdotal en Ibarra. Vi que ahora se me presentaba la oportunidad, no precisamente de ser párroco rural, pero sí de dedicar mis afanes pastorales a los indígenas. (Proaño, *Creo en el hombre...* 69-70)

Este propósito fue paulatina pero plenamente cumplido durante los 31 años de obispado en Riobamba y en los tres como presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, función que desempeñó hasta su muerte ocurrida el 31 de agosto de 1988.

Fueron hitos en su trabajo con los indios la entrega de las tierras de la Iglesia hasta 1960, la creación del Grupo

de Reflexión Eclesial "Juan XXIII" y la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE) en 1960, la constitución en 1962 del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) para prestar apoyo técnico a los indios; la formación, a lo largo del decenio de 1970, de comunidades eclesiales de base formadas por indígenas, el lanzamiento del Movimiento Indio en 1982, la asesoría honoraria a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional y a la formulación del Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas en 1987, la promoción en 1988 de la Campaña "Quinientos Años de Resistencia India" junto con la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y la creación en 1988 de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador para la formación de clero, religiosas y catequistas indígenas.

Esta actividad se inscribe en un contexto ideológico, cuya armazón la describe bien Luis María Gavilanes del Castillo en su tesis inédita *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina* (1989).

Proaño concibe la persona humana como un ser social capaz de crecer en humanidad para asumir las riendas de su propio destino histórico. Puede, en consecuencia, plantearse un proyecto liberador para romper las cadenas que lo esclavizan e integrarse al plan de Dios.

La persona está aprisionada con dos cadenas: la del pecado individual y la del pecado social. Debe romper las dos para liberarse. La lucha contra el pecado individual es clásica en el cristianismo. La lucha contra el pecado social ha sido emprendida por los profetas. La retomó la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín (1968), que identificó el pecado social con "la violencia institucionalizada". La Tercera Conferencia, la de Puebla en 1979, identificó el pecado social con la "injusticia institucionalizada".

La fuente de esta violencia e injusticia es el sistema capitalista que gracias al consumo ha logrado que los pueblos adoren el capital, el dinero y las mercancías. El

capitalismo se vale de ayudas para el desarrollo, de asistencialismos técnicos, intervencionismos económicos, políticos, militares, comunicacionales y religiosos para neutralizar los ideales de cambio y transformación.

Es necesario, en consecuencia, preparar el cambio estructural desde una perspectiva cristiana que evite tanto el engaño de un discurso puramente religioso como la violencia de las reivindicaciones sociales.

Esta perspectiva cristiana fomenta el cambio estructural de la sociedad mediante la práctica de la no violencia activa. Excepcionalmente, mediante la violencia, buscada no por una decisión de buena voluntad sino porque lo exigiría una situación histórica concreta en un momento de la revolución social. La clase creyente y oprimida y la clase dominante tendrán el protagonismo en esta lucha. Incluso en etapas de violencia dada, el creyente deberá vigilar el proceso y llevar hasta las últimas consecuencias su mensaje evangélico de no violencia.

El cristianismo no es una ciencia. No dispone de un método eficaz para interpretar los fenómenos sociales. Acudirá, entonces, al marxismo del cual aceptará el marco científico y su metodología del saber. De ningún modo admitirá su filosofía que explica la totalidad a través de la materia y que así excluye la trascendencia. Los resultados del análisis serán juzgados bajo la luz del 'kerygma evangélico' o anuncio cristiano. La encargada de este juicio es la Teología de la Liberación desde el aporte de la comunidad de fe, esto es, de las comunidades eclesiales de base.

El cambio social acabará con la esclavitud económica y política, pero nunca será suficiente. Deberá ser anticipado, acompañado y juzgado por el cambio individual, por la conversión personal. La vida del verdadero cristiano, del convertido, simboliza la realidad de los últimos tiempos en los cuales habrá triunfado radicalmente el bien.

En el pensamiento de Proaño se puede distinguir una evolución conceptual. Avanzó de los esquemas tradicio-

nales de la nueva cristiandad al desarrollismo y la promoción humana y desde allí al descubrimiento de América Latina como realidad dependiente y al del capitalismo como sistema opresor. Y todavía avanzó hasta la toma de posición por el cambio social y los métodos de la organización popular como camino para la liberación integral. En otras palabras, de la Acción Católica y la Juventud Obrera Católica a la Teología Política y de allí a la Teología de la Liberación y a la Teología de la Solidaridad.

En cambio, en el plano de la práctica profético-pastoral hay una gran ruptura. Desde un primer momento de "praxis de la dominación" camuflada, a un segundo momento de "praxis de la liberación". Esto es, desde acciones que pese a la "buena voluntad" justifican el mantenimiento del *statu quo* a un estado de conciencia, denuncia e impugnación de una realidad que oprime y explota; y de allí a profetizar un cambio social. De una iglesia vertical a una iglesia popular que a más de sacramento es comunidad, compromiso, fidelidad a Cristo Liberador y servicio a los más pobres.

Lo que distinguió a Proaño de los otros obispos fue la praxis. El discurso episcopal pudo sonar más avanzado, pero no fue seguido por el compromiso con los más débiles. Con su práctica coherente puso en crisis el sistema imperante. Su predicación evangélica acompañada por la opción efectiva por los pobres resquebrajó el disfrute explotador gozado tradicionalmente por los terratenientes de la provincia, socapados por las fuerzas del poder, entre las cuales se contaba la Iglesia oficial.

En suma, como anota Gavilanes:

...no hay posibilidades de 'lenguaje neutral' frente a 'toda noticia que nos venga de Dios'...

Tampoco frente a la 'pobreza' que es lo que está en juego en América Latina. (...)

De ahí su gran angustia, que después se trastocaría en obsesión: el de ser (sic) siempre "coherente" en el hacer y en el obrar "con el kerygma del Evangelio", a través de la renuncia a los "privilegios" que otorga la defensa del orden estable-

cido, y de la "opción preferencial y no exclusiva por los pobres".

De ahí su fidelidad máxima y su terquedad al convertir en verdadero monolito su acción y su pensamiento. (Gavilanes, 555-559).

Cuenta monseñor Proaño que:

Un día del año 1982, recibí la visita de un pequeño número de indígenas. Venían a comunicarme su inquietud en el sentido de que encontraban mucho divisionismo en las comunidades y, por consiguiente, veían la necesidad de promover un movimiento unificador de las comunidades indígenas. (*Creo en el hombre...*, 215).

Organizó con ellos un encuentro provincial de dirigentes indígenas. Se reunieron unos 70 entre hombres y mujeres y todos ellos participaron activamente. El encuentro fue en quichua.

Analizaron primero la realidad del divisionismo entre dirigentes y comunidades, entre las propias familias, entre las comunidades. Quien los dividía era el dinero ofrecido por instituciones nacionales y extranjeras. Los dividían los comerciantes, los terratenientes y los partidos políticos. Los divide la propia religión, el evangelismo y el catolicismo.

A continuación se preguntaban por qué ese empeño de todos en dividirlos. La respuesta fue clara:

Los gringos y la gente rica de nuestro país quieren hacernos callar la boca dándonos un regalito, haciendo lo mismo que el papá o la mamá cuando quieren hacer callar a su hijito que llora de hambre: ponen en la mano cualquier disparate para que se entretenga y deje de molestar con su lloro. A nosotros también quieren dejarnos tranquilos para poder seguir explotándonos. (*Creo en el hombre...*, 217-).

En sus reflexiones analíticas pasaron de lo económico a lo cultural. No sólo se les robaba su trabajo sino también sus costumbres. Y querían imponerles otras costumbres, otros pensamientos, una cultura ajena.

Afirmé al principio, -dice Proaño- que fueron ellos mismos, los dirigentes, quienes condujeron todo el Encuentro. Quiero contar aquí algo anecdótico pero muy significativo. Me habían pedido que me encargara de coordinar la reflexión a la luz de la Palabra de Dios, para un segundo momento de

su Encuentro.

Contra mi costumbre, llegué atrasado a la reunión quince minutos, porque tuve que despedir a un grupo de amigos que estaba alojado en la Casa de Santa Cruz. Cuando llegué a la reunión, ya los indígenas habían escogido una lectura del Nuevo Testamento y estaban reflexionando. Comprobé entonces que mi participación era innecesaria y me contenté con seguir sus reflexiones en silencio. (*Creo en el hombre...*, 217- 218)

El texto que habían elegido era el de San Pablo a los cristianos de Corinto (12, 12-31) sobre la unidad del Cuerpo de Cristo. Si el cuerpo de Cristo es uno solo pese a estar formado de muchos miembros, también lo es la Iglesia y también la Iglesia indígena:

El cuerpo desbaratado queda como enfermo, muy débil. Estando desbaratado el cuerpo, llega la muerte. La comunidad no puede trabajar, no puede caminar, no puede vivir. El cuerpo desbaratado no tiene alegría. (*Creo en el hombre...*, 219).

La conclusión fue obvia:

Por todo esto, los campesinos debemos reunirnos, debemos organizarnos. Los dirigentes son los que debemos ver, oír y hablar. Todos los campesinos debemos trabajar, debemos colaborar, debemos caminar unidos para avanzar a la liberación. La Iglesia de Riobamba está trabajando para hacer un camino. ¿De dónde a dónde está haciendo camino la Iglesia de Riobamba?

Está empezando a hacer ese camino desde la gente pobre.

Los campesinos somos pobres y somos harta gente. En las ciudades y en los pueblos también hay mucha gente pobre.

La Iglesia de Riobamba ha empezado desde aquí a abrir un camino. ¿Para dónde está abriendo camino desde nosotros los pobres? Está yendo para la liberación, para que haya justicia, para que haya unión, para que haya amor, para que haya respeto. (Id., 219).

Planteado el Reino de Dios como liberación, los dirigentes campesinos concluyeron que primero debían ellos mismos dar ejemplo como Iglesia para que los cabildos, las asociaciones, las cooperativas, todas las organizaciones campesinas mostraran también el Reino de Dios. En segundo lugar, pensaron en una organización más gran-

de y propia de modo que ellos mismos viesen cómo librarse de la pobreza, cómo defender las propias costumbres, el propio pensamiento, la propia organización, la propia cultura y pensar cómo iban a hacer política propia. Proaño comenta sobre esta reunión:

Aunque ellos no lo expresaron, nosotros podemos decir en nuestro lenguaje que en ese Encuentro determinaron con claridad la finalidad que es el Reino de Dios y tres objetivos generales que son: la liberación económica, el rescate de la cultura indígena y la búsqueda de una política propia...

Hay el peligro de que el pensamiento y las acciones sean el resultado del esfuerzo de pocos y de que no consigan una fundamentación en el pensamiento y en las acciones de las bases. Para evitar este peligro, hemos tomado la resolución de organizar reuniones en las mismas comunidades buscando la participación de todos. Cada mes y en ocasiones en menor plazo, hemos tenido ya numerosas reuniones en diversas comunidades. (...)

Desde algunos sectores ha surgido el temor de que este movimiento indígena se reduzca a un movimiento puramente racista. Antes aún de que surjan estas observaciones, los indígenas dirigentes manifestaron que no querían caminar solos. Afirmaron, eso sí, que necesitaban ser ellos mismos, ante todo, para luego poder hablar a otras organizaciones populares de igual a igual.

Estoy convencido de que los indígenas conservan valores extraordinarios. Si se logra tomar conciencia de ellos, expresarlos en la vida práctica y organizada, esos valores están llamados a redimir a una sociedad que se vuelve cada día más individualista y más conflictiva.

Pienso que, inclusive, un esfuerzo de este tipo puede contribuir a la redención del mundo occidentalizado y capitalista.

Por eso, sueño en la posibilidad de una sociedad nueva. (Ibid., 223-224).

Esta experiencia iluminó el Plan Nacional de Pastoral Indígena presentado en Riobamba el 22 de febrero de 1986 por el Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, cuyo presidente era monseñor Proaño, "antiguo obispo de Riobamba".

El plan fue elaborado con miras a responder al desafío

que supone la conmemoración del medio milenio del descubrimiento de América.

En este contexto histórico..., tomando en cuenta, además, el pensamiento, las aspiraciones, las sugerencias, las críticas, recogidos en los encuentros con indígenas, con sacerdotes, religiosos y obispos, el Departamento de Pastoral Indígena presenta este plan a consideración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana (*Plan Nacional... 1*).

Luego de describir la situación actual de los indígenas en el Ecuador y sus relaciones con *el mundo* (la tierra, el trabajo, el dinero, el tiempo), *los hombres* (la familia, la comunidad, la educación, la organización), y *Dios* (religiosidad profunda, la Iglesia Católica, las sectas), propone la utopía cristiana del Reino de Dios como reino de gracia, de vida, de verdad, de justicia, de libertad, de paz y alegría:

Los indígenas, como todos los hombres creados a imagen y semejanza de Dios, están llamados a realizar este proceso, a iniciarlo en la tierra, en medio de múltiples dificultades y contradicciones, originadas por el pecado, y a lograr su cabal cumplimiento en el Cielo" (*Plan... 13*).

Propone el Plan dos objetivos: la transformación de la sociedad mediante la asunción de los valores del Reino, y la construcción de la Iglesia para que sea signo del Reino. Estos objetivos aplicados a los indios exigen la transformación de los indígenas en Pueblo de modo que ese pueblo contribuya a la transformación de la sociedad ecuatoriana, y la construcción de la Iglesia indígena a fin de que aportando sus propios valores enriquezca a las Iglesias locales y a la Iglesia universal:

Todo lo dicho explica y justifica ampliamente que, en el Plan de Pastoral Indígena, el Departamento correspondiente, en nombre de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, consigne como objetivo general la aspiración de que los indígenas se orienten hacia la conformación de un Pueblo Indígena, con identidad propia, manteniendo la apertura necesaria para lograr una auténtica y justa integración con el pueblo ecuatoriano. (*Plan... 17*).

No se trata de contar con uno que otro sacerdote indígena al servicio global de cristianos de diversas culturas. Se trata

de procurar el nacimiento de una auténtica Iglesia indígena, al servicio del pueblo indígena, mediante el ministerio de sacerdotes y obispos indígenas, de religiosas indígenas, formados de acuerdo a su cultura, fuera de todo peligro de pérdida de la identidad propia. Se trata de promover una auténtica Iglesia indígena, con organización propia, con Filosofía y Teología indígenas, con Simbología y Liturgia indígenas. Sin embargo, se trata de que esta Iglesia con nítida identidad indígena se desarrolle en comunión de Fe y de Amor con todas demás Iglesias particulares y con la Iglesia presidida por Pedro. (Id., 18).

El Plan concluye señalando los *critterios, objetivos específicos y acciones* para ejecutar esos dos grandes objetivos generales.

Son 20 los criterios propuestos. Por su incidencia o, al menos, por su coincidencia con la actitud del episcopado ecuatoriano frente al levantamiento indígena, conviene recordar algunos de estos criterios. Por ejemplo, el octavo: "Superar el miedo de que el indígena se organice y tome funciones de responsabilidad"; o el undécimo: "Acompañar a las organizaciones indígenas y buscar la unidad del Movimiento Indígena", o el duodécimo: "Respaldar y no obstaculizar el hecho de que los indígenas se responsabilicen de su propio pueblo indígena. Respaldar las luchas del pueblo indígena y de sus organizaciones hasta las últimas consecuencias".

Este punto de la lucha se determina mejor en el primer objetivo específico: "Apoyar la lucha, por medios justos y métodos pacíficos, en unos casos, por la recuperación de la tierra; en otros, por la defensa de sus territorios, a los indígenas de la Sierra, de la Costa y del Oriente, tomando en cuenta que la tierra, considerada como madre, forma parte principal y vital de la cultura indígena".

Las *acciones* de este Plan tienen que ver con la recuperación de la tierra, la defensa de los territorios, la organización comunitaria, la formación de dirigentes, la formación para el sacerdocio y la vida consagrada, los estímulos a la investigación sobre la historia, la filosofía,

los mitos, los símbolos y los cuentos indígenas así como con el ocuparse de la teología y liturgia indígenas, la teología de la tierra, de la comunidad, del dinero, de la misión y de la eclesiología indígenas, y en fin acciones pertinentes a la formación de ministerios laicales, estos, de comunidades cristianas de base indígenas, catequistas y misioneros.

Como se ve, el obispo Proaño es quien llevó a la Iglesia Católica Ecuatoriana a tomar una posición clara y distinta frente al problema indígena. Su trabajo, cuestionado, criticado, mal interpretado y hasta obstaculizado por ciertos elementos de la diplomacia vaticana y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), a los que hicieron eco algunos obispos ecuatorianos, terminó por imponerse ciertamente en el plano del discurso eclesial y en algunos casos también en la praxis, como lo puso de manifiesto el levantamiento indígena.

### **El obispo Corral**

Monseñor Víctor Corral es discípulo del obispo Proaño, con quien trabajó y a quien sucedió, primero en el servicio de la diócesis riobambeña, y luego también en la Presidencia del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Crucificado al principio entre el poderoso influjo del obispo Proaño y su radicalismo práctico, y los cantos de sirena del desarrollismo eclesiástico bien abastecido con el dinero de los católicos alemanes, Corral se mostró en un principio vacilante y, dada su extracción de clase, fue más sensible a mantener relaciones corteses con el "señorío" de la provincia, blanco, retrógrado e inflexible.

Sin embargo, ya desde antes del levantamiento de mayo-junio de 1990, Corral había respaldado sin duda alguna a los sacerdotes y catequistas de su diócesis que eran sistemáticamente desprestigiados como agitadores sociales ante las autoridades y los medios de comunicación, por los hacendados de la provincia y las

Cámaras de Agricultura de la Sierra, especialmente.

En el levantamiento, ofició la llamada "misa del triunfo" en el templo de Santo Domingo la noche del miércoles 6 de junio de 1990, poco antes de que los indígenas abandonaran la iglesia. La misa fue celebrada en quichua. Corral integró la comisión para el diálogo entre los dirigentes indígenas y el gobierno ecuatoriano sobre los 16 puntos del reclamo de los indios.

El resto del año 1990, Corral se convirtió, de hecho, en el defensor de los indios frente al ataque abierto de los hacendados, a la curiosidad de los medios de comunicación, al patriotismo de las Fuerzas Armadas, a la ambigüedad de la Policía, y a la dubitación y doble juego del gobierno nacional. Asimismo saltó en defensa de la Iglesia ecuatoriana violentamente atacada por los representantes del sistema. Y desde que, entre agosto y septiembre de 1990, comenzó la contraofensiva de la derecha, Corral y la CONAIE se convirtieron en su blanco preferido.

Corral no dejó pasar entrevistas, mesas redondas, fiestas y declaraciones para poner en claro el papel de la Iglesia frente al levantamiento. Resumimos una entrevista concedida al semanario *Punto de Vista*, (no. 432, 27 de agosto de 1990, pp.8-9), luego de la Fiesta de la Cosecha en Tixán, donde en la misa propuso una reflexión sobre el significado de la cosecha, el trabajo, la tierra y la recuperación de la dignidad indígena a la luz del Evangelio. Resumimos también un diálogo mantenido en un Taller de "Evangelización y Radio", organizado por la Coordinadora de Radio Popular del Ecuador (CORAPE), en septiembre de 1990.

En la entrevista de Tixán, Corral informó que la Iglesia de Riobamba había evaluado el levantamiento indígena, y lo había hallado pacífico, masivo y bien organizado. La Iglesia de Riobamba veía como causas del levantamiento la pobreza de los indígenas (bajo precio de la producción campesina, alto precio de los insumos agrícolas importados, sistema defectuoso de comercialización,

prácticas injustas como las del 'arranche' por parte del mestizo comprador), la coyuntura de la proximidad de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América por los españoles, y la toma de conciencia de los indígenas sobre sus valores, capacidades y derechos.

Para Corral, el pueblo y la opinión pública miraron con simpatía el levantamiento. Sin embargo, esta reacción espontánea empezó a cambiar por el uso de la mentira y el engaño con el propósito de crear corrientes de opinión en contra de los indios: "Sigo creyendo en la sinceridad y en la pureza del levantamiento indígena, al menos por lo que conozco de la provincia del Chimborazo".

Refutó las acusaciones contra la Iglesia:

Como obispo de Riobamba quiero dejar sentada mi denuncia de las infamias con las que están calificando a la Iglesia. Hace unos días se decía en una radio que el obispo de Riobamba había ido a Francia en el mes de julio para conseguir dinero a fin de organizar un segundo levantamiento, y que había pasado por Cuba para pedir instrucciones a Fidel Castro. Es ridículo. Antes se nos había acusado de estar en contacto con Sendero Luminoso y que a los páramos de Tixán venían aviones con armas que eran recogidas por nosotros para repartirlas entre los indígenas. Decir que la Iglesia manipula el movimiento indígena, que organiza al pueblo indígena para armarlo y que predica el odio de clases es absurdo.

Manifestó su preocupación por la militarización del campo:

Me preocupa grandemente que se hagan movilizaciones militares en vehículos blindados, con tropas a pie, con disparos en las comunidades campesinas... como, por ejemplo, en las parroquias de San Juan, Columbe y Chambo.

Deshizo el argumento de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y del Oriente, para quienes el desabastecimiento de la ciudad obedece a la indolencia de los indios, las técnicas arcaicas y la parcelación de la tierra.

La acusación que hacen, viene, sin duda, de una mentalidad de patrono que nunca conoció al hombre indígena. El retaceo de la tierra es ajeno a la tradición indígena que busca la propiedad y el trabajo comunitario. El retaceo es

una imposición de leyes no hechas por los indígenas. Los indígenas saben cómo trabajar la tierra. No están contra los adelantos técnicos que puedan mejorar su tierra. Lo que necesitan es el apoyo del capital.

Indicó que la violencia no viene de los indígenas sino de otros sectores:

Recapacitemos en lo que se está haciendo. Volvamos a la normalidad, a la confianza, al respeto mutuo que se debe a todos, también a los pobres, pues la seguridad de los ecuatorianos no puede ser fruto del temor a pequeños grupos, sino que debe nacer de la justicia, el respeto mutuo, el esfuerzo de servicio, la construcción de la paz y la prosperidad para todos.

En el diálogo con los participantes del mencionado taller, Corral veía el momento histórico del país como difícil, peligroso y prometedor. No encontraba sino una alternativa: o el levantamiento es camuflado y reprimido o es aceptado como un camino liberador. Si camuflado por las artimañas de sembrar división, habrá una falsa paz por uno, dos o cinco años, pero terminará por estallar un nuevo conflicto. Esta es la alternativa escogida por el gobierno. Dividir, escamotear el problema, no mirar más allá del corto plazo.

Si triunfan las amenazas de los terratenientes y de los sectores de poder apoyados por las Fuerzas Armadas, habrá represión para atemorizar y evitar el cambio.

Queda el camino liberador. Tener esperanza en esta nueva fuerza. A través de ella pueden venir los cambios. Hay que evitar los análisis y las expresiones marxistas como decir que el indio es el nuevo proletario; hay que dejar que los indios sigan con su movimiento de cambio que influirá en la conciencia nacional:

Ustedes ven que las fuerzas sociales que antes había en el Ecuador y a las que el Gobierno temía, eran las centrales sindicales, los estudiantes, las cámaras de la producción. Estas fuerzas lograron cambios en las leyes. Ahora, de pronto, tenemos la fuerza más organizada de todo el Ecuador. No hay partido político ni central obrera que tengan la fuerza organizativa que tienen los indígenas: desde el cabildo a la federación y de la federación a las organizaciones regionales

y nacionales fuertemente estructuradas. Si no se la toma en cuenta, sería peligroso. Y luego, en las reivindicaciones indígenas hay valores muy altos que, tomados en serio, pueden cambiar la estructura del país y contribuir a una sociedad nueva. Me refiero a sus valores comunitarios, de organización... que pueden ayudar al resto de pobres.

Corral ve como reivindicaciones fundamentales de los indígenas la tierra y la identidad cultural. La tierra porque es la Pacha Mama, la vida, la fuente de seguridad. El indígena no es persona si no tiene tierra. Por eso el insulto más grande en quichua es *huatrapamushca*, el sin tierra, volandero como hoja seca al viento. Con la reforma agraria impuesta por más de dos generaciones, hecha sin consulta ni participación de los indios, las tierras están retaceadas, no es prácticamente posible dividir las más, no es posible vivir dignamente en ellas.

Hay que buscar solución al problema de la tierra. Los indios pueden y quieren vender lo que tienen pero no lograrían con ello cubrir sino un 5% del valor total. Por eso piden que el gobierno cree un fondo para comprar tierra. Se trata de un préstamo, no de un regalo.

El problema es diferente en la Sierra y en el Oriente. En la Amazonía los indígenas reclaman territorios. El proyecto presentado por la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) nace de ciertas ideas que andan por Latinoamérica y, especialmente, por la región del Amazonas, y que no vienen de América sino de fuera, de grupos ecologistas. Al rechazarlo, el presidente de la República no estuvo del todo equivocado, pues trata de crear estados diferentes en toda la Amazonía. De ahí la reacción de las Fuerzas Armadas y lo delicado de la situación.

Pero este planteamiento es de pocas personas. La propia CONAIE no se dio cuenta de su alcance y se retractó. Y con razón. Porque las bases indígenas de la Sierra y del Oriente no piensan dejar de ser ecuatorianos ni quieren dividir el Estado ecuatoriano. Quieren vivir dignamente en el Oriente y hay que ayudarles a ello.

. En cuanto a la identidad cultural, lo que piden los indios es ser reconocidos como indios. No hay que desfigurar este punto. Al redactar la primera Constitución en 1830, la Constituyente de Riobamba igualó de un plumazo el Estado con la Nación y decretó que todos éramos iguales. Pero no se puede borrar de un plumazo a una gran cantidad de aborígenes que vivieron aquí desde tiempos inmemoriales. Ahora los indios reclaman que se los reconozca como indios, con su identidad de pueblos indios. Esta conciencia plantea un problema a los mestizos. En el Ecuador nadie habla de los mestizos. Se habla de los blancos y cuando se habla de ellos se piensa en Europa y Norteamérica. ¿Donde queda, entonces, el latinoamericano, el ecuatoriano? El proyecto indio es liberador para la historia ecuatoriana y latinoamericana, porque cuando el indio se levanta y afirma con orgullo que quiere ser indio y que la Constitución del Ecuador debe reconocer la identidad de los pueblos indios y lo que ello conlleva administrativa y políticamente, ¿qué pasa con nosotros los mestizos?

A propósito del levantamiento, los medios han contribuido a crear el fantasma del indio, esto es, el temor del mestizo a la violencia indígena. Hay que luchar contra este temor y contra este prejuicio. Sería más aconsejable ayudar a los ecuatorianos a que descubran el ser valioso de los indios, mediante debates sobre lo indio, lo mestizo, los modelos culturales, la nacionalidad. Es importante que la gente reflexione, discuta y piense en estos asuntos, porque dentro de nosotros había sólo un mundo y ahora emerge otro, y no podemos entendernos. Ni siquiera podemos dialogar. En los diálogos entre los indígenas y el gobierno no hay comunicación: el uno habla desde su visión; los otros, desde la suya.

Otro punto de reflexión, dice Corral,

tiene que ver con el compromiso de apoyar la vía del diálogo y la negociación. Es mi punto de vista, y el de la Iglesia también, evitar la confrontación querida por grupos a cuya cabeza está la extrema derecha. Estos grupos empiezan a armar-se.

Tiene que darse el diálogo, un diálogo no político sino objetivo, concreto, eficaz, audaz. Un diálogo para hallar respuestas, que tiene que darse a nivel nacional, provincial, local, en diversas instancias, en distintas instituciones.

También los indígenas buscan dialogar. Con los medios de comunicación, las Fuerzas Armadas, los hacendados. A éstos que andan angustiados hay que decirles: "No traten al indio como lo han tratado. Trátenlo como a igual, como a un verdadero interlocutor. Páguenlo bien. El tipo de relación cambió. No es de arriba hacia abajo sino de igual a igual. Si son justos no deben angustiarse ni tener miedo."

En cuanto a soluciones hay que exigir que en las propuestas se tenga en cuenta la visión de la cultura indígena y el hacerlos participar en programas y planes de educación, desarrollo y políticas económicas. En la Iglesia de Riobamba luchamos para que toda propuesta de solución sea desde ellos y con ellos.

Hasta aquí lo más significativo de las respuestas del obispo Corral.

Sin embargo, desde septiembre de 1990 a abril de 1991, fecha de cierre de este informe, la unidad manifestada en el levantamiento se ha deteriorado, principalmente por tres factores: la connivencia del gobierno con los hacendados, la violencia que empieza a desatarse y la guerra de baja intensidad llevada a cabo por las Fuerzas Armadas, principalmente por medio de la Brigada Galápagos en las provincias de Chimborazo y de Bolívar.

El gobierno ha cerrado los oídos a denuncias muy concretas y bien fundadas sobre la contratación de mercenarios uniformados de militares que manejan armas de calibres reservados al Ejército. Estos mercenarios están al servicio de los hacendados. La Policía Nacional niega este hecho. Además, el gobierno empezó a aplicar una estrategia divisionista, llegando incluso a manipular la religión. En efecto, ha empezado a ayudar a indígenas evangelistas. Las operaciones de Acción Cívica del Ejército en la provincia del Chimborazo, conforme el libreto de Santa Fe II, han tenido éxito solamente entre los indígenas evangelistas de la provincia. Bien sabido es

que la mayoría de ellos se abstiene de participar en acciones políticas *lato sensu* por su ideología religiosa fundamentalista.

Hubo violentos desalojos de indios por parte de mestizos protegidos por la Policía. Colaboradores pastorales del obispo de Riobamba fueron víctimas de bombas explosivas en dos ocasiones por parte de una organización que usa un lenguaje muy religioso, pero anticatólico. Esta organización ha amenazado de muerte al obispo Corral. La Policía no identifica aún a los miembros de este grupo. El panfleto que se encontró tiene como autor al

Frente Nacionalista Ecuatoriano (FRENAE), que, manipulando textos bíblicos, defiende los intereses de los terratenientes con una mentalidad de extrema derecha.

Esta no es la primera amenaza que ha recibido la Iglesia de Riobamba: este atentado terrorista es la continuación de una cadena de anónimos anteriores.

Con esta ocasión reiteramos públicamente nuestro compromiso de seguir acompañando, en nombre del Evangelio, al pueblo pobre en general y especialmente al pueblo indígena en sus justos reclamos por tanto tiempo desoídos.

Precisamente porque actuamos en nombre del Evangelio, rechazamos toda forma de violencia, venga de donde venga.

(A *la Opinión Pública*, manifiesto de Victor Corral, Obispo de Riobamba; Jorge Moreno, Vicario General; Carlos Vera, Vicario de Pastoral Indígena, Riobamba, 29 de enero de 1991, luego del primer atentado).

La Brigada Galápagos ha emprendido una estrategia de baja intensidad camuflada como Acción Cívica en muchas comunas indígenas con una suerte de populismo militar paternalista en los campos de educación, salud y comunicaciones. El propósito de esta acción favorablemente publicitada por los medios es dividir a los indios, neutralizarlos políticamente, poner las bases de una militarización del campo, desprestigiar a la CONAIE e indirectamente a la Iglesia de Riobamba. El obispo Corral, ciertamente, no es popular entre los miembros de las Fuerzas Armadas. La filosofía de éstas respecto de los indios está en las antípodas de lo que la Iglesia de

Riobamba considera la única manera justa de acercarse al mundo indígena: el diálogo basado en la igualdad, y la participación fundamentada en la madurez de edad del pueblo indio.

El Consejo Directivo de la CONAIE organizó para el 19 de abril de 1991 una misa campal en la Iglesia de Santo Domingo, en Quito, en memoria "de nuestros hermanos caídos, de los presos, de los perseguidos, de los secuestrados, en defensa de la Fe y de nuestros pastores...". Al razonar sobre esta invitación que incluye un llamamiento a un diálogo nacional, decía el comunicado:

Desde el levantamiento hasta la fecha, para todos es conocido el ataque del Gobierno, de las Cámaras de Producción y de sus bandas armadas y de los militares en todas las comunidades del país, pero mucho más sufren nuestros hermanos del Chimborazo, Imbabura, Bolívar y también la Iglesia y la fe por supuesto representada en la memoria de monseñor Leonidas Proaño y de monseñor Víctor Corral, obispo de Riobamba y garante del diálogo entre indígenas y Gobierno; en estas últimas provincias han caído vallosos compañeros luchadores como Cayetana Farinango, Oswaldo Cuví, Eduardo Duchi, Jacinto Hualla; han desaparecido al compañero César Morocho y secuestraron el 26 de febrero al compañero Albino Chicalza, vicepresidente de la Federación Inca Atahualpa. Finalmente, el día 16 de marzo fueron atacados brutalmente por parte del Ejército, de los terratenientes y de las mismas autoridades, las comunidades indígenas del Chimborazo, la Iglesia en la persona de monseñor Víctor Corral y nuestro dirigente nacional, Rafael Pandam, del cual se tiene un video filmado y que se adjunta a la presente para que ustedes mismos puedan ser testigos del terror que se está viviendo aquí.

Este comunicado del 21 de marzo de 1991 es elocuente por sí mismo y muestra cómo la dirigencia indígena y la Iglesia de Riobamba han ido estrechando filas ante la violencia de la contraofensiva oficial que de facto apoya a la derecha política y económica del país.

## **En torno a la Iglesia de Riobamba**

El discurso y la praxis de los obispos Proaño y Corral constituyen un núcleo de carácter sacramental, en el sentido de que simultáneamente simbolizan los anhelos de la Iglesia Popular ecuatoriana sobre la cuestión indígena y producen acciones eficaces tanto en el campo de la evangelización concientizadora y liberadora, como en el de la pastoral, la organización popular y las acciones concretas de desarrollo y promoción comunitaria. Dado el límite de páginas que se asignó a esta contribución, no cabe detallar el alcance de esta acción sacramental.

De hacerlo, habría que referirse a la lucha por la tierra en las comunidades indígenas de Pachamama Chico, Pachamama Grande, Sanganao, Quislag Chico, Shushilcon, Cobshe Bajo, Guasán, Santa Clarita, Alfonso Lasso, Pomacocho, Ituchubamba y comunidades de la parroquia Gonzol y la matriz de Chunchi, por ser los lugares de la esfera de acción del párroco Pedro Torres y otros sacerdotes y catequistas, contra los cuales reclama la Cámara de la Producción de la Primera Zona :

Con respecto a nuestra preocupación...referente a la intervención de ciertos sacerdotes católicos en crear y alentar las invasiones y alteraciones de los trabajos agrícolas en propiedades privadas, caso concreto del párroco de Tixán, hemos obtenido una copia del Modus Vivendi celebrado entre la República del Ecuador y la Santa Sede en el año de 1937, y en él hemos confirmado que el Clero ecuatoriano se compromete a estar alejado de actividades políticas.

En tal virtud, me permito molestar nuevamente su valiosa atención, para que en términos generales el Gobierno exija al Clero ecuatoriano que se mantenga alejado de este tipo de actividades y que se concrete, como se dice en ese Modus Vivendi, a predicar, exponer y defender la doctrina de la moral católica, sin incursionar en actividades ajenas a esos compromisos. (Ramiro Gándara, presidente de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona en comunicación al ministro de Gobierno, Andrés Vallejo, *Punto de Vista*, 404, 5 de febrero de 1990, p.12.)

A su vez, la Iglesia de Riobamba replicó:

...el señor obispo, los sacerdotes, religiosas, otros agentes pastoral y servidores de la Iglesia de Riobamba, reunidos en Asamblea Diocesana, y después de conocer detalladamente los diversos sucesos acaecidos en los conflictos de tierras, rechazamos las injusticias y atropellos de que son víctimas éstas y otras comunidades por el egoísmo y el acaparamiento de algunos.

La reclamación de estas comunidades la juzgamos justa y la respaldamos. Tienen pleno derecho de conseguir lo necesario para poder desenvolverse como seres humanos, evitando por otro lado la migración y los cordones de miseria en las ciudades. (Ibid. p.12. El número 458 de este semanario correspondiente al 4 de marzo de 1991 trae los últimos detalles sobre la persecución a la Iglesia de Riobamba, p.8 a 10).

Habría, además, que recordar acciones pastorales de igual sentido en otras diócesis, como por ejemplo en la de Quito, especialmente en las zonas norcentrales de Cangahua y Cayambe; el respaldo de Fundación India del Ecuador, creada por monseñor Proaño, a la lucha por la tierra en la provincia de Imbabura y el trabajo de concientización de este organismo desde su centro de Pucahuaco mediante denuncias, respaldo a los derechos humanos de los indios, asambleas de reflexión, elaboración de documentos de estudio como "La lucha por la recuperación histórica de la tierra en Imbabura" compuesto por el Comité de Solidaridad de Imbabura en colaboración con la INRUJTA-FICI (Federación Indígena y Campesina de Imbabura) o de documentos teológico-pastorales como "Lectura de la Biblia desde y con el indio" y "La liberación a través de la fe cristiana" de Nelly Arrobo Rodas, Hermanita del Sagrado Corazón (Padre de Foucauld).

Habría que recordar, asimismo, las enseñanzas y acciones del arzobispo de Cuenca, monseñor Alberto Luna Tobar y su respaldo al trabajo pastoral con campesinos e indígenas en Guarumal, Gualaceo y en el desierto agro azuayo; su invariable solidaridad con los obispos Proaño y Corral, su influjo dentro de la Conferencia Episcopal, su prontitud para participar con cristianos y no cristianos en el debate sobre los indios, los derechos

humanos y el monopolio del poder; su apertura ecuménica para buscar la unidad cristiana y latinoamericana y desde ella trabajar por la justicia, la paz, la libertad y la vida.

También habría que recordar a José Gómez Izquierdo, Juan Palomino, Anastasio Gallegos, el semanario guayaquilleño *Sucede en la Iglesia*, la propia Iglesia de Machala, la Coordinadora Popular de Pichincha con el párroco Fabián Vázquez, las religiosas de diversas congregaciones que viven y trabajan con los indios, el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ) y otros que están en la línea del compromiso práctico con los indios. De estos sectores y del Consejo Latinoamericano de Iglesias, que agrupa denominaciones del protestantismo histórico y del pentecostalismo renovado de América Latina y El Caribe, nació la iniciativa de la celebración de una Gran Asamblea del Pueblo de Dios, uno de cuyos objetivos es "apoyar la lucha por la recuperación de la tierra, por vivienda, educación y empleo de los pueblos indígenas, negros y todos los pobres marginados" y "procurar que este encuentro sea un aporte para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y para otras asambleas de las Iglesias Evangélicas y organizaciones ecuménicas". (*Asamblea del Pueblo de Dios, América Latina y el Caribe*).

En fin, habría que recordar a los propios indios católicos, especialmente a aquellos más comprometidos con la difusión, intelección y adaptación del cristianismo desde su función de teólogos y catequistas. El documento, por ejemplo, *Riobamba Iglesiasmanta* sobre misioneros quichuas preparado por los seminaristas indígenas del sexto nivel, que constituye una valiosa reflexión crítica sobre los 500 años, y que propone 23 alternativas en asunto de cultura, política, evangelización e iglesia indígena. He aquí una muestra:

Como miembros de la Iglesia creada por Jesús seguiremos defendiendo el derecho de ser Iglesia con nuestras características, con liturgia y teología propia, con nuestra manera de pensar y nuestros valores culturales, hasta constituir una

Iglesia indígena al servicio del pueblo indígena dentro la Iglesia universal y de la sociedad. (Santa Cruz, Rlobamba, septiembre de 1990).

Esta Iglesia de los Pobres apoyó el *Encuentro Continental de Pueblos Indigenas* (17-21 de junio de 1990) y el *Encuentro Indigena Latinoamericano* (27 de agosto a 2 de septiembre de 1990), que tuvieron lugar en Quito. El padre Enrique Rosner F., de la arquidiócesis de Cuenca, editó la *Memoria del Encuentro Latinoamericano* en el que participaron los obispos Corral, Luna Tobar y el mexicano Méndez Arceo, y que incluyó un serio cuestionamiento a los métodos de evangelización de la Iglesia Católica tradicional.

### **La Iglesia Misionera**

El término *misionera*, aunque políticamente anticuado, es muy válido por su sentido teológico y sobre todo evangélico. La Costa y la Amazonía fueron territorios de misión. Esmeraldas con su población negra y las varias nacionalidades indígenas de la Amazonía son aún "Misiones Apostólicas" y están servidas por órdenes y congregaciones religiosas integradas en un alto porcentaje por voluntarios laicos, monjas, hermanos y sacerdotes extranjeros, principalmente españoles e italianos, aunque las zonas encomendadas a dominicos y franciscanos están servidas en casi su totalidad por frailes ecuatorianos. Probablemente, la mayoría de las monjas, sacerdotes y hermanos salesianos que trabajan con los indios shuaras es ya ecuatoriana.

El promedio de estos misioneros es progresista. En la punta de lanza

están los misioneros capuchinos y carmelitas, formados sólidamente, curados -al menos en teoría- del antropocentrismo europeo y del talante colonialista, con olfato antropológico para oler y respetar las diferencias culturales, no poseídos de un celo dogmático por "convertir almas" a cualquier precio; de mentalidad ecológica y preocupados con sinceridad por los derechos individua-

les y colectivos de las nacionalidades con las que trabajan.

Los misioneros salesianos ocupan un aristotélico término medio en este espectro respetuoso con los indios. Los shuaras los han juzgado severamente por la educación que les impartieron en los internaderos llamados internados. Pero hoy los salesianos se han abierto aunque con cautela. Mérito de los Hijos de Don Bosco es la gran Colección Abya Yala tan significativa académicamente para la intelección de las culturas indígenas de Ecuador y América.

Los más tradicionales son los dominicos y franciscanos. Sobre sus espaldas pesa una tradición gloriosa y cierta ligereza tropical. El hecho de ser ecuatorianos conlleva una dosis de racismo, de vergüenza étnica, más difícil de extirpar sin una auténtica conversión espiritual y antropológica.

Con todo, los misioneros ayudaron a los indios de la Amazonía a federarse (cfr.: *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, passim), y supieron también dejarlos solos para permitir el crecimiento y maduración de las organizaciones.

El 12 de febrero de 1986, los seis obispos de las Misiones Apostólicas de la Amazonía Ecuatoriana firmaron un documento sobre los problemas sociales de la región, entre los cuales daban primacía a los de la tierra y la cultura indígena. En 1987, uno de los obispos, monseñor Alejandro Labaca, murió asesinado por los indígenas que defendían su tierra y su cultura. Labaca fue víctima de su papel de mediador, asumido con pragmatismo y generosidad.

Al menos en el plano del discurso, este documento es el mínimo común denominador en que concuerdan los obispos amazónicos ecuatorianos. Luego de subrayar la primacía de la tierra dentro de los intereses populares orientales, distingue el caso de los colonos y de los indios. Señala que el conflicto de intereses nacidos de la dinámica industrial del petróleo, la agroindustria y la

industria maderera sobre el subsuelo y la superficie y el peligro ecológico plantean un verdadero problema a colonos e indios.

El documento resume la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el derecho de propiedad privada, su posibilidad de coherencia con el derecho de propiedad pública, las condiciones para el traspaso de lo privado a lo público, las funciones sociales de la propiedad privada y la necesidad de legítimas compensaciones por expropiación.

Alaba la política del IERAC en cuanto al tamaño de los lotes para los colonos, pero plantea sin ambages la necesidad de que se agilicen los trámites para la entrega de títulos de propiedad.

Al tratar el punto de la tierra en relación con los indígenas, señala el nexo necesario entre territorio, pueblo indio e identidad cultural. "Por eso los indígenas no pueden aceptar que se los considere pueblos a colonizar, tachándolos de vagos e improductivos". Defiende el derecho de los indios y lo defiende sin titubeo:

Estas tesis de profunda raíz humanitaria y cristiana, que como Pastores de la Iglesia no podemos menos de apoyar, ponen en cuestión la validez del concepto de "tierras baldías" y la necesidad de aquilatar y acaso moderar el alcance de ciertas expresiones que afectan a derechos inalienables como el de "ampliación de la frontera agrícola". (...)

Únicamente advertimos que todo esto (el legítimo derecho del Estado a proveer con todos sus medios al futuro desarrollo de la Amazonía así como tampoco a cerrar la entrada a los colonos) queda relativizado y condicionado ante el *derecho privilegiado y pacífico que ampara a los pueblos indígenas sobre todos los demás.* (Signos..., 127, subrayado nuestro).

A continuación, los obispos hacen varias propuestas fundamentales sobre la Amazonía en cuanto al Estado y sus instituciones, en cuanto a las empresas y en cuanto al proceso social. De estas propuestas se puede inferir que los obispos comparten las aspiraciones que los pueblos indios de la Amazonía expresaron cuatro años después en el levantamiento indígena. Por ejemplo, la

segunda propuesta en el acápite del proceso social dice:

Reconocer legalmente el derecho histórico de los pueblos indígenas a la posesión pacífica y suficiente de su tierra en forma privada, familiar o comunitaria, de acuerdo a su cultura.(id., 129).

El plan pastoral de algunas diócesis amazónicas, por ejemplo la de Sucumbios, especifica en acciones estos principios y coincide en el espíritu con el Plan Nacional de Pastoral Indígena propuesto por monseñor Proaño, más las necesarias adaptaciones a las varias circunstancias de la región.

El Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana respaldó el documento de los seis obispos de la Amazonía ecuatoriana.

### **La Conferencia Episcopal Ecuatoriana**

Este organismo compuesto por todos los obispos de las diócesis del Ecuador es un cuerpo colegiado que goza de máxima autoridad moral, y es quien establece los lineamientos pastorales generales para la evangelización, la diaconía o servicio, y las relaciones con la sociedad y con el Estado. Aunque cada obispo es cabeza de su diócesis con plena autoridad sobre ella, el peso de la Conferencia es, de ordinario, determinante.

El mapa ideológico de la Conferencia va del azul al rojo, con una gran mancha naranja y un borde amarillo. De los 23 obispos que la conforman, la Conferencia tendrá unos cuatro o cinco bastante conservadores, unos cinco o seis bastante radicales y una gama naranja entre estos extremos. El borde amarillo es el Nuncio Apostólico.

El criterio para clasificarlos de este modo es su grado de compromiso con los pobres y con las minorías, su independencia respecto del sistema, sus relaciones personales con la burguesía, sus intereses económicos, su formación académica abierta y su coherencia ideológica.

La Conferencia Episcopal se rige por un presidente, se administra por un secretario general y se asesora por un

directorío que recibe el nombre de Consejo Permanente conformado por cuatro obispos, generalmente los de mayor prestigio por su saber teológico o canónico, o por sus conexiones con el Episcopado de otros países, particularmente con el Episcopado alemán, que es como el hada madrina de estas ilustrísimas cenicientas.

La Conferencia Episcopal ha seguido de ordinario un curso medio, evitando los escollos de un conservadurismo a ultranza o los riesgos de un compromiso militante. Pocas veces ha levantado su voz profética y cuando lo ha hecho ha sido más bien para denunciar males generales que no para condenar hechos particulares, como la matanza de decenas de zafreiros en el ingenio Aztra por parte de la Policía Nacional, o la pena de muerte aplicada de facto a militantes de la organización guerrillera "Alfaro Vive Carajo", u otras patentes violaciones de los derechos humanos. Su blanco es el mal como un estado de espíritu o como onda social, no el mal concreto, con nombre y apellido.

Por este motivo no deja de llamar la atención que en el caso del levantamiento indígena, la Conferencia Episcopal haya adoptado una postura calculadamente explícita y, sin correrse el riesgo de usar un lenguaje duro, haya sabido ser firme contra los embates de un sector de la sociedad que se contaba hace algún tiempo entre sus clientes más devotos y sus consejeros financieros más respetados.

A las dos semanas del levantamiento y luego de que el arzobispo de Quito fue maltratado por la altivez de la yerba y nata de la ganadería serrana, que le reclamó el no haber castigado al obispo Corral por la misa celebrada en el templo de Santo Domingo para festejar el triunfo del levantamiento indígena, la Conferencia Episcopal hizo una "Declaración sobre la Situación Indígena" el 22 de junio de 1990. Esta Declaración no fue reproducida *in toto* por los periódicos de Quito. En general, los medios mostraron adversos al levantamiento.

La Declaración consta de siete partes encabezadas por

estos subtítulos: la mediación de la Iglesia, el movimiento indígena, preocupación y solidaridad, a la luz de los derechos humanos, pastoral social, los anhelos del Papa, nuestro compromiso y nuestro llamado personal.

Nos ha llamado la atención en los indígenas su capacidad de convocatoria, su espíritu de unión, la respuesta dada ante la llamada de sus líderes, su planificación y organización, la justicia de sus planteamientos y aspiraciones, y una tónica general de no violencia. (...)

Desde un punto de vista positivo, ha habido un reconocimiento de la identidad indígena y de sus valores culturales. Podemos decir que el pueblo indio ha hecho sentir su presencia y se ha manifestado como una fuerza social que no puede ser preterida, ni desconocida ni despreciada. Un buen tercio de nuestro país está constituido por indígenas. Ellos son ciudadanos ecuatorianos y, como miembros de la Iglesia, hermanos nuestros en Jesucristo. En el Ecuador se ha alzado esta voz, calificada en Medellín como "un sordo clamor que exige una liberación que no les llega", (Med.11) y que Puebla en 1979 llamaba "impetuoso y amenazante", nacido del corazón de los más pobres entre los pobres (Puebla 31), es decir, en nuestro caso, de nuestros indígenas.

Anota la Declaratoria que los sectores y organizaciones populares que se hallan en situaciones semejantes de pobreza e injusticia hacen suyos los anhelos de los indígenas. Esto es un reflejo de una situación socio-económica preocupante, infieren los obispos.

Fundamenta la Declaratoria estos pareceres en el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia y enumera los compromisos que la Iglesia ecuatoriana ha asumido para promover y defender la dignidad de la persona humana y construir una sociedad justa. Entre estos compromisos están: "la construcción de un nuevo orden político basado en la justicia y la fraternidad", "el acompañamiento a los indígenas para que se incorporen el proceso de cambio de la sociedad, sin perder sus valores culturales y según el espíritu del evangelio", "el denunciar las estructuras de opresión y atropellos contra el hombre y el colaborar en la búsqueda de soluciones".

Al hablar de la pastoral social, los obispos se alaban

por lo que han hecho en pro de los indígenas a través de los misioneros en la Costa y la Amazonía, y anotan que "especialmente en estos últimos veinte años, la labor entre los indígenas de la Sierra ha sido muy notable y pluriforme"...

Citan el discurso del papa Juan Pablo II sobre los valores indígenas, quien, entre otras cosas, pide "no perder los valores culturales del mundo indígena como el religioso, el de la familia, por la emigración, por la falta de tierras y por la injusta relación de la agricultura, la industria y el comercio."

En la sexta parte, los obispos dicen que con esta oportunidad quieren actualizar los anhelos del Papa manifestados en su encuentro con los indígenas en Latacunga.

Citan nueve anhelos. He aquí dos de ellos:

El Pontífice anhela que los indígenas sean los gestores y agentes del propio adelanto, sin interferencias de quienes querrían lanzarlos hacia acciones de violencia o mantenerlos en situaciones de inaceptable injusticia.

Dijo expresamente el Papa: "Queréis tomar parte en la marcha de vuestra nación, hombro a hombro, con todos vuestros hermanos ecuatorianos y en efectiva igualdad de derechos. Es una justa e irrenunciable aspiración, cuya realización fundamentará la paz, que ha de ser fruto de la justicia. En este proceso, recordad siempre que Jesús nos llama a la paz, que El es nuestra paz... (D.C.3)".

Finaliza la Declaración con unos compromisos de los obispos, un llamado pastoral al diálogo, y una exhortación al gobierno a dar una respuesta positiva "a todos los justos planteamientos" de los indígenas. En fin exhorta a los indígenas:

Pedimos a los mismos indígenas su colaboración y esfuerzos propios, para que no todo esperen del gobierno, cuya acción podría convertirse para ellos en un paternalismo negativo. Tampoco deben tener la ilusión de que de inmediato pueden solucionarse problemas que han venido acumulándose por siglos.

Los indígenas deben rechazar la intervención de fuerzas extrañas negativas o ideológicamente interesadas, no en buscar la promoción integral del indio, sino en el trastorno

de la paz pública.

En la búsqueda de soluciones deben seguirse las vías legales y emplearse medios pacíficos. Debe respetarse la propiedad de aquellos predios rurales que están bien cultivados y que constituyen centros de producción de los alimentos necesarios para el pueblo ecuatoriano.

No estamos ni estaremos de acuerdo con actitudes de violencia, de subversión y de desconocimiento del orden social debidamente constituido. Condenamos la violencia contra las personas y sus derechos inalienables... Si el pueblo indígena intentare reclamar con nuevas actitudes de violencia, se expondría al peligro de ser él mismo víctima de su violencia.

Esta Declaración a primera lectura luce muy bien. De ella se infiere que la Iglesia jerárquica está sólidamente con los indios. Una segunda lectura, empero, muestra grietas en este espejo. Su tono es predominantemente desarrollista; no usa un lenguaje liberador. Se les escapa a los obispos esta frase que resulta muy decisiva: "Nos parece urgente que tanto el Estado como la Iglesia fomenten la formación y la capacitación del indígena *para que no sea un lastre sino un elemento positivo en los procesos de producción y consumo en la marcha económica del país* (subrayado nuestro). La frase es injusta y falsa. Está mejor en labios terratenientes que en boca de profetas a nueve años del tercer milenio. Hay contradicción entre lo que afirman al comienzo sobre "la tónica general de no violencia" del levantamiento y lo que se dicen al final: "Si el pueblo indígena intentare reclamar con nuevas actitudes de violencia...". La segunda lectura engendra el temor de que en caso de un enfrentamiento armado la Conferencia tendería a lavarse las manos. Parecería que la primera parte hubiese sido redactada en AT y la otra en Smith-Corona 1920. ¿Hubo compromiso? Uno de los obispos más influyentes pertenece a un piadoso Instituto Secular al que pertenece también el presidente de la Cámara de Agricultores de la Primera Zona, que ha llevado la voz cantante en los debates anti levantamiento.

La CONAIE, Ecuarunari y algunas coordinadoras

indígenas y populares se dirigieron al presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Antonio González, el 8 de octubre de 1990, para "en representación de las Comunidades indígenas y de las Comunidades cristianas, en primer lugar, agradecer lo que la Conferencia Episcopal ha realizado para que se establezca un diálogo con el Gobierno y busquemos soluciones a los graves problemas que nos afectan".

En el comunicado denunciaban:

En lugar de responder al Mandato que presentamos durante el levantamiento, el Gobierno más bien se ha dedicado a perseguirnos. Más de 50 dirigentes de comunidades están enjuiciados por los conflictos de tierras. Dos compañeros de la Asociación Agrícola de San Francisco de Cajas están detenidos en el Penal García Moreno a pesar de los ofrecimientos del Gobierno de que no habrá persecución contra el movimiento indígena. (...)

Nosotros vamos a seguir nuestra lucha, pues es justa. Somos continuadores del camino de resistencia indígena-popular, que viene desde las raíces de Rumiñahui, Daquilema, Jumandí, Espéjo y Alfaro. Con el mensaje cristiano, nosotros repetimos:

"Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia". "Bienaventurados seréis cuando os injurien, y os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa". (...)

Venimos a la Casa Arzobispal para realizar una *Vigilia* sobre la situación que vivimos y para denunciar sobre todo la persecución contra las comunidades indígenas y las comunidades cristianas. Queremos buscar salidas conjuntamente con usted, Monseñor, y con la Conferencia Episcopal.

En noviembre de 1990, a propósito de los violentos desalojos de indios en las haciendas de San Francisco del Cajas y en Hualcupungu, la Secretaría General de la Conferencia Episcopal en nombre de los obispos, religiosos y laicos reunidos en la Asamblea Nacional de Consulta para preparar la participación de la Iglesia ecuatoriana en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano declaró:

Denunciamos energicamente los procedimientos de violen-

cia, vengan de donde vinieren. No podemos aceptar, ni como cristianos ni como personas, tan graves atropellos. (*Boletín de Prensa*, noviembre 19 de 1990).

En este Boletín ratificaba la Secretaría la voluntad de la Iglesia para mediar en el diálogo, pedía paciencia y comprensión cultural, y decía a las Fuerzas Armadas "sobre todo en circunstancias de tensión, la misión de las Fuerzas Armadas es servir a la paz fundada en la justicia. Por eso pedimos que los superiores militares orienten a los subordinados a respetar a todos y de manera especial a los débiles".

Desde el levantamiento, la Iglesia ha cumplido con paciencia y fidelidad su función de mediadora en el diálogo con el gobierno. El diálogo hasta abril de 1991, cierre de este informe, se ha interrumpido algunas veces por parte de los indígenas que acusan de sordera e incumplimiento al gobierno. Esta sordera es tan cierta que, pese a las repetidas denuncias de los indígenas, de la Iglesia de Riobamba y de algunos diputados sobre la presencia de paramilitares, nada se ha hecho de parte del gobierno para desmontar esas bandas. El viernes 5 de abril, el comandante en jefe de la Policía informaba solemnemente al país que no había bandas paramilitares. Dos días después, era asesinado a puñaladas por un miembro de una banda paramilitar el presidente de los Derechos Humanos de los Indígenas de Imbabura, Julio Cabascango. La Iglesia ha obrado con tino y ha sido, además, mediadora, a fin de que no se agote este recurso.

No han faltado voces dentro de la propia Iglesia que han criticado su toma de posición en el movimiento indígena. La crítica conservadora es comprensible pues viene de sectores afectados. Más digna de ser tenida en cuenta es la crítica de los sectores más comprometidos que tildan a la Iglesia de un doble juego, de un discurso progresista y una práctica de connivencia con los sectores enemigos de los indios.

La realización de una Asamblea Nacional ampliada por parte de la Iglesia a mediados de noviembre en la ciudad de

Quito fue el marco para anunciar públicamente las gestiones de la Iglesia, representada por la Conferencia Episcopal, para comprar diez millones de dólares de la deuda externa a fin de ayudar a sectores indígenas. En forma incansable la Jerarquía ... ha abogado por los mecanismos de diálogo entre los representantes indígenas y el gobierno nacional. El largo y engorroso diálogo, surgido a raíz del levantamiento indígena nacional, se ha visto entorpecido por las reticencias y vericuetos legales que han levantado los sectores gubernamentales. Y dentro de este fatigoso camino, los obispos han abogado siempre por la invitación al encuentro de las partes antagónicas alrededor de la mesa de negociaciones. (...)

Sin embargo, a nivel social, el diálogo encuentra límites serios cuando las propuestas de los grupos oprimidos pretenden afectar el ordenamiento económico y político de la sociedad. *Por ello, no se puede trasladar, sin más, una herramienta de encuentro personal hacia el plano social, sin recordar los límites y ambigüedades que padece la realidad global.*

Estas reflexiones provienen de Alberto Henríquez, ex-párroco de la parroquia salesiana de La Tola y hoy párroco de la parroquia de María Auxiliadora en Cuenca. Henríquez se inscribe en la línea de la liberación. Nos recuerda que ante la voz profética del obispo Corral y ante la "posición clarividente" de la Conferencia Episcopal, comenzaron las presiones, de modo que la Iglesia y el gobierno, que se han convertido en árbitros de la pugna, se encuentran entre dos fuerzas: las de los terratenientes, que buscan mantener sus privilegios y las de los indios, que buscan se les haga justicia.

La situación se puso tensa con la toma de algunas haciendas por los indígenas. Los acaparadores de tierra quieren que la iglesia se calle ante estos problemas "mundanos". El Gobierno aliado de la dominación quiere la paz del cementerio: desalojos, violencia, una muerte. "Hechos brutales para comenzar el diálogo interminable y, a la larga, inútil".

La voz profética de la Iglesia ecuatoriana no encuentra caminos para articular en la práctica la construcción del Reino de Dios. Una debilidad evangélica y una incoherencia ideológica oscurecen el testimonio eclesial. En efecto, la ex-

gencia de justicia se diluye con el empleo de los mismos procedimientos de los 'hijos de este mundo' de pecado. La compra de la deuda externa con fines sociales convierte a los hijos del Evangelio de Cristo en aliados del demonio imperialista... La moralizadora ayuda social para resolver unos 70 conflictos de tierras es un lunar que empaña la meridiana claridad de las exigencias evangélicas...

A los pocos días de efectuado el desalojo de tierras de manera violenta, algunos de nuestros principales pastores apoyan un homenaje de adhesión a uno de los puntales del mismo Gobierno que ha hecho violencia sobre los indígenas...

Seguramente como Iglesia no podemos darnos el lujo de caer en semejantes ambigüedades en un terreno donde optar por los pobres no coincide con pactar con un poder que no sirve a esos mismos pobres. Ante todo la verdad en el amor hasta las últimas consecuencias. (Henríquez, 10-11).

Comenzamos este informe sobre la Iglesia y el Movimiento Indígena con la toma del templo de Santo Domingo. Cuando los indios entraron en esa iglesia, sin saberlo, desataron un proceso de evangelización a la propia Iglesia. Los pobres le anuncian la buena nueva del Reino de la Justicia. La Iglesia aceptó el anuncio y entró en un callejón sin salida del que no podrá escapar sino por la huida hacia el pasado servidor del poder, o por la aceptación del martirio. Nunca estuvo la Iglesia Católica ecuatoriana en una coyuntura tan cercana a la gracia.

Y como dice Gustavo Gutiérrez en el libro con que abrimos este informe y con el que queremos cerrarlo:

En todo esto hay logros evidentes, pero es mucho más todavía lo que queda por hacer y mudar, incluso al interior de la Iglesia. Puebla llama por eso a una conversión de todos los cristianos y del conjunto de la Iglesia. Esto no se logrará sin una actitud que el Libro de los Hechos, en la aurora del trabajo misionero de la Iglesia, llama *parresía*. Este término griego que significa audacia para hablar claro, postura opuesta al temor a la realidad que vemos al presente en tantos círculos eclesiales. Los tiempos nos llaman a enfrentar los desafíos actuales con *parresía*. Ella se basa en la esperanza en el Señor que por ser "la verdad", por tener -según

Las Casas- "del más olvidado y del más chiquito la memoria muy viva", "todo lo hace nuevo". También nuestra identidad latinoamericana y el modo de proclamar -en medio de una realidad marcada por la muerte temprana e injusta- el Reino de vida. ( 191)

Quito, marzo 1991.

## **REFERENCIAS**

Guillermo Baraúna, director, La Iglesia del Vaticano II, 2da ed., Barcelona, Juan Flors, vol.1ro, 1966.

Centro de Estudios y Publicaciones, Signos de Nueva Evangelización. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1983-1987, Lima, CEP,1988.

CLAI et al., Asamblea del Pueblo de Dios América Latina y El Caribe, julio 1992, Quito, 1990, (láser).

Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Declaración sobre la situación indígena, Quito, 22 de junio de 1991.

----- Secretaría, Situación Indígena, Boletín de Prensa, Quito, 19 de noviembre de 1990. CONAIE, Ecuarrunari et al., Al Presidente de la Conferencia Episcopal..., Quito, 8 de octubre de 1990.

----- Comunicado sobre reiniciación del diálogo, denuncias y misa en desagravio de monseñor Corral, Quito, 21 de marzo de 1991.

----- Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo. Quito, Ediciones Tinkui-Conaie, 1989.

Corral, Victor, Moreno y Vera, A la Opinión Pública, Riobamba, 29 de enero de 1991.

Luis María Gavilanes del Castillo, Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina. Una aproximación crítica al pensamiento social y acción pastoral del "Obispo de los Indios", mimeo, tres volúmenes, Quito, 1989, 577 pp.

Gustavo Gutiérrez, Dios o el Oro en las Indias, edición pirata, Quito, 1990, 191 pp.

Alberto Henríquez, "Iglesia, indígenas, terratenientes, gobierno", Punto de Vista, no. 448, 17 de diciembre de 1990.

Leonidas Proaño, Creo en el hombre y en la comunidad. Autobiografía, 3ra. edición, Quito, Corporación Editora Nacional, 1989.

----- Plan Nacional de Pastoral Indígena, Quito, Fundación Pueblo Indio, 1989.

Punto de Vista, Quito, números 404, 432, 458, 5 de febrero 1990, 27 de agosto 1990, 4 de marzo 1991.

K. Rahner y H. Vorgrimler, Diccionario Teológico, Barcelona, Herder, 1966.

Enrique Rosner, ed., Memoria del Encuentro Indígena Latinoamericano, Quito, 1990 (láser)

Seminaristas Quichuas, 500 años Iglesiasmanta, Santa Cruz, Rlobamba, 1990 (mimeo)

## **LOS MILITARES Y EL LEVANTAMIENTO INDIGENA**

**Richelleu Levoyer**

### **INTRODUCCION**

El tema asignado por ILDIS al autor, con el recuerdo fresco de la viril demanda de la comunidad indígena de junio de 1990, que despertó la conciencia nacional en favor de un importante sector de la población ecuatoriana, históricamente postergado, olvidado y hasta explotado, perseguido y humillado, pero que, a la vez, concitó grandes preocupaciones y polémicas, sugiere un análisis concreto de ese hecho y de la participación que en el tuvo la fuerza pública — Fuerzas Armadas y Policía Nacional— con la intencionalidad de determinar qué actitud tomó esa fuerza en tan justa causa de los indígenas, sumidos en la desesperación y en la desesperanza.

Deducido el enfoque que se aspira sobre el tema, bas-

---

**Richelleu Levoyer Artieda** es general de División (r) del Ejército Ecuatoriano. Actualmente es presidente de la "Organización de militares por la democracia e integración de América Latina y el Caribe" (OMIDELAC).

taría decir que el levantamiento indígena de junio de 1990 fue una indignada, organizada, enérgica y justa reacción social de los pueblos nativos de la geografía nacional ecuatoriana, y que la fuerza pública cumplió con su obligación constitucional y con las disposiciones del poder político al cual están subordinadas.

Pero enfrentar así el tema sería presentar un visión demasiado simple de un hecho hartamente más complejo. No, de ninguna manera se trata de un episodio aislado, incoherente dentro de la historia nacional ecuatoriana. Es más, las proyecciones que se derivarán de este hecho para la década que se inicia serán de tal trascendencia, que obligan a un análisis que, sin pretender ser suficientemente profundo y completo, tenga alguna perspectiva histórica.

Múltiples son los factores que intervienen en este fenómeno social, que lo hacen de naturaleza tan difícil, que podría afirmarse, sin riesgo de equívoco, que nadie, al menos por el momento, puede dominarlo. Solamente por esto debería considerárselo como una verdadera disciplina científica a ser estudiada con seriedad patriótica por sociólogos, políticos, gobernantes y, desde luego, por los centros de saber del nivel superior de la nación ecuatoriana.

Aquellos que, con sinceridad, se propongan investigar con mayor tiempo y en mayor extensión la problemática social del indígena y del soldado ecuatorianos, tendrán que hacerlo a la luz de las dificultades geográficas e históricas, dentro de las cuales, con penuria, desarrollan sus actividades.

En efecto, habrá que considerarse la configuración de nuestra ancestral heredad territorial, que está repartida en tres grandes regiones por los Andes, en la que, en los tiempos antiguos, se asentaron comunidades nativas libres o semilibres, fieramente autonomistas o confederadas entre sí, conformando un verdadero mosaico social y económico donde no se ha afianzado la conciencia de nacionalidad. Al respecto, González Suárez describió

que se trataba de un "enorme cuerpo social, formado artificialmente. Eran innumerables las naciones que lo componían, diversas en usos, costumbres y supersticiones religiosas: habían vivido muchas de ellas en guerras perpetuas y encarnizadas y se odiaban con odio irreconciliable; otras, habituadas al aislamiento."

Estudios más profundos que el presente trabajo deberán considerar que el destino y desarrollo de las grandes mayorías indígenas, dependen esencialmente de las formas en que se desarrollen en la distribución y manejo de la tierra, que muchos años de lucha han transcurrido por la reivindicación del hombre que trabaja la tierra, y aún lo encontramos con su agonía lenta y sin fin.

Por otra parte, el análisis de la historia militar ecuatoriana, en el contexto de la historia nacional, será realizado en el presente trabajo, si no en la extensión que sería deseable, con estricto apego a los hechos históricos, sin apasionamiento, y con el suficiente conocimiento del autor, que es precisamente un militar, un ciudadano y soldado, cuya carrera profesional de las armas primero, y su tránsito por la política nacional después, se han inspirado, sin vanidad alguna, en los más elevados valores democráticos; por un militar convencido de que su profesión responde al llamado de la voz interior llamada vocación, que conlleva un apostolado y una fe militar creadora del honor que hace de los hombres héroes, cuando así la Patria lo requiere.

La historia militar arranca de la más remota antigüedad, en el campo de la prehistoria, cuando se hace presente la lucha por el dominio de la tierra y, desde luego, por la supervivencia. Lo demostraremos en el desarrollo del presente artículo, así como también que el Ejército Ecuatoriano proviene de bases eminentemente populares. La especial formación que recibe el ciudadano armado le crea la conciencia de que es de su ineludible responsabilidad la defensa del suelo patrio, considerada como la defensa de la soberanía del Estado, la defensa de la tradición, de la cultura, de los valores inmanentes

del espíritu nacional. El militar ecuatoriano está convencido de que su institución es la depositaria de la esperanza popular en ese ideal siempre presente, concreto y actuante, de la defensa nacional. Cree firmemente también que debe colaborar en la solución de unos cuantos problemas nacionales, de acuerdo a las posibilidades que atañen a sus variadas especializaciones. Es por esto que despliega actividades de atención médica allá donde el poder del gobierno no llega, emprende en construcción de caminos y carreteras en aquellas regiones que para el sector civil de la construcción no son precisamente de su atracción, por difíciles y de altos costos humanos y de materiales, realiza la conscripción agraria; en fin, se involucra en muchas actividades que contribuyen al trabajo mancomunado del país.

Procurando ser objetivos y convincentes, nos referiremos al hecho de que, si bien es cierto que la institución armada del Ecuador, en determinados periodos de la vida nacional ha estado ligada a los grupos tradicionales de la burguesía y a la derecha política, no por ello se puede afirmar que los militares han constituido élite aristocrática, o que llevan en sí el demonio de la represión, como lamentablemente sucede en otros países de nuestro propio hemisferio. Nos remitiremos a imparciales pensadores nacionales que encuentran en la historia militar ecuatoriana a soldados progresistas y demócratas, que han aportado al avance político social del Ecuador.

En fin, el autor se propone afrontar el tema pensando que todos los ecuatorianos tenemos una sola Patria y un solo patrimonio, sin barreras sectoriales.

## **I. LA HISTORIA MILITAR ECUATORIANA**

### **Los aborígenes preincásicos**

En el escenario geográfico de lo que hoy es el Ecuador, subdividido, como ya se dijo anteriormente, en tres

regiones perfectamente caracterizadas y diferenciadas, en razón de la presencia de la cordillera de los Andes, y en aquellas áreas propicias al asentamiento humano, vivieron las comunidades indígenas, verdaderas nacionalidades aliadas unas, e independientes otras, con identidad y costumbres propias, tales como los tulcanes, los huacas, quillasingas, tuzas, chillos, ambatos, chimbos, solo por nombrar unas pocas.

Tantas y tan pequeñas tribus y naciones, en su dinámica social, establecieron linderos, aunque inciertos, que delimitaban el ámbito de su precaria vida, esto sí con particulares miras y objetivos que tenían íntima relación con su natural modo de ser aguerrido o pacifista, dinámico o indiferente y, en otros casos, ambiciosos o conformistas. Y en el afán de conquistar y mantener aquello que hoy llamamos objetivos, y que en esos aborígenes no era otra cosa que la posibilidad de subsistencia dentro del marco de sus propias costumbres, establecieron una verdadera división de labores entre los miembros de tales tribus, sin que faltara por cierto el grupo de los que, al nivel primitivo de su cultura, conformaban lo que podría considerarse como su aparato guerrero. Claro está que, habiendo en esa época en lo que hoy es el territorio ecuatoriano, tantas y tan diversas tribus, con diferentes objetivos, existieron muchos y diversos mandos, lo cual produjo carencia de coordinación, métodos y sistemas de lucha frente a eventuales agresiones. Es de presumir que tales aparatos guerreros eran grupos de débil reacción, basada en lo que podría considerarse como una doctrina defensiva; pese a todo ello, ya estuvo presente un arte militar rudimentario, pero idóneo para afrontar pequeños y grandes combates, las batallas primitivas, episodios guerreros discontinuos dentro de un proceso de reducción de las pequeñas naciones o de la conquista y mantenimiento de tal o cual hegemonía. He aquí un ligero esbozo de la incipiente, pero al fin, historia militar de nuestros antepasados aborígenes.

## Las invasiones incásicas

Sin pretender hacer historia de las vicisitudes de nuestros pueblos aborígenes frente a las agresiones incaicas, que han llenado las páginas de innumerables libros y textos, muchos de ellos no exentos de episódicas leyendas, nos referiremos a determinados hitos que, con veracidad histórica, nos permitirán hacer un rastreo de las actividades militares llevadas a cabo en nuestra geografía y en aquellas épocas.

Fundada que fuera la Nación Shiry, con incipiente poder guerrero expansionista, va creciendo en poder y en extensión, mas no en unidad, sino en la inminencia de un peligro que obligaba a la defensa común. Es en estas circunstancias en que Túpac Yupanqui se acercó al Reino de Quito, iniciando su conquista al reducir a los huancabambas, que prefirieron huir a los cerros y perecer de hambre antes que sucumbir ante un ejército numeroso, guerrero por excelencia, y completamente disciplinado.

En la prosecución de su empresa bélica, el inca decidió atacar a los cañaris sin pérdida de tiempo y por sorpresa. Los cañaris, que habían estado preparados y en posesión de los pasos obligados, se empeñaron en reñido combate, obligando al inca a retirarse hacia Saraguro donde, sintiéndose ofendido, pidió refuerzos a su imperio, ante lo cual los cañaris declinaron su inicial triunfo, pensando en las ventajas de la paz, sometiendo voluntariamente al invasor.

Consolidado el poder en la provincia del Azuay, Túpac Yupanqui se tomó dos años en preparar sus huestes para emprender contra Quito. Es notable la heroicidad de Epiclachima, que enfrentó al ejército inca, perdiendo la vida en batalla sangrienta, lo cual facilitó el avance de Túpac Yupanqui sobre Quito, sin lograr el triunfo definitivo por la hábil maniobra del shiry Hualpoco Duchicela, de ceder terreno hasta Imbabura y presentar enérgica resistencia.

El inca, no muy feliz, retorno al Cuzco para morir poco después, desconsolado. Es su hijo, el azuayo Huayna Cápac, heredero de la corona inca y de la empresa de la conquista del Reino de Quito, quien tuvo que soportar la dura resistencia de los chachapoyas, la primitiva forma de guerrear de los aborígenes de la selva y la atrevida actitud de los paltas pretendiendo emboscarlo, y a los que los sometió a los más crueles castigos, después de derrotarlos.

La destrucción del reino de los caras y el exterminio de los caranquis le costaron a Huayna Cápac algunos años de guerras sangrientas, que concluyeron con la última acción en los márgenes de un lago, donde el inca triunfante consumó su venganza pasando a cuchillo a todos los hombres capaces de tomar las armas, y arrojando los cadáveres de patriotas y mártires caranquis a las aguas que se tiñeron de rojo por la sangre de los sacrificados. Desde entonces los indios llamaron al lago Yahuarcocha, nombre con el cual se lo conoce hasta ahora.

Vencidos los caranquis, Huayna Cápac creyó haber dominado definitivamente el Reino de Quito, pero no contó con lo que podría calificarse de hábil maniobra política de los indígenas, al proclamar soberana a la princesa Paccha, heredera del último shiry, hecho que mereció una respuesta también política del inca, que contrajo matrimonio con ella, y así consolidó su dominio sobre el Reino de Quito.

De esa unión nació Atahualpa quien, a la muerte de su padre, se convertiría en el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana al defender su herencia, el Reino de Quito, frente a Huáscar, su hermano de padre, quien heredara el Imperio del Cuzco. Huáscar, obsesionado, llevó a cabo una expedición expansionista que concluyó en una humillante derrota a manos de prominentes guerreros y capitanes de Atahualpa, como Rumiñahui y Calicuchima.

Esta guerra fratricida, para el Reino de Quito defen-

diendo su heredad, configuró lo que puede considerarse como la primera campaña bélica con la nación en armas, y que finalizó con la entrada triunfal del pendón quiteño al Cuzco, en manos de Atahualpa.

## **La conquista española**

La conquista española tuvo un prólogo: la guerra aborigen intestina, la pugna armada entre Quito y el Cuzco, la guerra indígena fratricida entre Atahualpa y Huáscar.

Es en estas circunstancias que los conquistadores españoles asentaron sus plantes en el suelo imperial quiteño-cuzqueño. Mientras el imperio se desangraba en tan absurda e inoportuna contienda, las huestes de Pizarro emprendían un fatigoso itinerario lleno de peligros y sorpresas: aunque las enfermedades y los hostiles combates de los indios los diezaban, alcanzaron a llegar, casi sin aliento, a Cajamarca. Es en ese año de 1532, que pareciera haberse caído del calendario, en que se suscita un episodio tan espantoso que nuestra mente se resiste a interpretar, repugnante al moderno concepto de los derechos humanos: el engaño español al soberano Atahualpa ofreciéndole amistad, la cobarde y desleal emboscada y captura del Inca, su posterior y tenebroso proceso acusándolo de fratricidio, poligamia, idolatría y tentativa de conspiración contra los invasores y su inhumano asesinato, a garrote, el 29 de agosto de 1533, fecha luctuosa para la causa de la nacionalidad ecuatoriana. Y todo ello al amparo irrespetuoso de la sagrada cruz del fraile Vicente Valverde.

Sebastián de Benalcázar se convirtió en el conquistador de la mayor parte de los pueblos aborígenes y en el fundador de las nuevas ciudades, en lo que más tarde sería el territorio del Ecuador.

La empresa no le fue fácil, ciertamente. Atahualpa había muerto, pero surge la excepcional figura de Rumiñahui, recio guerrero que inicia un duro itinerario de sangre para resistir al conquistador español, comba-

tiendo en desventaja contra el escudo, el caballo y la pólvora, con un singular método de guerrear que dejaba llamas y escombros tras de sí, y que no reparó en sacrificar a los propios subalternos que caían en el deshonor de la deserción, para evitarles vivir de rodillas ante el invasor. ¿Santo sacrificio, o crimen y genocidio por parte de Rumiñahui? La respuesta es privativa del lector y su conciencia. Claro está que el hecho debe analizarse considerando el tiempo transcurrido, las leyes indígenas imperantes a la época y la moderna concepción del comportamiento humano.

El holocausto de Rumiñahui en combate significó el fin de la resistencia indígena al proceso de la conquista española, y junto a él cayeron sus mejores capitanes.

### **Las luchas de la independencia**

A diferencia de la resistencia indígena a las conquistas de incas y españoles, caracterizada por luchas carentes de organización y de líder, e incapaces de enfrentar al enemigo siempre superior, las luchas independentistas constituyeron esfuerzos de la propia masa popular esbozando ejércitos irregulares de resistencia; hasta que la necesidad de libertad de la metrópoli colonial exigió la conformación de ejércitos al mando de verdaderos conductores militares.

Mientras se desarrollaba la milicia española en tierra americana, bajo el concepto estratégico de un dispositivo de defensa contra una posible rebelión interna, lenta pero progresivamente se iban incorporando criollos y mestizos bajo la bandera realista, que más tarde sería cambiada por la enseña libertaria. Así, sutilmente, se conformaba un ejército patriota.

La pluma de Eugenio Espejo levantó el espíritu guerrero del pueblo en la Colonia, el deseo de luchar, de emprender en la batalla decisiva con fuertes concepciones cívicas y sin fronteras entre civiles y militares, porque estos últimos no eran otra cosa que el mismo pue-

blo en armas. Los generales, tenientes y sargentos de la Independencia provenían del propio pueblo, y estuvieron al mando político y militar de Bolívar, Sucre, San Martín, O'Higgins, Artigas, para nombrar solo algunos de los que fueron los fundadores de los ejércitos-pueblos; ellos crearon los valores que debían guiar a nuestras naciones en el devenir histórico.

Es por esto que puede decirse, con propiedad, que las Fuerzas Armadas latinoamericanas, incluyendo las ecuatorianas, formalmente organizadas como instituciones militares, son herederas de los ejércitos de la Independencia, cuyas tropas deben atesorar una tradición de heroísmo y de victoria, capaces de reconocer el interés de su pueblo y de asumir con audacia la defensa a la segunda independencia, de la liberación social.

Una característica de los ejércitos de la Independencia, que merece destacarse por ser válida para nuestra época, es la concepción latinoamericanista con que aquellos surgieron. El propio ejército libertador de Simón Bolívar, nutrido mayoritariamente de venezolanos y colombianos, llegó hasta Bolivia, que adopta ese nombre en homenaje al Libertador. Por su parte San Martín, con un ejército compuesto por argentinos y chilenos, liberó Chile para llegar hasta el Perú.

### **La Institución Militar en la República**

Finalizadas con éxito las luchas libertarias del siglo pasado en Latinoamérica, las oligarquías que se formaron con el desmembramiento de las colonias vinculadas a los intereses económicos de las potencias europeas entonces dominantes, impulsaron desde las alturas del poder político del que se adueñaron, un proceso de transformación de las Fuerzas Armadas, "profesionalizándolas". Pero con la intención de diferenciarlas de la sociedad convirtiéndolas, hábilmente, en instrumentos a su servicio, induciéndolas a la pérdida de la solidaridad entre los pueblos, y colocándolas en trincheras opuestas,

tras intereses absolutamente ajenos a las aspiraciones nacionales. Son ejemplos altamente ilustrativos de ello la "Guerra del Pacífico" y la de la "Triple Alianza".

A finales del siglo pasado, y principalmente en este, los Estados Unidos de Norteamérica, en plena expansión económica y como parte del proceso basado en la Doctrina Monroe, comienzan a influir en las Fuerzas Armadas de la región a través de la denominada "asistencia militar", mediante la entrega de armamentos y el adiestramiento de oficiales y tropas de diferente nivel. Desde luego que no ha faltado el tratamiento ideológico al definir como enemigo al "comunismo internacional" y al situar en el propio pueblo al que se ha denominado "enemigo interno".

A partir de la revolución liberal alfarista, el Ejército ecuatoriano se organiza definitivamente como una institución legal y profesional, destinada a la defensa de la integridad territorial del país. Más tarde lo hace la Marina y la Aviación.

En la actualidad el Ecuador dispone de una institución armada que, por disposición constitucional y bajo la denominación de Fuerzas Armadas, integradas por la Fuerza Terrestre, Naval y Aérea, tienen la honrosa misión de asegurar la soberanía nacional, la integridad e independencia del Estado, garantizar el ordenamiento jurídico del país, y colaborar con el desarrollo social y económico, sin menoscabo de su misión fundamental.

No será motivo de análisis en el presente trabajo el cumplimiento fiel a su misión que vienen dando las Fuerzas Armadas porque, además, está a la vista del pueblo ecuatoriano.

Es bajo juramento de honor que los militares ingresamos a las escuelas militares cuando jóvenes, quizás niños aún, no por vocación dictatorial (sería un absurdo creerlo), sino por el ideal de consagrarnos como los garantes de la integridad territorial de la Patria, con el ideal de morir defendiéndola de cualquier agresión externa. En esa base de principios cívicos y patrióticos,

es fácil comprender que si los militares han intervenido en la política nacional instaurando gobiernos de facto, no es por inclinación o ambición. En la mayoría de los casos se ha debido a la acción de los políticos que han buscado en las Fuerzas Armadas el apoyo para satisfacer intereses partidarios o de los grupos sociales que representan. En otros casos, la intervención ha sido propiciada por minorías que solo desean reconquistar el poder valiéndose de los militares, a quienes halagarán cínicamente con calificativos tales como "redentores" o "salvadores de la Patria".

Coincidente con esta afirmación es el pensamiento expresado por Osvaldo Hurtado en la introducción del libro "Democracia y Fuerzas Armadas en Sudamérica", editado a raíz de un seminario internacional realizado por CORDES en julio de 1988, y que textualmente dice: "En este nuevo contexto histórico latinoamericano constituiría un error continuar sosteniendo el lugar común de que las intervenciones militares son única y exclusivamente el resultado de la vocación dictatorial de la institución militar y de las ambiciones de oficiales politizados, como también es equivocado creer que en los golpes de Estado nada tienen que ver los civiles. Si se examina con objetividad y sin prejuicios las intervenciones militares de las últimas décadas, no aparecen evidencias de que se hayan originado en causas exclusivas o fundamentalmente imputables a la institución militar".

Y en lo que refiere al injusto calificativo de "represivas", que con ligereza se ha dado a las dictaduras militares ecuatorianas, basta reproducir las ideas que en el citado libro constan de la autoría del incansable estudioso del caso militar ecuatoriano, el sociólogo Fernando Bustamante: "Además el carácter benigno de la política represiva del régimen militar permitió a los gobernantes civiles asumir su mandato sin tener que habérselas, como en Argentina, Brasil, Bolivia, con un pesado legado de violaciones masivas a los derechos básicos de la persona humana... El Ejército Ecuatoriano ha estado

mucho más orientado a la defensa de la integridad territorial que a la guerra interna... para las Fuerzas Armadas el frente interno ha sido objeto de interés político y no bélico. Las FFAA ecuatorianas siempre han sido cuidadosas en no aplicar la lógica de la guerra en el plano de la seguridad interior de la República, precisamente por la siempre presente necesidad de concentrar su interés guerrero en la frágil integridad de las fronteras amagadas por un adversario potencial mucho más poderoso".

En lo referente a la relación de las FFAA ecuatorianas con las oligarquías, calificándolas de su "brazo armado", el mismo Fernando Bustamante dice: "La relación de las oligarquías o de las élites tradicionales con las FFAA, en este país, al menos el modo oligárquico de relación civil-militar que describió Samuel Fitch, se dio tarde y débilmente y además fue precaria y tuvo una vida relativamente corta. En general, desde la época de la Independencia, FFAA y oligarquía han sido dos entidades extrañas, ha habido una baja compenetración, una relación que ha sido siempre conflictiva y difícil, inestable, cuando se ha producido."

Con respecto a las acusaciones dirigidas a las dictaduras militares ecuatorianas como ineficientes e inmorales, y para no cansar con reproducciones literales, se recomienda la lectura de los artículos de los esclarecidos historiadores y científicos de la sociología, "Política y sociedad en el Ecuador Republicano, 1830-1980" de Enrique Ayala Mora y "El proceso político contemporáneo" del Osvaldo Hurtado Larrea, publicados en el Libro del Sesquicentenario, "Política y Sociedad, Ecuador 1830-1980", reconociendo, por ejemplo, en elevados términos, la revolución liberal de Alfaro, las posiciones progresistas de la liga de los militares jóvenes en la revolución juliana de 1925, la expedición del Código de Trabajo por parte del general Enríquez Gallo y la política exterior y de recursos naturales de orientación progresista del Gobierno Nacionalista y Revolucionario de las

Fuerzas Armadas (1972-1976), presidido por el general Guillermo Rodríguez Lara.

Las causas por las cuales se han producido los golpes militares, que están registradas en varios libros y que han sido citadas en diversos seminarios, pueden resumirse en lo siguiente: la carencia de tradición y experiencia democrática; la improvisación de Estados formalmente democráticos que vivieron una ficción democrática; inexistencia de administradores eficientes y honrados, capaces de cumplir sus promesas; el atraso cultural del pueblo; y, la miseria extendida en las bases populares, debido a la grave crisis económica, configurada principalmente en la "deuda externa".

### **Conclusiones**

En todos y cada uno de los espacios en que se asentó el indio ecuatoriano, en la Costa, en la Sierra y en la Amazonía, se produjeron escenarios bélicos en los cuales, con medios y procedimientos rudimentarios, combatieron hombres armados que podían ser considerados, de alguna manera, soldados bajo el liderazgo de aguerridos conductores, de entre los cuales Atahualpa es el grande entre los grandes, por estrategia y por forjador de la nacionalidad ecuatoriana.

El Ejército Ecuatoriano actual, como institución formalmente organizada, proviene de los ejércitos libertadores que fueron el mismo pueblo en armas, encargado la noble misión de la defensa de la soberanía e integridad nacionales, la garantía del ordenamiento jurídico del Estado y la colaboración con el desarrollo económico y social del país.

Sin embargo de que las dictaduras militares del Ecuador no fueron sangrientamente represivas, como otras que se han instaurado en países hermanos de América Latina, no es conveniente que se vuelvan a presentar. Es necesario que impere una verdadera democracia participativa porque así lo desea el pueblo. Y es

imprescindible que las Fuerzas Armadas ecuatorianas se mantengan, como lo vienen haciendo desde hace once años, como una institución eminentemente profesional, nacionalista, constitucionalista y democrática.

Siendo el capital humano de nuestras Fuerzas Armadas fundamentalmente de origen popular, es lógico pensar que ellas deben integrarse cuanto más sea posible a ese pueblo para que, en comunidad de esfuerzos, encuentren su destino histórico y alcancen los más altos niveles de bienestar dentro del marco de sus más puras tradiciones.

## **II. EL LEVANTAMIENTO INDIGENA EN EL ECUADOR**

### **Introducción**

Según algunos historiadores, especialmente el padre Juan de Velasco, cuya "Historia Antigua del Reino de Quito" ha merecido severas críticas, particularmente del escritor americanista español Marcos Jiménez de la Espada, y también fervorosos defensores, entre los cuales se cuenta Pío Jaramillo Alvarado, en los remotos tiempos preincásicos se originó el Reino de Quito.

Las investigaciones realizadas afirman la existencia de tres pueblos en los territorios que actualmente pertenecen a la República del Ecuador: quitus, puruhaes y cañaris. En esa época no se conoció la propiedad privada, predominaba el colectivismo; la tierra pertenecía al ayllu y la trabajaban todos sus integrantes; los pueblos tenían dioses familiares, es decir, propios de cada ayllu y muchos amuletos individuales; el elemento social más simple fue la familia, el conjunto de familias unidas por el vínculo de la consanguinidad se llamó ayllu, y cuando éste se asentó en un determinado sector, la palabra ayllu significaba también el pedazo de tierra que ocupaban las gentes. Los ayllus se multiplicaron rápidamente y su unificaron para formar las tribus que, a su vez, dieron origen a las naciones, que se han proyectado hasta nues-

tra época, manteniéndose con cierto vigor y fortaleza como etnias.

Como se conoce, la vida sencilla y relativamente tranquila de los pueblos del Reino de Quito, se vio alterada por las invasiones incalcas. La organización social de los incas invasores era bastante parecida a la de los shyrís y entre ellos no hubo mayor diferencia en la forma de gobierno; igualmente, la unidad político-administrativa era el ayllu, origen de las tribus, y éstas del imperio. Sin lugar a dudas hubo notable similitud entre los incas y los shyrís en cuanto a sus creencias religiosas y la forma de exteriorizar el culto a los dioses; la agricultura constituyó también la fuente principal y casi única de ingresos económicos de los incas: la tierra pertenecía al Estado y el pueblo debía trabajar en sentido comunitario.

Así pues, la presencia de los incas en los dominios de los shyrís no alteró mayormente los usos y costumbres de los pueblos del Reino de Quito, particularmente en lo relativo a la relación hombre-tierra, motivo de especial interés en el presente trabajo.

Más tarde, y consumado que fuera el hecho histórico del "descubrimiento de América", por las costas del Reino de Quito aparecieron los hombres blancos y barbudos, esos que impondrían grandes y profundos cambios en la estructura política, social, económica y cultural de los pueblos indígenas de estos territorios.

Se inició entonces la conquista española del Nuevo Mundo, cuyos móviles fundamentales fueron los siguientes: agrandar el imperio español llevando los límites hasta donde fuera posible, recaudar para la Corona el tributo que necesitaba para mantener sus guerras en Europa, evangelizar y llevar las almas de los indígenas al cielo de quienes dudaban si tendrían almas, y el enriquecimiento particular de los conquistadores.

Los primeros conquistadores eran en gran parte analfabetos, que sin futuro en España se lanzaron a la gran aventura. Hombres fuertes de espíritu y de cuerpo, presidiarios, aventureros, románticos y soñadores, incapaces

de conocer cansancio o miedo, prestos a sacrificar sus vidas para cristianizar infieles y para conseguir aquellas montañas de oro que les darían fortuna, honores y gloria; hombres que llegaron solos, sin sus familias, que dominaron a los nativos a sangre y fuego, mezclando su sangre con la aborígen, dando a la humanidad un nuevo tipo racial, el mestizo, poblador del Nuevo Mundo en inmensa mayoría sobre las otras razas.

Cuando España descubrió y tomó posesión de América, transplantó muchas de sus instituciones políticas y administrativas, con ciertas transformaciones, que atendían a las peculiaridades del medio social y geográfico. Se produjo la transculturación española en América india, iniciada por obra de los misioneros, irrespetando y arrasando toda forma social de los aborígenes. Los colonizadores trataron a los indígenas como animales de carga y como instrumentos de producción, los exterminaron en las minas y en otras labores, especialmente agrícolas.

Al comenzar la vida colonial, los conquistadores, de acuerdo con las Leyes de Indias, autorizados por el rey, procedieron a repartir la tierra entre los españoles. Se formaron grandes latifundios. Los que más acapararon las tierras fueron los religiosos, especialmente los jesuitas. Las adjudicaciones de tierras a los colonos, junto con los indios que en ellas habitaban, según el espíritu de las mencionadas leyes, tenían por objeto establecer aquella institución que se denominó "encomienda", según la cual los españoles eran los "encomenderos" y los indios los "encomendados", que debieron ser enseñados a leer y escribir, y a ser practicantes de la doctrina cristiana. A cambio de ello tenían que pagar un tributo en trabajo o en dinero, en animales, aves de corral y otros productos, según cada región. Este sistema se convirtió en la más miserable explotación de la raza indígena, que fue privada de toda libertad y sometida a la esclavitud.

Pero fue en la institución, denominada "mita", en la

que se acentuó más la esclavitud y desgracia indígenas. Consistía en la obligación que tenían los indios de trabajar en las minas de oro y plata de la Corona, en labores reguladas por las Leyes de Indias, por tiempo determinado y por sorteo, excluyéndose a los inválidos, caciques, forasteros, a los especialistas en algún oficio, a los que cultivaban las tierras de los españoles, a las mujeres, a los menores de dieciocho años y mayores de cincuenta. Además, a los "mitayos" se les debía pagar un "jornal justo", no se les debía enviar a lugares lejanos y malsanos, se les debía proporcionar buena alimentación, vivienda, vestido y enseñanza católica. Pero en la práctica, las mitas se transformaron en el trabajo perpetuo y forzoso, era la sentencia de muerte del indígena: quien salía sorteado para que trabajara en tal o cual mita, jamás regresaba de ella. Las mitas enriquecieron a los españoles y a la Corona y diezmaron a la raza indígena.

Estas instituciones económicas ("encomiendas" y "mitas") y otras como los "obrajes" y las "reducciones", sirvieron en la Colonia para el enriquecimiento de los conquistadores y colonos y de la Corona, en base a la apropiación de la tierra, a la opresión, esclavitud y explotación del trabajo de los indígenas. Desde luego que junto al conquistador estuvo el fraile, y junto a la espada se plantó la Cruz en las tierras descubiertas y conquistadas.

Todo esto contribuyó para que los indios sintieran un marcado odio a los blancos, que lo demostraron mediante frecuentes levantamientos, especialmente en el último siglo de colonización, conforme lo analizaremos más adelante.

La mala administración colonial y la poca obediencia que se prestó a las Leyes de Indias, sumadas a la corrupción de las corporaciones religiosas, que no eran precisamente ejemplo de virtud, ni siquiera de buenas costumbres, contribuyeron al deterioro de las relaciones de dependencia de la metrópoli y las colonias americanas, facilitando en el futuro el surgimiento de un nuevo siste-

ma. A esa hora, los vientos de libertad que soplaban por Europa y los Estados Unidos habían penetrado en la Presidencia de Quito, cuya primera expresión se produjo cuando apareció la gran figura india de Javier Francisco Chushig o Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, precursor del Primer Grito de Independencia quien, para beneficio de los indios, propugnaba el reparto de tierras. Por su parte, otros ideólogos avanzados de la Independencia luchaban por la causa indígena: Mejía insistía en al desaparición de las odiosas instituciones coloniales, Olmedo exigía la supresión de las mitas y Vivero, dirigente de la revolución de octubre, en Guayaquil, clamaba ya contra el terrible concertaje.

Más tarde asoma el genio, Simón Bolívar, quien asumiría la inmensa tarea histórica de libertar la Capitanía General de Venezuela, el Virreinato de la Nueva Granada y el Virreinato del Perú; a nosotros, a la Presidencia de Quito, la libertó el más ilustre de los oficiales de Bolívar, Antonio José de Sucre.

Libertada la Presidencia de Quito y creado el Ecuador, con territorio y población reducida, para beneficio del general Juan José Flores, se inicia la época república, a lo largo de la cual alguno que otro primer magistrado incluía en su gobierno programas de reivindicaciones indígenas: Rocafuerte suprime la prueba de azotes y los otros castigos corporales y Urbina, el libertador de los esclavos, suprime el infame tributo. Desde luego que los programas eran limitados a causa de la debilidad de la burguesía y su índole esencialmente comercial, que le impide una mirada más amplia al respecto, añadiéndose, además, el hecho de que no existía un movimiento indígena organizado. Así, el reparto de las tierras no surgió aún como punto concreto de lucha.

Es de justicia histórica dejar en claro que el indio también intervino en las luchas cívicas y nacionales del Ecuador, particularmente en las libradas para la independencia de España y durante la revolución liberal. Lo hizo siempre con la esperanza de cambiar de situación y

mejorar su miserable suerte.

Efectivamente, a raíz del 9 de octubre de 1820, el indio aparece en los campos de batalla. Está en Cuenca en las jornadas de noviembre, para auxiliar a los patriotas en difícil situación, encabezados por el cura de Chuquipata, Javier Loyola. También en Latacunga, contribuyendo para la independencia, tal como lo relata el historiador Neptalí Zúñiga en su libro titulado "Historia de Latacunga". Patriotas indios se convirtieron también en héroes, como Chambí y Lamíña, sacrificados en 1821 y expuestos sus restos en sitios visibles en el Mesón y San Blas, en Quito. Sin embargo de los casos citados, hay que aclarar que el denominador común fue su pasividad, explicable porque sostiene todo el peso de la opresión de una sociedad feudal y de todas sus instituciones creadas expresamente para explotarle.

Por otra parte, y como las fuerzas progresistas de la revolución liberal se preocupaban por la suerte del indio, él miró con simpatía esa revolución y se presentó en los campos de batalla para prestar su contingente a los heroicos campesinos montubios, que formaron el núcleo fundamental del ejército liberal. Se conoce también que en la provincia del Chimborazo, por lo menos diez mil indios participaron en las acciones de guerra al grito de "nuestra libertad trae Alfaro y vamos a encontrarlo, y todos los runas debemos morir a su lado".

Pese a todo esto, la revolución liberal tampoco resolvió el problema indígena, pues ni siquiera los latifundios arrebatados a la Iglesia fueron repartidos entre los campesinos, sino que, sin innovación alguna, pasaron al poder del Estado, que se transformó, así, en simple latifundista.

Más tarde, después del horrendo crimen de El Ejido, se olvidó toda reivindicación indígena: entonces, el sufrimiento del indio continuó. Sin embargo hoy, muy cerca del quinto centenario de la "resistencia india", una nueva etapa de lucha está surgiendo, con nuevas formas, de acuerdo con las nuevas circunstancias.

## **Las luchas indígenas**

Contrariamente a lo que en forma generalizada se cree, los indígenas no han aceptado pasivamente las relaciones sociales que les fueron impuestas, primero por el sistema de dominación colonial y luego por el de la República.

Se puede afirmar que a lo largo de la historia han mantenido una constante inconformidad, que se ha manifestado a través de diferentes tipos de protesta que, si bien ha carecido de una adecuada organización y ha sido generalmente de carácter local, antes que nacional, ha constituido verdadera forma de defensa de su modo de vida y de su identidad étnica.

Sus protestas han ido desde la resistencia pasiva, los simples reclamos contra toda forma de opresión, la fuga a regiones lejanas e inhóspitas, la participación en guerras o revoluciones que les ofrecieron alguna esperanza, hasta la revolución sin armas o a mano armada.

Sin el ánimo de hacer una larga y detallada referencia de lo que ha constituido una innumerable lista de actos de resistencia indígena, por no constituir el objetivo primordial del presente trabajo, sino más bien en el afán de contrarrestar el mito de la "raza vencida", nos referiremos a ellos en la forma más breve posible.

Durante la época colonial las reacciones indígenas tuvieron que ver con su enérgica oposición, fundamentalmente a las instituciones de opresión tales como las encomiendas, las mitas y los obrajes, a los impuestos y a los diezmos que atentaban criminalmente contra su indigente economía.

Entre las más importantes rebeliones indígenas en contra de la oprobiosa institución de la "encomienda", podemos citar lo que ocurrió en 1550 en los pueblos de Lita y Quilca, Imbabura, donde los indios mataron a su encomendero Martín Aguirre, a un clérigo y a cuatro españoles; la sublevación fue reprimida con las armas de las milicias españolas y tropas aborígenes auxiliares,

como escarmiento a los demás indios de la provincia de Quito. El levantamiento de indios y mestizos de todo Pillaro, suscitado en 1730, es buen ejemplo de su reacción contra las "mitas": como consecuencia del reclutamiento de indios realizado por unos españoles, amarrándoles y conduciéndoles a unas minas cercanas a Sigchos, de las cuales nunca volvían, más de 500 indios y mestizos destruyeron las minas, libertaron a todos los trabajadores forzados y amenazaron a blancos y autoridades, los cuales actuaron con prudencia y no persiguieron a nadie.

Entre los numerosos levantamientos de protesta por las desmedidas creaciones y cobros de impuestos, podemos indicar el siguiente caso como el más importante: la revolución de las alcabalas, considerada como un verdadero movimiento de liberación en la Colonia, dos siglos antes del 10 de agosto de 1809, esto es, en 1592. El 23 de julio se recibió en Quito la orden real de cobrar las alcabalas al pueblo y su cabildo, consistente en el 2% sobre todo lo que se vendiese en los límites de la Audiencia de Quito: el pueblo protestó bajo el liderazgo del criollo Alonso Moreno Bellido, que fue encarcelado, luego puesto en libertad por el pueblo airado, y finalmente muerto por la guardia del presidente de la Audiencia, Manuel Barros. El movimiento insurgente fue derrotado por tropas enviadas desde Lima, las cuales cometieron los más horrendos crímenes justamente en los días jueves y viernes santos, muy respetados por los católicos quiteños.

Una de las principales sublevaciones contra el cobro de los aborrecidos diezmos, un impuesto eclesiástico, fue la de Columbe y Guamote, en 1803: los indígenas asesinaron a 13 personas entre blancos y mestizos, despedazaron sus cadáveres y expusieron sus miembros en los caminos; cerca de Guamote, en la llanura de Tanquis, tuvo lugar el combate entre milicianos españoles y sublevados, venciendo los primeros y capturando a los cabecillas insurgentes, los cuales fueron sometidos a un

largo proceso que finalizó con sentencias a la pena capital, secuestro de bienes, azotes y trabajo en obras públicas.

Por otra parte, y durante la República, la resistencia indígena se manifestó en contra del latifundio, principalmente, de la usurpación de tierras comunales, del injusto uso de las aguas y de la opresión política, especialmente del periodo garciano.

Buen ejemplo de alzamiento indígena en contra del establecimiento de latifundios, mientras los indios carecen de tierras para supervivir, es el caso suscitado en 1891 en el viejo y extenso latifundio llamado "Zuleta", en la provincia de Imbabura, en la cual casi hasta nuestros días se ha explotado y abusado de los indios trabajadores de esa propiedad privada. También el caso de las haciendas denominadas "Quinua Corral" y "Espino", de la provincia de Bolívar, inicialmente de propiedad de las monjas conceptas y, posteriormente, de la Asistencia Pública; el problema de estas dos haciendas provoca levantamientos en 1891, 1914 y 1931, año en que el gobierno controla la situación mediante el empleo de tropas y, comportándose como cualquier terrateniente, mantiene esos latifundios en su poder, en lugar de entregarlos a los campesinos.

Especial mención debe realizarse de la oposición indígena al gobierno tirano de García Moreno, a quien no le importaron mucho los abusos de hacendados y curas en contra de los indios, manteniendo el orden gracias a sus poderes extraordinarios, entre los que se incluía la pena de muerte.

En 1868, con ocasión del terremoto que asoló Imbabura, los nativos encontraron la ocasión propicia para demostrar, en medio del pánico por la hecatombe, sus anhelos de liberación. En 1871, como consecuencia de los atropellos de latifundistas en la provincia del Chimborazo, surge un defensor de los indios, Francisco Daquilema, quien se proclama rey de Cacha e inicia una guerra contra los opresores, que culmina, con encuen-

tros sangrientos, en el triunfo de las fuerzas de gobierno, fusilamiento para los responsables del levantamiento y con el crimen en el patíbulo de Daquilema.

Al mismo tiempo, y como extensión de la resistencia heroica de Daquilema, se producen levantamiento en Azuay y Cañar en 1871, y en Otavalo en 1872, que son sofocados por la tiranía garciana con matanzas que demuestran que la opresión al indio, en este periodo, fué más bárbara e inhumana.

Una buena parte de estos levantamientos indígenas, que se justifican por constituir actos de protesta contra la esclavitud, explotación y opresión a que han sido sometidos durante la Colonia y la República, tuvieron un final trágico a consecuencia de las masacres producidas por el Ejército y la Policía, convertidos en instrumentos de represión de los terratenientes. La responsabilidad de estos hechos sangrientos recae, más que en la fuerza pública cumplidora de ordenes y disposiciones, en la alianza del poder político y económico, representada por los gobiernos de turno y la oligarquía terrateniente.

## **EL LEVANTAMIENTO INDIGENA DE JUNIO DE 1990**

### **Causas históricas y contemporáneas**

Conforme se ha explicado, las causas históricas que justificaron los numerosos, aun cuando no organizados y sostenidos, levantamientos indígenas, tienen que ver con el sistema de dominación colonial y con el republicano, que han colocado a los indios en la más triste condición de dependencia, marginación y miseria.

Efectivamente, el sistema colonial se inició con una conquista a sangre y fuego, continuó con el despojo de las tierras de los nativos y terminó con el establecimiento de toda forma de opresión, explotación y esclavitud; se produjo la transculturación española; se consideró a los indígenas como animales de carga y como instrumentos

de producción; se los sometió a las más oprobiosas instituciones de explotación del trabajo, de torturas y hasta de muerte.

Por otra parte, siguiendo el curso de la historia, el sistema republicano no ha solucionado el gran problema de los pueblos indígenas. Por el contrario, al menos la discriminación, explotación y opresión se han mantenido presentes.

Mas aún, y por desgracia, existe continuidad histórica entre lo que sucedía en la época colonial y la República y lo que sucede en nuestros días. El crecimiento demográfico de los pueblos indígenas, el acceso a la tierra y sus condiciones de vida se han agravado. Es por esto que no debe extrañar una nueva y reciente expresión de rebelión, la del levantamiento de junio de 1990: ese levantamiento tuvo como causa fundamental la historia de los 500 años.

A continuación nos referiremos a las causas actuales de disconformidad de los pueblos indios, que vienen siendo ampliamente difundidas en todo el ámbito nacional por parte de los líderes de las comunidades y organizaciones indígenas, desde junio de 1990, y que, según ellos, los obligan a mantener su actitud de protesta.

Para los indígenas, la primera y más importante causa de disconformidad es la injusta distribución social de la tierra —poca para muchos y mucha para pocos— que exige una nueva distribución, con el criterio de que la tierra es para los que la necesitan y en la medida en que la necesitan.

Consideran a la tierra como la base de la existencia de la familia y la comunidad, su lugar de asentamiento, su fuente de subsistencia. Más aún, que la tierra no es objeto de compra-venta, que es simplemente su "pacchamama". Por esto, y por su alto crecimiento demográfico, se oponen al acaparamiento de tierras y creen que la lucha por la tierra es fundamental para ellos, a más de que, al recuperar la tierra, recuperan también su identidad como pueblos.

El movimiento indígena considera que la Ley de Reforma Agraria ha fracasado, especialmente en la Sierra y en la Costa, y que en la Amazonía se ha producido una descontrolada colonización; condena la minifundización; considera que el proceso de reforma agraria se ha paralizado, en gran medida por la inoperancia de la enorme burocracia del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), incapaz de tramitar, con la brevedad que se requiere, casos de afectación y adjudicación y que, cuando culminan, tienen resultados poco favorables para los indígenas; acusan a los Comités Regionales de Apelación de haberse convertido en centros de corrupción y paralización de los trámites agrarios.

Se quejan de que muchos conflictos agrarios se producen especialmente como consecuencia de la defensa que realizan de la posesión estable de la tierra en la que viven, derecho que es atropellado por los acaparadores de tierras; que esos conflictos son generalmente violentos; que sus familias y bienes son objeto de todo tipo de agresiones, tales como el desalojo con participación de terratenientes, policías y civiles armados, que causan daños materiales, como destrucción de viviendas y cultivos, por los que nunca reciben justas indemnizaciones; agresión física a las personas, expulsión a los campesinos de los terrenos, detenciones, intimidaciones verbales, robos y hasta prohibición de acceso a sus propiedades.

En todos estos casos, acusan de parcialización de las autoridades a favor de los terratenientes y acaparadores de tierras.

Los indígenas cuestionan la forma indiscriminada de la explotación petrolera y maderera. Respecto al área petrolera, denuncian que los desechos industriales contaminan el ambiente por causa de la negligencia de las empresas petroleras, y por falta de control estatal a este respecto. Manifiestan que el gobierno, en lugar de diseñar políticas destinadas a satisfacer las necesidades de las masas populares, está entregando grandes extensio-

nes de tierras, muchas de ellas de patrimonio indígena, a empresas transnacionales, especialmente en la Amazonía, para la explotación de los bosques, provocando así una grave destrucción ecológica.

Adicionalmente, los líderes indígenas manifiestan que la conquista y defensa de solares para viviendas en la periferia de los centros urbanos es, también, una lucha que da lugar a conflictos y enfrentamientos con saldos trágicos, como los casos de las Cooperativas Pancho Jácome, en Guayaquil, y Pisuli, en Quito.

Por otra parte, expresan su preocupación por la presencia militar en las comunidades indígenas, especialmente en la provincia de Chimborazo, para realizar labores que estiman no ser de competencia de las Fuerzas Armadas, tales como educación, salud y forestación, a través de las cuales más bien realizan actividades de inteligencia como persecución a los líderes indígenas, causando la consiguiente inseguridad en la población campesina.

Con respecto a un asunto fundamental y que tiene que ver con la estructura misma del Estado, los líderes indígenas, en forma insistente, manifiestan que siendo los pueblos indios verdaderas nacionalidades, con cultura y lengua propia, debe declararse en forma legal y definitiva al Ecuador, como Estado plurinacional, pluricultural y multilingüe.

### **Objetivos del levantamiento**

La revista "Derechos del Pueblo" N° 58, de julio de 1990, se refiere en su editorial a lo que podría calificarse como los más altos objetivos del levantamiento indígena de junio del 1990: "El levantamiento de los indígenas del Ecuador es un llamamiento al país a elaborar reformas legales y a reconocer la alteridad étnica, lingüística y cultural existente en la sociedad nacional. Es imperativo reconocer las aspiraciones de los pueblos indígenas a asumir el control de sus propias instituciones, formas de

vida, desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del Estado".

Mas adelante, en la misma revista consta lo siguiente: "A Monseñor Leonidas Proaño, Obispo de los Indios, le gustaba hablar de los nuevos vientos que soplan en América Latina: la liberación de los pobres y la solidaridad en la búsqueda de un sistema social alternativo al de la dominación y marginación de las grandes mayorías".

Asimismo recuerda que "la CONAIE desde 1988 esta pidiendo que se reforme el Artículo Primero de la Constitución Política en lo referente a las características del Estado para que diga plurinacional, pluricultural y multilingüe".

Ya en lo relativo a peticiones concretas y oficialmente planteadas al gobierno nacional, por parte de los dirigentes indígenas, en el diálogo que se inició inmediatamente después del levantamiento del 4 al 6 de junio de 1990, por considerar de gran importancia, transcribiremos los "16 puntos solicitados", que fueron publicados en el diario "El Comercio" el 8 el junio de 1990:

"1.- Entrega, solución y legalización en forma gratuita de la tierra y territorio para las nacionalidades indígenas.

2.- Solución a los problemas de agua, considerado como un problema social, bajo tres aspectos: agua para regadío, consumo y políticas de no contaminación a través de un instructivo para el control del medio ambiente.

3.- No pago del predio rústico.

4.- Cumplir y hacer cumplir el Acuerdo de Sarayacu.

5.- Exigir la creación de partidas presupuestarias para las direcciones provinciales y nacionales. Entrega recursos permanentes del convenio Mec-Conale.

6.- Condonación de las deudas por parte del Foderuma, Ierac, Fepp, Banco de Fomento, de acuerdo con las exigencias de la Conale.

7.- Reforma del artículo primero de la Constitución de la República, por el cual nuestro país sea declarado Estado plurinacional.

8.- Exigir la entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas, a través de un proyecto de ley presentado por el Conate, discutido y aprobado por el Congreso Nacional.

9.- Congelamiento de los precios de los productos industrializados de primera necesidad, mínimo por dos años, y fijación de precios justos de los productos campesinos de la economía de subsistencia, a través de la autonomía en el mercadeo.

10.- Cumplimiento, terminación y realización de las obras prioritarias de la infraestructura básica de las comunidades indígenas.

11.- Libre importación y exportación para los comerciantes y artesanos de la Conate.

12.- Aprobación de ordenanzas a nivel nacional en el que se declare el control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos, por la Conate y sus organizaciones filiales.

13.- Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano a través del cumplimiento del Decreto Ejecutivo 1159 de 1981.

14.- Exigimos respeto a los derechos del niño, por lo que rechazamos la propuesta de este gobierno de convocar a elecciones a la población infantil, sin haber trabajado para que esta tenga una conciencia de la situación en la cual vivimos.

15.- Exigimos mediante decreto sea legislada y financiada por el Estado la práctica de la medicina indígena.

16.- Exigimos la inmediata derogatoria de los decretos con los cuales se han creado instituciones paralelas a los consejos provinciales y municipalidades como el Cofonort, instituciones dirigidas por un solo partido político, mismo que utiliza para montar empresas electorales que trafican con la conciencia de nuestras comunidades indígenas".

Como se podrá apreciar en los 16 puntos, a pesar de que lo fundamental para los pueblos indios es el tema de la tierra, otros y muy importantes pedidos se plantearon,

lo cual indica que los objetivos del levantamiento, al que nos venimos refiriendo, fueron variados y concretos.

El 12 de julio de 1990, la prensa nacional dio a conocer que otros pedidos adicionales formulaba Eduardo Camas, secretario de asuntos de tierras de la CONAIE, como básicos para continuar el diálogo. Ellos eran: reestructuración de los Comités de Apelación del IERAC, aplicar de forma general la Ley de Reforma Agraria y crear un fondo que les permita a las comunidades comprar las tierras.

El 22 de agosto de 1990, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) planteó al presidente de la República un acuerdo de territorialidad que se basa "en el derecho natural e inalienable sobre nuestros territorios", que contaba con el respaldo de la Conaie y la Confeniae y que, según la prensa ("Hoy", 24 de agosto de 1990), demandaba la derogatoria de una serie de cuerpos jurídicos, como la Ley de Colonización, "por contradecir los derechos consagrados en la legislación internacional"; enfatiza a que las concesiones para la explotación de recursos son atentatorios, por lo que reivindicaba que, "al tenor de la legislación contemporánea que rige el destino del mundo, los pueblos indios son los únicos que tomarán esta decisiones en relación con sus territorios y el manejo de sus economías y recursos"; la OPIP indicaba que al ser la autodeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas un principio ampliamente consagrado en la legislación internacional, que debe estar vigente en el Estado, más aún si éste se declara plurinacional y multiétnico, es necesario que se garantice el autogobierno de los pueblos indios en sus territorios; este planteamiento suponía, según la OPIP, la modificación o supresión del régimen político administrativo (parroquias, cantones, registro civil, etcétera) en territorios indígenas.

Por su parte ("El Comercio", 24 de agosto de 1990) el presidente Rodrigo Borja dio un no rotundo, a través de un comunicado oficial, al planteamiento de las comuni-

dades indígenas de "crear un Estado paralelo". El comunicado señalaba que el pedido era anticonstitucional, porque planteaba los siguientes puntos: suscripción de un acuerdo sobre el derecho territorial de tres grupos indígenas con el Estado ecuatoriano para separar prácticamente la totalidad de la provincia de Pastaza de la República del Ecuador; la renuncia del Estado a explorar y producir petróleo en la Amazonía y el derecho exclusivo de los indígenas a tomar decisiones sobre la explotación de los recursos del suelo y subsuelo de sus territorios; el retiro de las Fuerzas Armadas de esos territorios; la "autodeterminación", la "autonomía" y el "autogobierno" de esos territorios; la supresión de las leyes ecuatorianas y la vigencia del "derecho tradicional" de los indígenas en esos territorios; la supresión del régimen político administrativo en los territorios indígenas, lo que implicaría el retiro de las respectivas autoridades.

De inmediato los dirigentes de la Conaie emiten aclaraciones publicadas en la prensa, como las del periódico "Hoy" del 31 de agosto de 1990: que el acuerdo de Pastaza no atenta contra la unidad nacional, que el "autogobierno", la "autodeterminación" y la "autonomía" no significan la creación de otro Estado, que ese autogobierno local no implica el desconocimiento del Estado y gobierno ecuatorianos, con todas sus atribuciones constitucionales; que no han hablado de que los militares deben retirarse de la región de Pastaza; y, que no se oponen a que el Estado explote los recursos naturales en la Amazonía, reconociendo que los recursos del suelo y subsuelo amazónico pertenecen a los 11 millones de ecuatorianos. Estas aclaraciones dieron la impresión a la ciudadanía y a la prensa de que eran contradictorias al texto del documento de Pastaza, y que los líderes indígenas retrocedían en las reales pretensiones de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP).

## Los hechos

Según se conoce, a través de una separata, "Enseñanzas del levantamiento" por Nelsa Curbelo, se realizaron dos reuniones, la una en Quito convocada por la Coordinadora Popular y las comunidades en conflictos de tierras, que tuvo lugar el 25 de abril de 1990, que resolvió impulsar una movilización nacional y la toma pacífica del templo de Santo Domingo y, la otra en Pujilí, del 25 al 28 de abril de 1990, en la que se resolvió el levantamiento indígena del 4 al 6 de junio.

Efectivamente el 28 de mayo, luego de una marcha organizada por la Coordinadora Popular, por las calles céntricas de Quito, se efectuó la ocupación de la Iglesia de Santo Domingo: aproximadamente 150 indígenas, hombres y mujeres, ingresaron al templo provistos de víveres, cocina y más enseres, que les permitieran mantenerse allí por tiempo largo; se organizaron comisiones para el aseo, las comidas, la recreación, para mantenerse en vela y para poder dormir. El hecho fue una medida de presión al gobierno para que diera "respuestas válidas" de solución a los conflictos de tierras y para que se realizara el diálogo.

En esa toma se pudo apreciar una impresionante organización y disciplina por parte de los indígenas, y una muy clara solidaridad nacional pidiendo al gobierno que escuchara sus justos pedidos, y que adoptara medidas concretas para atender las demandas.

El levantamiento que, por haber tenido un alcance nacional, fue una protesta sin precedentes en la historia del país, se llevó a cabo del 4 al 6 de junio de 1990. Sobre todo en las provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar e Imbabura, se produjeron movilizaciones masivas.

Bajo el pensamiento de monseñor Leonidas Proaño, el obispo de los indios, de "aportar todo lo posible a la construcción de una sociedad nueva, que sea anticipo del Reino de Dios en la tierra" (Semanario "Punto de

vista" N° 356, de 13 de febrero de 1989), la Conferencia Episcopal y muchos sacerdotes y religiosas expresaron su respaldo al levantamiento.

En la base de diversos documentos de referencia y entrevistas personales con actores y observadores del levantamiento por parte del autor del presente trabajo, ese hecho puede relatarse como a continuación se indica.

Unos 150 mil indígenas, debidamente organizados, según cálculos de monseñor Víctor Corral, obispo de Riobamba y presidente de la Pastoral Indígena, se tomaron carreteras, plazas y haciendas. Honda preocupación e inquietud nacional se produjo por lo que estaba pasando el país.

La paz de la República fue alterada. Efectivamente, no puede ser de otra manera si se analiza lo que aconteció en algunas ciudades y poblaciones, como los casos que se anotan a continuación. Riobamba fue copada varias veces por indígenas que, ingresando por los cuatro costados de la ciudad, portando garrotes, machetes y aciales, atacaron los mercados como el de San Alfonso, vejando y robando los productos a las vendedoras; atacaron un retén de Policía, al sur de la ciudad; rompieron los vidrios de las casas; la urbe, sin servicio de transporte, estuvo en total anarquía.

Guamote fue prácticamente sitiada; en el mercado, bajo insultos, se obligó a las vendedoras a alimentar a los indígenas manifestantes; detuvieron a varios ciudadanos en el local del Sindicato de Choferes; obligaron a varios ciudadanos a firmar documentos de respaldo al levantamiento. En Colta hubo saqueos y enfrentamientos. Columbe y Cajabamba también fueron sitiados. En el sector de Pallatanga, pequeñas propiedades fueron invadidas, obligando a los propietarios a entregar dinero; un bus escolar fue detenido, se obligó a los niños a sacarse los zapatos, medias y mochilas, y así se les hizo caminar. En Gatazo Grande fueron cortadas las mangueras que conducen agua a Tapí, San José de Macaji, Lican

y 24 de Mayo, pidiendo a los pobladores 30 mil sucres para permitirles el uso del agua. Algo que impresionó a la comunidad nacional fue el bloqueo de caminos realizado por los indígenas, mediante colocación de árboles y piedras de gran tamaño en las vías, en una magnitud sin precedente alguno, que causaron mucha dificultad a la fuerza pública para retirarlos y habilitar el tránsito de los caminos y carreteras.

En el acto de protesta indígena se atentó contra la propiedad privada. La hacienda Tigua, del general Guillermo Rodríguez Lara, según versión del propietario, fue asaltada por más o menos 300 indígenas provenientes del sitio Casa Quemada, distante a 12 kilómetros de la hacienda, que llegaron enmascarados y pintados, encerraron a los trabajadores presentes, rompieron ventanas y cerraduras de puertas, se apropiaron de objetos de estimación personal del propietario, escopetas, carabinas y de productos lácteos, y después de libar toda la noche abandonaron la hacienda. Pequeñas haciendas, de entre 20 y 40 hectáreas fueron invadidas, se agredió a los trabajadores y se las cosechó, como el caso de la hacienda Shushilcón ubicada en el cantón Alausí, cuyo propietario presentó denuncia formal ante el jefe zonal del IERAC de Chimborazo. En Cajabamba, entre 60 y 70 vehículos de transporte de carga fueron detenidos, asaltados y saqueados, por aproximadamente cinco mil indígenas que se apoderaron de víveres, electrodomésticos, abono y cemento, causando millonarias pérdidas a los propietarios, más o menos mil 500 millones de sucres según la Federación Nacional de Transporte Pesado del Ecuador, en telegrama al presidente de la República; existen denuncias ante el intendente general de Policía correspondiente.

A más de todo esto, por informe escrito del Centro Agrícola del Cantón Riobamba, se conoce que, en la provincia del Chimborazo, nueve haciendas fueron invadidas quedando en posesión de los indígenas aun después de finalizado el levantamiento.

En el levantamiento se produjeron también lamentables atentados contra los derechos humanos, entre los cuales el más grave fue el caso tan conocido de la familia Bermeo, propietaria de la hacienda "El Charrón", de Chunchi: aproximadamente 300 indígenas provenientes en su mayor parte de la población de Achupallas, distante a 30 o 40 kilómetros de la hacienda, asaltaron esa propiedad hiriendo a Benjamín Bermeo en la cara, con perdigones disparados con una escopeta, desnudaron a su hijo, José Luis, atándole en un poste y azotándole; patearon y revolcaron en majada del corral al empleado Carlos Montero; todos ellos fueron conducidos a pie a la comunidad de Chimbalaunag para ajusticiarlos en asamblea pública, obligando a Bermeo a firmar un acta según la cual les entregaba toda la hacienda; pobladores de Chunchi rescataron a los agredidos, que fueron conducidos a centros de salud de Chunchi y Guayaquil para ser curados.

Lamentamos que estos hechos de violencia, que han sido narrados sin afán de dramatizarlos, se hayan producido desfigurando un movimiento de protesta que inicialmente fue moralmente respaldado por la comunidad nacional. No cabe duda que, por lo menos, todos los ciudadanos afectados por estos acontecimientos habrán quedado resentidos contra el levantamiento que debió ser ejecutado al más alto nivel de dignidad, por constituir una protesta por causa justa.

Por otra parte, también debemos reprobar enérgicamente la posibilidad de que las asociaciones de agricultores y ganaderos, propietarios de haciendas, organicen grupos paramilitares para defender sus predios, quienes a través de sus directivos han manifestado: "No buscamos enfrentamiento, pero si nos atacan tendremos que defendernos; estamos dispuestos a defender nuestras propiedades."

La participación de la Iglesia durante el levantamiento indígena fue de sensatez y prudencia, interviniendo constantemente para solicitar cordura y comprensión a

todos los sectores involucrados. Sin embargo, los opositores del movimiento indígena han acusado de agitadores especialmente a monseñor Víctor Corral Mantilla, obispo de Riobamba, autor de la denominada "Pastoral de la Tierra" que, según ellos, contiene conceptos que los afectan y que promueven la violencia en el campo, y al padre Pedro Torres, colombiano y párroco de Tixán, a quien acusan de activista y predicador del revanchismo de campesinos contra propietarios de tierras.

Por su parte, el gobierno también ha actuado con prudencia durante el desarrollo de la protesta india al no haber desatado una acción represiva en contra de los manifestantes, pero los hacendados lo acusan de no haberles dado amparo legal y razonable, responsabilizándole de lo que pudiera ocurrir en el caso de adoptar, por su propia cuenta, la defensa de la propiedad privada.

### **Algunas soluciones**

Sin lugar a dudas, el mayor éxito del levantamiento de junio fue haber conmovido la conciencia nacional en favor de la causa indígena, y el haber atraído la atención de la comunidad ecuatoriana hacia el reconocimiento de la espantosa marginación en que viven las comunidades indígenas.

Pero se hace necesario que todo el Estado (los tres poderes) ponga en marcha activa el aparato burocrático para reformar Constitución y leyes, crear otras que sean favorables a los sectores indígenas; que se emprenda seriamente en obras de caminos vecinales, regadío y construcciones escolares y de salud, en directo beneficio de las comunidades indígenas; que se les dote de créditos, asistencia técnica, semillas e insumos; que se ejecuten programas especiales de cría de ganado menor, de arborización, de artesanías, etc., que se elaboren planes de colonización dirigida, en zonas aptas para el cultivo que existen en el país, y aun en las mismas provincias de más alta población indígena, y que todavía no han sido

aprovechadas por falta de caminos de acceso. Existe una "Encuesta de Superficie y Producción 1988", del INEC, que sería de gran utilidad, así como censos realizados por los Centros Agrícolas Provinciales.

Una importante solución sería la promulgación de una Ley de Colonización preferencial para los indígenas y, desde luego, una atención prioritaria y eficiente por parte del IERAC a todos los conflictos de tierras pendientes. En fin, cuantas soluciones sean necesarias deben darse con afán de justicia, y siempre mediante diálogos, más que políticos, técnicos y sectoriales.

### **INTERVENCION DE LA FUERZA PUBLICA**

El artículo 127 de la Constitución Política del Estado, en actual vigencia, que todos los ciudadanos debemos cumplir mientras no sea reformada, establece que el presidente de la República es la máxima autoridad de las Fuerzas Armadas; el artículo 128, entre otras cosas, asigna la misión de las Fuerzas Armadas de garantía del ordenamiento jurídico del Estado; y, el artículo 136 señala que la Policía Nacional tiene por misión fundamental garantizar el orden interno y la seguridad individual y social, que constituye fuerza auxiliar de las Fuerzas Armadas.

Esto significa que las Fuerzas Armadas, en todos sus actos, están subordinadas al presidente de la República; que tienen que cumplir las decisiones del poder político del Estado, es decir, las decisiones del presidente de la República; que la Policía Nacional tiene que controlar el orden público del país, especialmente en los casos de alteración de la paz pública, pero que cuando ese control desborda las posibilidades de la Policía, el presidente puede disponer la intervención de las Fuerzas Armadas, pasando la Policía Nacional a subordinarse a aquella, en calidad de fuerza auxiliar. Lo que sí es indispensable es que el primer magistrado de la Nación tenga clara conciencia de que la Policía Nacional es la institución orga-

nizada y preparada para afrontar los problemas de orden interno, y que las Fuerzas Armadas, en cambio, están estructuradas para combatir a un enemigo externo, que no son aptas para los asuntos de alteración del orden público interno. Efectivamente, la Policía Nacional tiene toletes y gases lacrimógenos, mientras que las Fuerzas Armadas tienen fusiles, ametralladoras y tanques. En consecuencia, el presidente de la República, de inicio, debe estar consciente que emplear las Fuerzas Armadas en misiones de orden interno es poco menos que un desacierto, sin embargo pues, constitucionalmente está autorizado para emplearlas en ese tipo de misiones, claro está, bajo su estricta responsabilidad de las consecuencias que se deriven de ese inadecuado empleo.

En el caso concreto del levantamiento indígena de junio pasado, la Fuerza Pública – Fuerzas Armadas y Policía Nacional– por sensata y prudente disposición del presidente de la República, actuó sin ejercer ningún tipo de represión, controló las vías de comunicación terrestre para garantizar el libre tránsito de vehículos y personas y realizó requisiciones de armas no autorizadas a la población civil, sin consideración de clase social alguna.

Las Fuerzas Armadas, por disposición presidencial, no por iniciativa propia, porque están prohibidas de hacerlo, se emplearon en forma limitada, es decir, con una reducida parte de su personal y medios, y lo que es más importante, actuaron con la más estricta prudencia, no dispararon sus armas aún en las más graves circunstancias como es el secuestro de los militares en el área de Guasuntos, provincia del Chimborazo. Es el caso que, según informaciones de la fuente más autorizada, tres oficiales y 40 hombres de tropa del Ejército, de Fuerzas Especiales, paracaidistas, más 20 policías nacionales, cumpliendo ordenes superiores patrullaban las vías para garantizar el libre tránsito de vehículos y personal; de los cerros descendieron aproximadamente tres mil indios y rodearon a los militares y policías; el oficial al mando,

un joven profesional, haciendo gala de serenidad y prudencia, ordenó a sus subordinados mantenerse quietos y no hacer uso de sus armas; en los mismos camiones del Ejército los indígenas condujeron a soldados y policías a la casa parroquial de Achupallas, donde se sometieron voluntaria y pacíficamente al secuestro; los pobladores de la localidad les proveyeron de alimentos, a lo cual se opusieron los secuestradores produciéndose una pugna sin consecuencias entre los moradores y los indígenas; los soldados y policías, según se nos ha informado, fueron vejados, insultados y humillados; por intervención de monseñor Víctor Corral, a pedido de un oficial de alta jerarquía de la unidad a la que se pertenecían los secuestrados, fueron liberados después de 48 horas, mediante el empleo de helicópteros.

Es de ineludible justicia el relieves la actuación serena del oficial que comandó la patrulla secuestrada, evitando así lo que pudo ser una espantosa masacre. Es de esperar que de este desagradable incidente no hayan quedado falsas interpretaciones en los indígenas, que no se crea que los militares no emplearon sus armas por cobardía o porque han perdido sus valores castrenses, menos aún siendo paracaidistas. No lo hicieron porque hubo orden expresa de no disparar durante todo el tiempo que durara el levantamiento y porque los soldados no desean regar de sangre hermana los campos de la Patria.

Confiamos en que los mandatarios políticos, en casos similares de protesta de cualquier sector de la población, eviten emplear a las Fuerzas Armadas en el control del orden público y, en caso de hacerlo, que se den órdenes precisas de control pacífico y nunca disposiciones que puedan causar desgracia y dolor a los ecuatorianos.

Queremos también dejar en claro que la sensible pérdida de la vida de Oswaldo Cuvi obedeció a un fatal accidente, así como deseamos expresar que la presencia de los miembros de la institución armada en las comunidades de los pueblos indígenas, con fines de realizar tareas de construcción de canales de riego, locales escolares,

forestación, etc., responde también a disposiciones emanadas del poder político, y que los militares lo hacen con la mejor satisfacción, creyendo que es una pequeña pero sincera ayuda hacia los indígenas.

### **REFLEXION FINAL**

El levantamiento de junio de 1990 constituyó un fenómeno social y un hecho histórico. Quedará grabado en la conciencia nacional como el más importante acto de rebeldía indígena, en señal de protesta por la situación en la que se les ha mantenido a lo largo de los últimos 500 años de resistencia. Quedará como ejemplo de organización y disciplina para las futuras protestas populares. Producirá resultados positivos en cuanto a las aspiraciones de los pueblos indios, aun cuando las soluciones, que tendrán que darse, lleguen pausadamente. Obligará a los partidos políticos a abandonar las tradicionales actitudes demagógicas... ¿Quién, en adelante, podrá acercarse a las comunidades sin propuestas de claro y seguro cumplimiento?

Además, los futuros gobiernos no podrán ofrecer soluciones con sabor a dádivas. Habrá líderes cuya recia personalidad ha sido demostrada, que exigirán respuestas concretas y definitivas, en términos de la más estricta justicia social.

En esa hora de grandes preocupaciones nacionales que exigen actitudes solidarias, invocamos a todos los sectores comprometidos con la problemática de los pueblos indígenas, a propiciar la unidad y paz nacionales, como único ambiente que permitirá encontrar el bienestar y la felicidad de todos los ecuatorianos.

### **BIBLIOGRAFIA**

"Breve Historia militar del Ecuador", general J. Gonzalo Orellana.

"Fechas Históricas y Hombres Notables del Ecuador", Humberto Oña Villarreal.

"Democracia y Fuerzas Armadas en Sudamérica",  
CORDES.

"Libro del Sesquicentenario. Política y Sociedad.  
Ecuador: 1830-1980", Corporación Editora Nacional.

"El Ecuador: grietas en la dominación", Patricio  
Moncayo M.

"Historia de las Fuerzas Armadas Latinoamericanas",  
general Richelieu Levoyer A.

"Historia General de la República del Ecuador",  
Federico González Suárez.

"Historia del Reino de Quito", Juan de Velasco.

"Resumen de Historia de América", César Jaramillo  
Pérez.

"Resumen de Geografía, Historia y Cívica", Luis García  
González.

"El Cuento de la Patria", Benjamín Carrión.

"Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito.  
Desde comienzos del siglo XVII hasta finales del la  
Colonia", Segundo Moreno Y.

"Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito,  
1534-1803", Segundo Moreno Y.

"Las luchas indígenas en el Ecuador", Oswaldo  
Albornoz P.

"Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador",  
Blanca Muratorio.

"Buenas nuevas para el pueblo" N° 20, Servicio Paz y  
Justicia del Ecuador.

"Séptimo Foro Nacional de Derechos Humanos",  
FEDHU.

"Enseñanzas del levantamiento", Nelsa Curbelo.

"Derechos del pueblo" N° 57 y 58, Comisión  
Ecuménica de Derechos Humanos.

"Punto de Vista" N° 356, Centro de Estudios y Difusión  
Social.

Publicaciones de prensa y documentos oficiales,  
varios.

Quito, enero de 1990

## **QUINTO CENTENARIO Y RESISTENCIA INDIGENA**

**José Almeida Vinuesa**

### **MISTERIO Y REALIDAD DE UNA "CELEBRACION"**

*"Nosotros somos la raíz de nuestros antepasados"  
(Dicho por un niño quichua, integrante de un grupo musical, durante un festival en Otavalo)*

Una vez concluida la risotada general, el animador del acto —periodista profesional, también quichua— tomó "al vuelo" el *lapsus* del atribulado jovencito y manifestó a los presentes: "Sí. Está en nosotros, en las nuevas generaciones, hacer *revivir* a nuestros antepasados, hacerlos brotar de nuestros corazones para que iluminen nuestro camino de liberación". La oportuna "ocurrencia" del animador fue bien recibida y, entre gritos y palmadas, prosiguió la música brillantemente ejecutada por mocitos que no pasaban de los quince años. El mensaje quedó flotando en el ambiente y, ante el evidente jolgorio desa-

---

José Almeida es investigador de la PUCE.

tado por este novel grupo, no faltó quien comentara que "algo está pasando con los indios".

La energía despertada y la inteligencia para conducirla, efectivamente permitían entrever el sentido de esa inquietante novedad: estábamos asistiendo a una suerte de "renacimiento indio".

En efecto, en el Ecuador, pocos ponen en duda que ese pueblo "silencioso" y "sufrido" no esté en un franco proceso de recuperación, ya percibido por varios autores como una evidente "etnogénesis".<sup>1</sup> Sin embargo, lo que todavía sorprende es su capacidad de formular este reflujo en una especie de proyecto optativo a lo que los voceros indígenas llaman "el derrumbe de la sociedad occidental". Desde esta perspectiva, ya no se trataría exclusivamente de reclamar por servicios o mejores condiciones materiales de vida, eliminación simple de la injusticia o mayor respeto por su tradición. En realidad, se estaría por un nuevo orden social que signifique la plena recuperación de estos sectores *como pueblos*, con derecho a la *autodeterminación política*, aspecto que implicaría —incluso— la modificación global de la institucionalidad ecuatoriana, a efectos de que se adecúe a su realidad *pluricultural y plurinacional* de base.<sup>2</sup>

No es el propósito aquí señalar la evolución de esta propuesta, ni caracterizarla desde el punto de vista de su viabilidad.<sup>3</sup> Se busca, más bien, retomarla en función de una problemática que aún no ha sido suficientemente analizada: su impacto en las formulaciones que sobre la vida, la historia y la identidad se hacen los "otros" sectores no indígenas del Ecuador.

Esta apreciación, obviamente, no es nueva. Varios autores han enfatizado la *dimensión nacional* de la propuesta india y se han preocupado de medir sus alcances

---

1. Cfr. Ramón, G., "Indios, Crisis y Proyecto Popular Alternativo", CAAAP, Quito, 1988.

2. Cfr. CDDH, "El levantamiento indígena y la cuestión nacional", Abya-Yala, Quito, 1990.

3. Cfr. Ibarra, A, "Los indígenas y el Estado en el Ecuador", Abya-Yala, Quito, 1987.

dentro de la estrategia popular encaminada a alcanzar el poder, con rumbo al socialismo.<sup>4</sup> Estos aportes, sin embargo, no han buscado calibrar los aspectos valorativos que los indígenas destacan en sus impugnaciones al actual "modo de vida" de los ecuatorianos.

De cierto modo, se lo sigue asumiendo como incuestionable, en circunstancias de que "hace aguas" por todos lados: "nuestro proyecto", a duras penas puede ser defendido como *propio*, en tanto arranca de nuestra situación de país dependiente, donde las exigencias externas nos impiden hallar *sentido* a nuestra enorme heterogeneidad y diversidad interna.

Por ello, no es raro que a la inveterada crisis socio-económica de nuestra sociedad se sumen síntomas culturales preocupantes, como es la presencia de símbolos ambiguos, una historicidad truncada, arquetipos mutilados, una estética degradada y, en suma, la búsqueda constante de un "ser nacional" extraviado entre la miseria y opulencia de nuestra contrastante sociedad. Pero, pese a esta evidencia, nuestro país, como sistema socio-cultural, sigue insistiendo en semejarse al de los "gringos", la causa mayor de los problemas arriba anotados, procurando situarse lo más lejos posible del "cholerío" y la "indiada", dentro de un debate que —parafraseando a Bonfil Batalla— enfrenta diariamente al "Ecuador ilusorio" con el "Ecuador profundo".

Dentro de este contexto, como si fuera de adrede, aparece la propuesta india con tesis de "autenticidad", "dignidad" e "identidad", desencadenando, como es de suponerse, la arremetida oficial. Es duro mirarse al espejo cuando se tiene lacras en el rostro y lo más fácil es ocultarlo con máscaras o someterlo a un expeditivo maquillaje; pero, con ello, no se elimina la falla ni la vergüenza de llevarla. Y es justamente en previsión de este encubrimiento que el desafío indígena apela al escrúpulo "blanco", para que éste aprenda a asumir las marcas como

4. Cfr. Wray, N. "La constitución del movimiento étnico-nacional indio en Ecuador", en *América Indígena*, Vol. XLIX (1), México, 1989.

constitutivas de su rostro y buscar caminos para suprimir las causas que las provocaron.

Esta afrenta, por cierto, no surge abruptamente ni se agota en el mero reclamo. Es fruto de un largo y tortuoso camino que parte desde el mismo momento en que la riqueza cultural del continente americano se convirtió en *problema indio*,<sup>5</sup> hasta alcanzar en la actualidad un formato de importancia crucial para el porvenir del Ecuador. En efecto, la evolución política de los indígenas se halla nutrida de variadas expresiones de resistencia a la imposición total de un sistema ajeno a sus formas tradicionales de organización socio-económica. Pero, gran parte de su derrotero actual tiene que ver con los cambios experimentados en la sociedad política en que se insertan estos pueblos. De este modo, las expresiones organizativas contemporáneas de los indígenas,<sup>6</sup> ensamblan los puntales de su lucha tradicional con los elementos que salen a su encuentro desde la dinámica democratizante de los últimos años. Esta dialéctica, aunque difícil y atravesada, al menos tiene un rédito fácil de advertir: la irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en el escenario de la política nacional, como una fuerza que ya no es posible prescindir.

Esta renovada participación india, en consecuencia, busca incidir no solamente en las decisiones públicas sobre asuntos "reivindicativos" o "coyunturales", sino también en los "grandes temas" que se plantea el conjunto de la sociedad ecuatoriana, en cuanto a la redefinición de sus modelos de desarrollo, su fisonomía cultural y su historia.

Instalado este escenario, las organizaciones indias no pierden oportunidad para exponer sus tesis, sobre todo frente a las discusiones donde efectivamente se involucra su porvenir como pueblos. Y es dentro de este plano que

---

5. Barré, M.CH. "Ideologías indigenistas y movimientos indios", S. XXI, México, 1983.

6. Las más importantes son: CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Ricchay Rimui) y CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana).

aparece, oportuno, el debate sobre los "500 años".

La polémica, en estricto rigor, no fue lanzada desde el sector indígena.

Como se verá después, es suscitada desde esferas que intentan abundar argumentos en favor del "nuevo orden internacional". Sin embargo, pese a su origen, tuvo por virtud reactivar una vieja discusión que, al parecer, la tesis del *mestizaje* ya había sepultado. La "conmemoración", desde luego, buscaba erigirse desde esa perspectiva en la lápida de cualquier reclamo que desde la *indianidad* se pudiese hacer. Pero los proponentes no imaginaron que, en su despecho, venía gestándose precisamente en ese ámbito un torrente de dignidad ávido de fundamentos que le permitieran retener y canalizar esa desbordante fuerza. En ese sentido, la sola mención de la fecha desde las esferas oficiales brindó esa oportunidad.

En primera instancia, la réplica indígena apareció ante la "opinión pública" como una mezcla confusa de ingredientes tanto "mlenaristas" como "utópicos" y "románticos", donde no dejaban de estar presentes reclamos de sorprendente "ingenuidad" e inmediatez.<sup>7</sup> En respuesta, la contrarréplica oficial se apertrechó en el discurso de la *modernidad* para reafirmar el carácter "superior" de su propuesta y así acallar esos cantos "trasnochados" de los "indigenistas". Con esta puntualización, no se llegó a otra cosa que a la sedimentación de dos posiciones marcadamente contrapuestas, donde a cada sector se le abría la oportunidad de exponer simultáneamente su visión sobre "el otro" y su propuesta de vida, para amalgamarlos a los dos;<sup>8</sup> la primera, invitando a consolidar el sistema derivado del positivo "encuentro de dos mundos" y, la segunda, convocando a transformarlo por injusto, y en solidaridad con las fuerzas que, sojuzgadas desde la "invasión", continúan resistiendo en busca de un régi-

---

7. En realidad, la réplica indígena no es unívoca; hay en ella varias tesis, entre las cuales se perciben: a) la indianista (retorno del Tawantinsuyu); b) la socialista (altanza popular); y, c) la etnopolulista (fusión de demanda indígena con política estatal).

8. Cfr. CONAIE, "500 Años de resistencia", Quito, 1988.

men que admita sin trabas la diversidad cultural.

Conforme se acerca la indicada efemérides, las opiniones han proliferado en favor de una u otra posición. La polémica —incluso— subyace a los pronunciamientos hechos por los diferentes sectores sobre los últimos acontecimientos promovidos por las organizaciones indígenas del Ecuador.<sup>9</sup> No cabe duda de que cada una de ellas constituye una plataforma sobre la cual se van decantando y polarizando las diversas valoraciones que, al menos en nuestro país, nunca han dejado de producirse en referencia al incómodo problema de la *identidad* y la *alteridad*.

Al respecto, desde lo externo a las organizaciones indígenas, la pregunta es simple: ¿nos involucra o no el cuestionamiento efectuado por estos pueblos? Es posible que, para muchos, este problema no sea otra cosa que "cuestión de indios", sobre lo cual no merece la pena ni siquiera emitir opiniones —desdén que, desde luego, esconde una paradójica auto-afirmación enajenante—. Pero, si cabe una respuesta positiva, ¿en qué sentido se puede aceptar el formar parte de la situación denunciada por los indígenas? ¿Tal vez como un acto de mera solidaridad que reconoce *desde fuera* los problemas que atravesara ese *otro sector*?

¿O quizá como una oportunidad para reflexionar y actuar sobre *nosotros mismos*, en tanto "lo indio" es *parte constitutiva* de nuestra realidad como ecuatorianos?

En este breve ensayo se considera que no hay modo de tratar el "problema indígena" si no es asumiéndolo como propio. Esto no quiere decir que —tal como lo plantean algunos "radicales"— uno deba tornarse indio para entenderlos y "meterse" en sus asuntos. Significa únicamente pensar y actuar *desde la diversidad*, sin que ello ponga en riesgo la particularidad socio-cultural de cada uno de los sectores sociales puestos en juego.

Es justamente en esta última perspectiva que aquí se relaciona el Quinto Centenario con la "cuestión indíge-

na"; es decir, buscando examinar lo que esta discusión implica a la globalidad de los ecuatorianos. Más aún en un momento en que, se supone, los "paradigmas" alternativos se hallan en un franco proceso de deterioro en cuanto opciones hacia los cuales enfilar los procesos de cambio.<sup>10</sup> De este modo, cabe preguntarse: lo que plantean los indios a nivel societal, ¿forma parte de una "idea fuerza" con rango suficiente como para orientar las propuestas alternativas de desarrollo socio-económico para el Ecuador? ¿Hasta que punto es posible articular sus planteamientos con los proyectos de cambio actualmente presentes en el escenario de la política ecuatoriana? ¿De qué manera la oposición india a las celebraciones del Quinto Centenario propicia un espacio a la reconstitución de la identidad de un país dependiente y enajenado como el "nuestro"?

No está demás indicar que este esfuerzo interpretativo no solamente permite el ingreso a la difícil temática de la identidad, sino que implica, además, un recoveco por el no menos difícil campo de lo político, cuyo problema central — el poder y la dominación— es el principal obstáculo que los pueblos indios buscan vencer, con miras a contribuir en la construcción de un nuevo régimen que, a la par de permitirles participar plenamente de los beneficios alcanzados por la humanidad, les permita desplegar sus potencialidades... a la luz de sus antepasados, y en favor de todos los ecuatorianos.

## CONTEXTO DE UNA CONVOCATORIA

*"Allí, donde están los intereses, debe estar la dominación"*  
(Charles W. Dilke, ideólogo del colonialismo inglés)

Con evidente resonancia cristiana, últimamente varios

---

10. El "derrumbe" del socialismo europeo constituye una situación de considerable impacto en la evolución de la discusión y práctica política de los países del Tercer Mundo. En el Ecuador, esta incidencia fue también conmovedora.

"profetas" vienen anunciando un fin de siglo y milenio muy activo, donde se prevé un orden mundial dominado por la informática, los "hombres universales" y la acción sin límites de las transnacionales.<sup>11</sup> Regocijándose por la triunfal consolidación del "neocapitalismo" y la llegada de la "posmodernidad",<sup>12</sup> no dejan de señalar a los grandes derrotados: el socialismo, el nacionalismo "tercermundista", las sociedades tradicionales, las áreas "subdesarrolladas", los países "no alineados". Para ellos, su "civilización" ha terminado por imponerse a la "barbarie" y, en clara alusión a las potencias de "occidente", elogian el pragmatismo de sus líderes, a quienes ha correspondido la "misión histórica" de poner fin a las ideologías, eliminar el intervencionismo estatal, dejar fluir a la iniciativa privada e implementar el "neoliberalismo" como principio universal de relación entre las naciones.

Evidentemente, la propuesta surge del nuevo eje del poder mundial, el cual se triangula entre Estado Unidos, Europa y el Japón. Estas potencias, no sin tensiones entre ellas, se encuentran actualmente en un revitalizado proceso de redistribución de mercado e influencia, fruto de lo cual se ha gestado un nuevo orden internacional, donde el resto de países debe sujetarse por completo a los intereses de las economías centrales.

Esta "repartición", no obstante, se diferencia del comportamiento de viejo cuño colonial, en tanto, con escasas — pero graves — excepciones,<sup>13</sup> no ha recurrido a la ocupación directa de los países subordinados, sino, más bien, a mecanismos de control indirecto, conocidos bajo el nombre de *dominación neocolonial*. Esta modalidad, ya utilizada en anteriores procesos de *descolonización*,<sup>14</sup> permite a las potencias recuperar o ganar influencia y

---

11. Cfr. Toffler, A. "La tercera ola", Plaza y Janés, Barcelona, 1987.

12. Cfr. Cueva, A. "Las democracias restringidas de América Latina", Planeta-Letrahiva, Quito, 1988.

13. América Latina, lamentablemente, es la región que más ha sufrido las invasiones norteamericanas. Últimamente, destacan los hechos de Panamá, Granada y Nicaragua.

14. El derrumbe de entre guerras experimentado por el colonialismo británico, francés y alemán, suscitó un acelerado afán independentista de las antiguas colo-

dominio sobre países independizados, esto es, mediante el auspicio en ellos de sistemas políticos y económicos que basen su reproducción en la "ayuda", asesoramiento o inversión de los países centrales. Obligados a ello con efecto, precisamente, del dominio anterior, estos países se convierten en presa fácil de las potencias centrales, las empresas transnacionales y los dispositivos políticos internacionales creados para proteger estos intereses. Dentro de esta vorágine, en consecuencia, a los países dependientes no les queda otra alternativa que soportar todo vendaval desatado por estas potencias, dinámica que periódicamente les significa nuevos alineamientos que, casi siempre, encuentran brillantes fundamentos retóricos.

En efecto, rasgo característico de este vaivén es la manipulación de valores para lograr en las naciones subordinadas la aceptación "voluntaria" del nuevo orden. Al respecto, es norma habitual de las potencias manejar justificativos altruistas para ocultar los motivos de fondo. Generalmente se invocan razones "universales", "destinos manifiestos", razones "históricas", afinidades "culturales" y vínculos "naturales" para hallar el consenso de los dominados, dentro de una suerte de trágica burla en contra de ellos, en tanto tales principios fueron o son violados a diario y, sobre todo, el instante en que los intereses económicos de los poderosos son afectados.

Estas evocaciones interesadas, en todo caso, han rendido los efectos esperados, sobre todo, en sus expresiones regionales. Al respecto, "América Latina" ha sido un ejemplo patético. Siendo una de las primeras zonas en descolonizarse, fue, asimismo, una de las primeras en sufrir la instalación del neocolonialismo.<sup>15</sup> Continente de extraordinario potencial humano y natural, sigue siendo objeto de realineamientos políticos y fidelidades culturales que, logrados con múltiples apelaciones,<sup>16</sup> no

---

nias, que fue decisivamente apoyado por instrumentos jurídicos internacionales gestados dentro de las Naciones Unidas.

15. Cfr. Varios, "Colonialismo y neocolonialismo", GT. Salvat, España, 1973.

han llegado a cubrir ni estabilizar su dinamismo y heterogeneidad.

Por supuesto que, de este continente, lo que más importa a las potencias es su calidad de gran mercado y fuente inconmensurable de recursos naturales. Sin embargo, en tanto éstos se encuentran en territorios controlados por sociedades "inestables", "impresibles" e "ingobernables", se ha desplegado *en contra* de América Latina una enorme y diversificada cantidad de mecanismos de presión, para hacerla "entrar en razón" y someterla a los designios del capital internacional, todo esto a nombre de "su propio bien".

La proverbial renuencia de América Latina a la total imposición del capitalismo — que no es menor a la existente en otras áreas del "Tercer Mundo"— es, desde luego, la preocupación que subyace a los buenos deseos esgrimidos por los países centrales. Esto es, porque en las naciones de esta macro-sociedad existen tanto segmentos sociales susceptibles de crear formas socio-económicas alternativas al capitalismo, como capacidad para absorber los propios principios pregonados por las grandes potencias ("Democracia", "Libertad", "Justicia", "Igualdad", "Autodeterminación"),<sup>17</sup> cuya aplicación radical pondría en serios aprietos a sus intereses.

En consecuencia, para neutralizar posibles "desviaciones" que, como la cubana o nicaragüense, signifiquen la sustracción de estos pueblos y recursos a los apetitos del capital transnacional, se han desplegado medidas optativas que han ido desde la simple y brutal intervención militar, a la cooptación y neutralización política de las principales fuerzas en estado de rebeldía e inconformidad.

Ahora bien, es obvio que estas fuerzas se hallan en

---

16. Cfr. Antiásov, M., "Panamericanismo: doctrina y hechos", Ed. Progreso, Moscú, 1981.

17. Es curiosa la coincidencia existente entre EEUU y la URSS para respaldar procesos de autonomización política. Sin embargo, cabe agregar que, para la primera se trataba de precipitar el derrumbe imperialista europeo para instalar a cambio su neocolonialismo; para la segunda constituía un respaldo basado en el derrocamiento de las monarquías reaccionarias. Cfr. Varios, Salvat, op. cit.

ebullición. Sea porque les empuja la extrema pobreza de las grandes masas, o porque han descubierto las raíces de esta situación y alternativas de solución a estos problemas — aprovechando la experiencia de otras naciones o la simple vigencia de instrumentos jurídicos internacionales elaborados durante la descolonización— se encuentran también en una situación susceptible de cristalizar en nuevos alineamientos. Al observar, incluso, la composición étnica y demográfica de estos países, sus opciones se diversifican extraordinariamente, animadas por la recuperación de raíces culturales que se suponían ya extinguidas o subordinadas por las pautas y valores de las sociedades dominantes.

Para los sectores disconformes, las experiencias socialistas han sido un referente muy importante en la búsqueda de opciones, cuyo ejemplo, incluso, se concretó en Cuba, la primera experiencia socialista americana. Pero, también lo han sido las sociedades resultantes de la lucha anticolonialista y antimperalista, desplegada por los pueblos asiáticos y africanos, cuyo derrotero no ha sido desentendido por quienes, desde nuestros países, persiguen el cambio.<sup>18</sup> Esta apreciación, sobre todo, ha sido muy marcada en aquellas naciones donde *todavía* subsisten pueblos con rasgos socio-culturales heredados de las sociedades prehispánicas, cuyos miembros, lamentablemente, no solo se ubican en el último estrato de la estructura social de sus respectivos países, sino que, además, son objeto de una suerte de *colonialismo interno*, por parte del resto de su correspondiente "sociedad nacional".<sup>19</sup>

Esta situación ha llevado a reflexiones notables: ya no se trataría tan solo de constatar y luchar contra el hambre y sus causas estructurales, sino, también, visualizar-

---

18. La presencia de gobiernos y delegados latinoamericanos en foros nacionalistas, internacionalistas y tercermundistas, ha sido nota destacada. Cabe mencionar principalmente a México, que incluso ha apoyado la organización de varios foros. Varios, Salvat, op. cit.

19. Cfr. Róbinson, S., "El etnocidio ecuatoriano", U. Iberoamericana, México, 1971.

la como *inmoral e injusta*; ya no como consecuencia de un "castigo divino" o del estigma de una raza, sino, por el contrario, como el resultado histórico de una subyugación arbitraria, acometida en contra de pueblos enteros, por parte de quienes, hace 500 años, se encontraron accidentalmente con estas tierras y se dispusieron a explotarla para siempre, por encima de los derechos de sus legítimos poseedores.

En los países de fuerte presencia indígena, esta revelación trae no solamente una línea de oposición remarcando la explotación de que son objeto las "masas populares", por parte de las potencias y sus testaferros locales; descubre, además, otro vector de antagonismo, donde se hace evidente la opresión de los sectores étnicamente diferenciados, los que no sólo deben arrastrar contradicciones con las potencias neocoloniales, sino también enfrentar la incompreensión y asedio de las propias estructuras nacionales. Esta percepción, naturalmente, complejiza aún más el entretreído socio-político interno y obliga a un sinnúmero de redefiniciones y alineamientos internacionales, donde, obviamente, se pone en cuestión no solo la estructura de explotación, sino, por añadidura, el sentido histórico y carácter moral de la misma.

Esta visualización, sobre la cual es difícil hallar consenso interno<sup>20</sup> es, de todos modos, altamente explosiva y riesgosa para las grandes potencias y sus aliados locales. En realidad, el reciente proceso de descolonización les permitió a aquellas constatar la enorme capacidad movilizadora de factores políticos "no convencionales", tales como la *cultura*, la *identidad* y la *historia*, y ahora se cuidan de que esta experiencia no se reproduzca en una área considerada por antonomasia como "occidental y cristiana". De allí la necesidad que tienen de afirmar los vínculos a través de conceptos que, a su vez, signifiquen tanto la recuperación de la imagen perdida como la

---

20. Cfr. Varios, "Nuestra América frente al V Centenario", Joaquín Mortiz/Planeta, México, 1989.

recreación de la dependencia.

La oferta neocolonial, en esta coyuntura, no es unívoca ni heterogénea.

En cierta medida, combina varias propuestas y hace uso de diversos mecanismos de intervención, los que van desde las consabidas medidas económicas aparentemente beneficiosas,<sup>21</sup> hasta ofertas de "buena voluntad" y "cooperación" para alcanzar el "desarrollo" y el "intercambio cultural".<sup>22</sup> La especificidad de estos "paquetes de bondad", en realidad, guardan proporción con las características del vínculo colonial previo, la situación interna de la potencia en juego y sus intereses en el plano internacional. Pero, no cabe duda que a todos ellos les es común su renovado afán de resarcir un mundo "díscolo", que en cualquier momento se les puede ir de las manos.

Esta es, en consecuencia, la circunstancia en que América Latina se encontraba, justo el momento en que se decidiera, ante el "concierto de las naciones", relanzar el papel protagónico que una vez tuviera la antigua potencia colonial hispánica.

## **EL LLAMADO DE LA "CIVILIZACION"**

*"España, aparta de mí este cáliz"*  
(César Vallejo)

Fecha mítica, el 92 está presente en la memoria de los latinoamericanos desde mucho tiempo atrás; en los indios, obviamente, su resonancia ha llevado incluso a la recomposición de viejas tesis milenaristas.<sup>23</sup> Pero, en rigor, fueron los intereses de las potencias los encarga-

21. Destacada función cumplen los mecanismos de endeudamiento fiscal y políticas de presión que experimentan estos gobiernos ante financieras internacionales.

22. Cabe observar la extraordinaria proliferación de programas de apoyo extranjero a las economías "subdesarrolladas"; varias de ellas han revelado ser agencias de promoción y/o penetración de intereses foráneos muy alejados de los principios que los mueven.

23. Dentro de los indígenas organizados, es muy popular la versión de que el

dos de poner en la palestra su conmemoración festiva y atorrante, donde convergen tanto la necesidad norteamericana de afirmar su "destino manifiesto" en el área, como la urgencia hispánica de adornar su rostro al interior de la Comunidad Económica Europea. Erigidos, entonces, como los "interlocutores" más idóneos para representar ante el mundo a este vasto mercado e inmensa cantera llamada América, la "madre patria" y el "hermano mayor" se pusieron al frente para celebrar el "acontecimiento histórico más importante de todos los tiempos" y, con ello, refrendar los buenos negocios que de ello dimanaren.

Sin embargo, en primera instancia, el desatinado afán de conmemorar el hecho en términos de "conquista", pronto fue censurado por la misma intelectualidad progresista criolla y europea; igual destino tuvo el intento de encender la memoria con la tesis del "descubrimiento".<sup>24</sup> Este peregrinaje terminológico, al final, habría de estacionarse, con la anuencia de los gobiernos americanos y entidades tales como la UNESCO, en el escogitamiento de la fórmula "encuentro de dos mundos". Este hallazgo conceptual, aparentemente dejó medianamente satisfechos a todos, dado que admitía la conjunción del júbilo con la reflexión.

Pero tuvo el efecto paradógico de encender más la polémica, en tanto había tenido la virtud de "despertar al tigre para cruzar el bosque".

Los gobiernos latinoamericanos, evidentemente, en su mayoría, adhirieron sin mucho problema al lado gozoso de la celebración. Pero, en la "sociedad civil", la invitación a la reflexión provocó no tan gozosas reacciones, sobre todo en consideración a la situación actual que atraviesan los pueblos directamente afectados por esta gesta. La polémica se incentivó a todo nivel, desencade-

---

"cóndor" (Sud América) y el "águila" (Norte América) se hallan prestos para juntarse y gestar la reconversión india. Esto ocurría antes de llegar al milenio. Cfr. CONAIE, "Boletín Informativo", Encuentro Continental, Quito, 1990.

24. Cfr. Varios, "Nuestra América frente al V Centenario", op. cit.

nando las posiciones más encontradas.<sup>25</sup> Y habría de salpicar también a la reflexión que, por su lado, venían desarrollando los propios pueblos indios, sobre lo que ellos habían renombrado como "invasión europea".

Desde Bartolomé de las Casas, España tiene también fama de poseer sensibilidad oficial para prestar oídos a los "menesterosos" – aunque también es famoso su apego a la fórmula del "acato, pero no cumplo"– y, en este caso, es admirable su capacidad para calibrar y asimilar los efectos latinoamericanos de su invitación. Atenta al reclamo indio, ha incluido en sus documentos oficiales aspectos centrales de sus posiciones ante el quinto centenario, con un tónica que no puede menos que llamar la atención:

"Quinientos años son poco en la larga historia de la humanidad; pero son demasiado para que perdure aún la opresión de los pueblos indios. Hay un reclamo de justicia que no se puede ignorar más. Hay una querrela no resuelta de cuya solución depende no sólo el futuro de los pueblos indios sino el de América en su conjunto. Y no hay solución posible sin la participación plena, por su propio derecho, de los pueblos indios".<sup>26</sup>

Este meritorio refrescamiento del discurso, que expresa considerable apertura a la tesis políticas latinoamericanas, no obstante, no sería posible de no mediar la madurez de los planteamientos indios ya lanzados a la comunidad internacional, la que los ha acogido bajo la protección de numerosos instrumentos jurídicos elaborados al respecto.<sup>27</sup> A la luz de esta situación, sin embargo, es fácil advertir que esta reformulación desgaja su sentido "des-civilizatorio" – si se me permite el término – para, a cambio, enfatizar los aspectos formales o prácti-

---

25. Cfr. Buenahora, P., "Dependencia y Quinto Centenario", Ed. El Mañana, Quito, 1989.

26. Cfr. Comisión Quito Centenario, "Presencia y significado de los pueblos indígenas de América", Secretaría Permanente, Madrid, 1989.

27. Importa mencionar a la "Declaración de los Derechos de los Pueblos" y el Convenio OIT 169, que son los más pertinentes a la problemática de los pueblos indios.

cos de la demanda india.

Esta actitud, por lo demás, guarda correspondencia con la asumida por la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, al momento de enfrentar el "problema indígena". Para ellos, efectivamente, se trata de derechos conculcados e injusticia a todo nivel. Pero, como solución, y en atención al desarrollo político alcanzado tanto por las organizaciones indias como por la democracia en su conjunto, se les invita a "participar activamente" en la implementación del modelo socio-económico vigente, para superar sus fallas. Con ello prácticamente se hace caso omiso a las impugnaciones del fondo.

Los indios y sus organizaciones, efectivamente, han venido participando —a su modo— en casi todas las experiencias socio-económicas levantadas en tierras americanas y, *a pesar de ello*, han logrado retener su particularidad cultural para continuar alentando hacia el futuro un régimen social que efectivamente recoja sus intereses y derechos ancestrales.

Para ellos, no cabe duda, no se trata exclusivamente de incrementar los niveles de participación o acceder a más derechos; el problema radica en la misma naturaleza y composición del sistema, cuyos basamentos bloquean por completo su aspirada recuperación como pueblos. En esto, en alguna medida, coinciden con los planteamientos de la izquierda revolucionaria, pero van más allá de ella, puesto que tampoco esta ha logrado visualizar adecuadamente la perspectiva asignada por los indios a la lucha por los cambios estructurales.

Este planteamiento, por cierto, si bien contiene impugnaciones estructurales, también ataca aspectos de la identidad, la cultura y la historia, en forma tal que, obviamente, despierta incomodidades emocionales a quienes no comparten sus códigos culturales. De allí que, en muchos casos, sus postulados sean distorsionados —incluso por sectores o personas "progresistas"— y vistos como "utópicos" o como expresiones de "racismo al revés", en circunstancias de que no son otra cosa que

formulaciones efectuadas desde sus códigos, a la espera de un "oído receptivo" que, entendiendo el sentido de sus propósitos, lleve adelante algo más intenso que la mera conmiseración.

Teniendo una raíz histórica y estructural definida, el "problema indígena", en consecuencia, se agudiza al ingresar en el terreno de las identidades y "lealtades primordiales", obliterándose sustancialmente sus perspectivas de solución. Los sectores "no indígenas" — por decirlo de alguna forma, aunque el término adecuado a esta circunstancia sería "blanco-mestizos"— juzgan también desde la esfera de los afectos y los valores a los reclamos indios y, en tanto éstos apelan en su favor a determinados "contra-valores",<sup>28</sup> sus respuestas políticas tienden también a parapetarse en los códigos culturales propios de su grupo, generándose así una incompatibilidad ficticia que, exacerbada por quienes realmente buscan mantener desunido al pueblo, se torna, en última instancia, en una verdadera lucha racial.

Vista así la situación, las perspectivas de solución se propiciarían considerablemente con la apertura de los márgenes de comprensión y tolerancia de uno y otro sector, sin que ello signifique renunciar a sus respectivos principios de autoidentificación. Los caminos alternativos no dependerán tanto de la imposición de un marco de valores o determinada visión de la historia, sino, más bien, de la búsqueda y hallazgo de *códigos comunes*, lo suficientemente atinados como para animar una lucha conjunta que no pierda de vista la diversidad socio-cultural de los concertados, ni que se pierda en los conflictos exacerbados sobre esta base. Habiéndose ya identificado algunos lineamientos generales y estratégicos, como es la necesidad de asegurar o recuperar la *libertad, soberanía y dignidad* de nuestras naciones, cuestión que se enfila definitivamente en un pronunciamiento *antico-*

---

28. Los indígenas tienden, sobre todo, a impugnar la ausencia en los mestizos la identidad cultural, carecer de una unidad nacional y no ser aceptados plenamente por las metrópolis.

*lonialista, anticapitalista y antiimperialista* ya manifestado por las principales organizaciones indígenas del continente,<sup>29</sup> falta llegar a los acuerdos consensuales sobre el tipo y carácter que se busca construir a partir de la diversidad interior de nuestras naciones. Y, sobre ello, una vez más, las organizaciones indígenas nos lanzan el reto.

Esto explica entonces el rotundo rechazo de las organizaciones indígenas del continente a la que, de hoy en adelante, y para satisfacer a todos los gustos, se llama "Conmemoración del Descubrimiento de América – Encuentro de Dos Mundos –" (sic). Vale entender que en esto se pone por delante un sentido particular de la historia y un proyecto político de singular importancia. No en vano la "Declaración de Quito", documento final del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, realizado en la capital ecuatoriana entre el 17 y 21 de julio de 1990, consignó como primer punto este rechazo y "el firme compromiso de convertir esta fecha en ocasión para fortalecer nuestro proceso de unidad y lucha continental hacia nuestra liberación". El camino, igualmente, quedaba señalado:

"No son suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas. Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación"

Ante esto, la "conmemoración", como es obvio, aún en su versión más progresista, no pasa de ser, a lo sumo un paliativo que busca dejar tranquilas o "lavadas" a algunas conciencias – lo cual hay que valorar, ya que la vergüenza también es un "sentimiento revolucionario" (Sartre)- sin que llegue a tocar el meollo del asunto. Dadas así las cosas, mucho es de temer que más bien se convierta en una nueva etapa del "encubrimiento" o, lo que sería peor, la última jornada de la "conquista".

---

29. Es importante el Consejo Indio Sudamericano (CISA); con sede en Lima.

## LA CAMPAÑA DE LOS INDIOS

*"Nuestro despertar se da en la lucha por la tierra"  
(Blanca Chancoso, dirigente ecuatoriana)*

Luego de un sinnúmero de "encuentros", "congresos", "seminarios" y demás eventos congregantes, los indios han llegado a consolidar una "plataforma de lucha" que, definitivamente, se convierte en una suerte de "horizonte cultural" al cual refieren sus luchas, tanto locales como regionales y continentales. Dispuestos a recuperarse como pueblos, han construido una "utopía" que, en forma similar a la que guía a los "latinoamericanos", se sintetiza en programas, aspiraciones y mitos de singular eficacia movilizadora. Los ejes, incuestionablemente, se trazan en torno a la lucha por la tierra, la defensa de sus principios de organización comunitaria, la afirmación de su identidad y la reactivación de su existencia socio-cultural como pueblos.

Estos principios, evidentemente, han estado presentes a lo largo de la experiencia colonial y republicana de estos sectores; sin embargo, es en la actualidad que han alcanzado a vertebrarse en forma orgánica, logrando inclusive eslabonamientos que ponderan su lucha a nivel mundial.<sup>30</sup> La profundidad y amplitud de esta cobertura, difícilmente se habría logrado de no mediar la coyuntura del Quinto Centenario.

En efecto, luego de que se lanzara la campaña oficial, los indios afinaron los esfuerzos unitarios, como si hubiesen estado esperando justamente esta oportunidad para canalizar sus iniciativas locales y regionales, por más variadas que estas resultaren. La consistencia de una alternativa tiene que ver directamente con la contundencia de la propuesta del antagonista. Y en ello los indios tuvieron que vencer obstáculos derivados no solo de su gran diversidad interna, sino también del grado de

---

30. Este vínculo tiene un notable interlocutor al Consejo Mundial de Pueblos Indios, con sede en Canadá.

intolerancia experimentado en sus respectivos marcos nacionales, la mayoría de los cuales ya habían sido ganados para la causa oficialista de la conmemoración. En todo caso, una vez conocida ésta, las oportunidades de forjar la campaña optativa no tardaron en presentarse.

En realidad, cada país – sobre todo aquellos con fuerte presencia demográfica indígena– ya venía desarrollando inquietudes al respecto, desde que se iniciara la década del 80. Sintomáticamente, en forma paralela a la conformación de gobiernos democráticos en el área y el establecimiento de pactos regionales entre ellos,<sup>31</sup> los indios tuvieron también su oportunidad de reunirse en similar amplitud, también con objetivos de integración. Al mediar la década varios países ya contaban con sus campañas contestatarias (Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia) y habría de esperarse el 87 para que estas, por fin, llegaran a articularse en torno a un principio de programa común.<sup>32</sup> Fruto de ello, se realizó el "Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas" (Bogotá, Colombia), entre el 7 y 12 de octubre, donde se lanzó la "Campaña de Resistencia Indígena y Popular", y se procedió a conformar su estructura organizativa a nivel nacional, regional y continental.<sup>33</sup> Los propósitos estaban claros:

a) Hacer una reflexión colectiva de lo realizado por Europa y Estados Unidos en nuestro continente.

b) Recuperar nuestra memoria histórica para afirmar nuestra identidad.

c) Impulsar junto con el movimiento popular de nuestra América todas las actividades y esfuerzos que nos proyecten hacia el futuro para conquistar una verdadera independencia.

d) Construir un camino participativo comunitario, como alternativa a la situación de explotación y opresión

---

31. Pacto Amazónico y Pacto Andino, fueron instrumentos de integración que indirectamente alentaron encuentros entre los indios de los países involucrados.

32. Cfr. FENOC-ECUARUNARI, "Nuestra Voz, Nuestra Cultura", Quito, 1989.

33. Cfr. CONAIE/SAIC/ONIC, "Declaración de Quito", Ecuador, 1990.

que padecemos.

e) Hacer de esta campaña un espacio de comunicación, encuentro, coordinación y la más amplia unidad de todos los sectores populares."<sup>34</sup>

Estas directrices, al parecer, proporcionaron consistencia a la campañas nacionales, cuyo progreso pudo ser evaluado en el ya referido Encuentro Continental realizado en Quito. En él, definitivamente, ya se requería de la Campaña un esfuerzo más decidido por enflar su rumbo hacia objetivos más pertinentes, como el de la autodeterminación, dentro de una estrategia de alianza popular al interior de cada marco nacional.

En el Ecuador, estos planteamientos ya se habían hecho presentes desde que se gestaran los primeros esbozos de coordinación. Sus organizaciones — con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, a la cabeza— habían dado un giro sorprendente es sus tesis, combinando hábilmente su práctica reivindicativa con razones de fondo, ya establecidas en los grandes parámetros de la impugnación india continental.

El levantamiento indígena, acaecido en este país en junio del 90, no habría de ser otra cosa que la confirmación de las bondades de esta estrategia.<sup>35</sup>

La lucha indígena, en este caso, había logrado congeniar la perspectiva "de clase" con la "étnica" y ofrecía al conjunto de la sociedad una oportunidad para reactivar propósitos de cambio que, a raíz del "ocaso socialista" europeo, se hallaban considerablemente aletargados. Y precisamente por ello, habrían de despertar la enorme preocupación de los sectores dominantes de este país, quienes no tardaron en advertir su potencial, claro está, tildado de inmediato como "subversivo" y "separatista". No faltaron observadores que ligaran este brote con los eventos continentales organizados por los indios, por cierto, considerados desde esta óptica como el espacio

---

34. Op. cit.

35. Cfr. Macas, L., "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas", ICCI, Quito, 1991.

para "conspiración terrorista internacional", alentada por el siempre peligroso comunismo.

En cierta medida, no faltaban razones para esta desmesurada alarma.

Los indios ya no pedían solamente atención emergente a sus problemas inmediatos; ahora presentaban propuestas de reforma constitucional y programas de gobierno, esgrimiendo argumentos que harían estremecer a cualquier coraza moralista o patrioter "blanco-mestiza". Todavía más, habían logrado articular una movilización a nivel nacional que, prácticamente, había paralizado a varias zonas del país, desnudándolo en cuanto a su incapacidad de prescindir del indio o de defenderse de sus actitudes "de hecho".

Más allá del escándalo provocado,<sup>36</sup> lo que los indios en realidad habían planteado no difería en mucho de lo que la comunidad internacional venía alentando en cuanto a los derechos de los pueblos,<sup>37</sup> tampoco de lo que la propia socialdemocracia —matriz ideológica del partido en el Gobierno— recomendaba a los reformadores del Estado moderno. Entonces, ¿por qué razón habían polarizado tanto a la sociedad ecuatoriana, tajantemente separada, a raíz de ello, entre quienes apoyaban al movimiento indio y los que se encargaban de combatirlo? ¿Qué recóndita fibra habían logrado tocar con tanto ardor? ¿Por qué despertaban tanto encono si, incluso, para responder a precipitadas críticas, habían ablandado algunas de sus propuestas? En este sentido, ellos tan sólo pedían:

"a) Que los indios, al estar fuerte y legalmente organizados, nos constituyamos en sujetos políticos pensantes, con propuestas propias que aseguren nuestra participación plena en la sociedad ecuatoriana y hagan retroceder

---

36. El levantamiento, sobre todo, suscitó la alarma del gremio terrateniente, las Fuerzas Armadas y el Ejecutivo. Sobre todo, se advirtió sobre el carácter "subversivo" y "separatista" de la demanda indígena, cuestión que llegó a su climax el momento en que las organizaciones indígenas entregaron al presidente una propuesta de territorialidad para los indígenas de la Amazonía ecuatoriana.

37. Cfr. Varios. Salvat, op. cit.

antiguas y obsoletas formas de injusticia que todavía imperan.

b) Que las instituciones cambien con el orden de los tiempos, que las nuevas ideas democráticas y liberadoras calen y que hagan retroceder a los privilegios señoriales.

c) Que se impongan alternativas de desarrollo fundadas en nuestras tradiciones de auténticos americanos y ecuatorianos, formas que acepten nuestro comunitarismo como contribución a un sistema que no ha logrado salidas justas con el exagerado individualismo.

d) Que se modifique una estructura institucional obsoleta, demasiado centralizadora y vertical, para dar paso a formas más democráticas fundadas en las prácticas políticas y administrativas de los sectores populares, sin excepción".<sup>38</sup>

Estas ideas, habían sido ya expuestas en una especie de miniprograma, expuesto en una carta al presidente Borja, a propósito de la polémica desatada desde las esferas oficiales, en relación a los "escondidos" intereses de los indios:

"1. En la medida de que somos la base alimentaria de este país, exigimos la adopción de medidas que aseguren nuestras tierras y territorios, a fin de que podamos participar en las decisiones sobre el uso de los mismos y revertir en mejor forma los productos que la sociedad ecuatoriana necesita. Queremos hacerlo en base a un modelo alternativo de desarrollo, que piense más en las características y necesidades socio-culturales de los ecuatorianos, que en los bolsillos de unos cuantos herederos del obsoleto sistema hacendario tradicional.

2. En tanto se hace necesaria la descentralización, democratización y dinamización administrativa del sector público, pedimos que reconozca nuestro derecho a regirnos mediante nuestras costumbres y modalidades organizativas, esto es, con el fin de que se afirme nuestra condición de pueblos y que nos reinsertemos con más garantías en la sociedad ecuatoriana.

---

38. CONAIE. "Carta abierta al señor ministro de Defensa", Quito, 1990.

3. Debido a que lo anterior adquiere un rango nacional, luchamos porque nuestra demanda se vea respaldada de garantías constitucionales aceptadas por el mundo moderno, donde aparece como real alternativa el reconocimiento de este país como pluricultural y plurinacional".<sup>39</sup>

Pese al esfuerzo por "darse a entender" con términos en boga, la incompreensión, tergiversación y represión desatada desde el gobierno alcanzó niveles sin precedentes en contra de las organizaciones indígenas.

Definitivamente, al respecto se podía aventurar unas cuantas preguntas: el movimiento indígena, ¿había despertado sentimientos racistas largamente simulados en determinadas esferas de la sociedad ecuatoriana?, o ¿las fuerzas del sistema habían detectado ya el potencial transformador de esta fuerza social emergente, y se disponía a disolverla de cualquier manera?

Sea cual fuere la razón, el asunto es que el gobierno socialdemócrata optó por manipular los "sentimientos" de los ecuatorianos para abonar un pírrico triunfo político sobre estas "masas embravecidas". Sobre ello, en tanto se controla el sistema nacional de comunicación social, la tarea *encubridora* fácil y eficaz: los indios habían atentado no sólo al "orden público" y la propiedad; habían cometido el más horrendo de los crímenes: cuestionar la *unidad nacional*, la *soberanía* del Estado ecuatoriano, el imperio del *derecho*, las *normas civilizadas*, el *interés público*, la *racionalidad* y la *cultura* de todos los ecuatorianos.<sup>40</sup>

Nada más lógico, en consecuencia, que "llamar a la cordura" e invitar a un "diálogo civilizado", para superar ese absurdo desvarío, a riesgo de que negarse a ello significaría aceptar la versión de que las acciones fueron provocadas por "polítiqueros" o "subversivos" nacionales y foráneos, infiltrados en las huestes de los "sencillos"

---

39. CONAIE. "Carta abierta al presidente de la República", Quito, 1990.

40. Al respecto, se está investigando la formulación de estas apreciaciones en un proyecto que, sobre etnicidad, se viene haciendo con el apoyo de ILDIS.

indios.

Nada más conveniente, por lo tanto, que retomar viejos mitos de la unidad de todos los ecuatorianos, cuya mayor expresión, el *mestizaje*, habría de reverdecer viejos lauros para confrontar precisamente la tesis más original, atractiva y movilizadora de los indígenas: la pluralidad cultural y plurinacionalidad de la sociedad ecuatoriana. Y, al respecto, refrescar y respaldar el lado oficial de la conmemoración brindaría una oportunidad excelente para demostrar a los indios cuan equivocados estaban. Solo cabe esperar que, al interior de estas esferas, surja el fantasma lascasiano y termine por llevar a cabo, por lo menos, los propósitos del documento referidos a la justicia.

## LA ANHELADA UNIDAD

*"Correcto o equivocado, es mi país"*  
(Proverbio inglés)

Los últimos sucesos acaecidos con los indios han despertado múltiples reacciones y ya hay varios estudios que han emprendido la difícil tarea de entenderlos a la luz de la teoría social y política. Una explicación muy sugerente es la que, justamente, plantea la perspectiva multifacética de la impugnación indígena, donde aparece contundente la disconformidad moral.<sup>41</sup> El razonamiento es directo: los indígenas se manejan con códigos culturales que, desde antaño, les significan una especial valoración de la tierra, el trabajo, la solidaridad comunitaria y la identidad; a éstos, se suman valores que, a lo largo de su readecuación a la sociedad nacional, les confiere una vivencia y expectativas muy intensas frente a la espiritualidad y la participación social, aspectos que, paradójicamente, han sido considerablemente alentados por la "Iglesia de los pobres", las instituciones democráti-

---

41. Cfr. Rosero, F., "Levantamiento indígena: tierra y precios", CEDIS, Quito, 1990.

cas y —porqué no— la izquierda partidista. Ahora bien, esta situación ha sido tremendamente *frustrada* desde hace mucho tiempo atrás, y en el actual momento de crisis estructural, el problema ha llegado a límites intolerables. El levantamiento indígena habría anunciado que la paciencia se está acabando.

Siendo así las cosas, ¿qué es lo que se puede hacer desde la perspectiva de los "no indígenas" que quieren solidarizarse con sus planteamientos y propuestas de cambio? Para intentar responder a este cuestionamiento, es indispensable sondear lo que ellos demandan de los sectores más sensibilizados.

En primer lugar, plantean que se les reconozca como pueblos, con la plenitud de derechos que corresponden a dicha categoría. De acuerdo con este requerimiento, es fundamental que se supere la visión "economicista" de su realidad, la que veía en ellos solamente a un conglomerado de campesinos o artesanos. Es obvio que por su diversidad cultural, su heterogeneidad social y su densidad histórica, jamás podrían ser aprehendidos a través de una mera categoría ocupacional, o por su simple posición estructural en la pirámide social.

En segundo lugar, exigen respeto para su cultura, sus tradiciones, creencias y conocimientos, aspectos todos que, dentro de su diversidad, expresan su particularidad como pueblos. Por eso, es imprescindible desechar las apreciaciones que consideran estas manifestaciones como "folclor", "exotismo" o —lo que es peor— como "superstición".

En tercer lugar, piden que no se atente contra las bases materiales sobre las cuales se desarrolla su vida social y cultural, donde el respeto por sus posesiones territoriales es de extraordinaria importancia para su supervivencia como pueblos.

En cuarto lugar, buscan el reconocimiento a sus modalidades propias de organización social, así como garantías para regirse de acuerdo con sus propios principios y normatividad social afincada en sus tradiciones y

cultura.

En quinto lugar, demandan que no se les coarte su derecho a transmitir conocimientos y socializar a sus niños en sus propias lenguas, a través de medios pedagógicos que partan de su realidad y sirvan para activar su creatividad en términos adecuados a sus aspiraciones como pueblos.

Por último, exigen ser partícipes de los beneficios que, como miembros de un Estado moderno, les corresponde percibir, todo ello, dentro de una modalidad de atención que cultive y respete los cánones de vida social y actividad económica propios de su cultura.

Todos estos aspectos —que de ningún modo conforman una lista exhaustiva—, por lo general se traslucen en demandas puntuales que los dirigentes se han encargado de desglosar para, finalmente, volverlas a codificar en términos que sean asequibles, no solo para su propio pueblo, sino para un auditorio más amplio del ámbito nacional. Ese es el caso, por ejemplo, de la consigna "Tierra, Cultura y Libertad", muy utilizada en varias provincias de la Sierra o, la más reciente: "1992, ni una hacienda más en el Ecuador".

Por supuesto, todos estos aspectos han sido consignados dentro del programa político de las organizaciones indígenas más representativas del país. Pero, siempre inquieta el problema de su comprensión, por parte del resto de la sociedad nacional e, inclusive, por parte de las comunidades de base hacia donde —se supone— retorna este mensaje. En algún momento, la formulación puede parecer a los sectores "no indígenas" como "panfletaria" o "culturalista", provocando su rechazo o escasa y condicionada adhesión. Ante las "bases", puede presentarse como una fórmula lingüística difícil de digerir a ese nivel.

Vista así la situación, puede tornarse en problema simplemente desde la perspectiva comunicacional. Y allí es donde más se insiste trabajar para hallar códigos asequibles y medios adecuados para transmitir un mensaje

que está claro en cuanto a su origen y pertenencia, pero que no logra "cuajar" plenamente ni en el sector "no indígena", ni en los ámbitos comunales de todos estos pueblos. Al respecto, hay toda una tarea que desarrollar.

Pero, más allá de este problema puntual, la cuestión de fondo subsiste: ¿cómo entender la situación en términos de *apropiación* de esta conflictividad como herramienta para una solución global y nacional a las grandes demandas de este país?

En primera instancia, ante la actual crisis, los indios han recurrido a sus códigos y la enfrentan con impugnaciones que dejan entrever un proyecto alternativo. Los sectores "no indígenas", aparentemente, no tendrían opciones muy claras ante la debacle y el desgaste, por ejemplo, del Estado benefactor. Para algunos, la solución sería ceder a las tentaciones del neoliberalismo y sus veleidades ideológicas excluyentes y enajenantes. Para otros, sería un problema de "convergencia" y apertura democrática, donde —incluso— cabrían todas las culturas con sus particularidades y esperanzas. No faltan aquellos que, por otro lado, esperarían la eclosión de las masas populares hacia la constitución de un poder alternativo que la unifique y represente.

Esta falta de consenso, en realidad, no constituye una "anomía" o simple "ambigüedad cultural". Es la expresión de una sociedad ya encendida en sectores socioeconómicos claramente diferenciados, cuyos intereses divergentes se expresan en todos los ámbitos de la política, concebida ésta como el juego de la dominación. Y en ello encajan los indios, no como un "mundo paralelo" o marginal, sino como una de sus vértebras fundamentales, situada en el sitio más importante de la columna, pero obliterada por una substancia nociva que atenta a su plena actividad.

El problema, entonces, se reduce, en primera instancia, a tomar posición sobre el problema estructural —el mal reparto, la explotación, la dominación— para, desde allí, visualizar sus ramificaciones e impactos en el ámbi-

to de la diversidad cultural. Dependiendo de la posición asumida, los asuntos culturales cobran su particular connotación.

En este sentido, desde la perspectiva de los explotados, es más visible el problema de los oprimidos; y es precisamente en su conjunción de donde pueden surgir soluciones que no solamente alivien sus urgencia inmediatas, sino que, además, potencien esas energía que, una vez, hace tantos años ya, fueron conculcadas.

De este modo, el "asunto" 500 años no es un problema de celebración; en realidad, constituye una cuestión de liberación. No sólo como aspiración política, sino como materia de conocimiento y comunicación, de solidaridad y comprensión, tanto del "otro" como de "uno mismo".

Asumiéndonos entonces como una sociedad internamente diversa y diferenciada, nos corresponde la tarea de hallar los términos para establecer una unidad respetuosa de la multiplicidad, cuya fórmula política, necesariamente, tiene que superar las formas que hasta ahora nos rigen. Y siendo éste un ejercicio que exige el replanteo del mismo conjunto de la nación, "en cuanto comunidad humana" (Díaz-Polanco), es pertinente referir — en extenso— un camino frente al reconocimiento nacional de lo indio, que bien puede ser el nuestro. En efecto, se trataría de:

"1) Redefinir los espacios que abarca el territorio nacional, de modo que determinadas regiones o zonas se constituyan en ámbitos adecuados en los que los pueblos indígenas y comunidades étnicas puedan desenvolverse libremente en todos los aspectos de su vida social, económica, cultural y política.

2) Como corolario de lo anterior, conformar nuevas esferas político-administrativas en el marco de las cuales las etnias realicen una autogestión de sus asuntos, de acuerdo con modalidades que respondan a sus tradiciones históricas y necesidades actuales.

3) Instaurar mecanismos específicos que garanticen la participación de los grupos socio-culturales, con identi-

dades propias también en los procesos y asuntos de carácter nacional que les competen.

4) Incluir en la definición misma de la comunidad nacional su composición étnicamente heterogénea, es decir, su carácter multiétnico y pluricultural, como condición necesaria para el reconocimiento de que los pueblos y comunidades diferenciadas son parte orgánica de la comunidad nacional, y no "residuos" o "ruinas" que hay que arrastrar mientras se busca la manera de disolverlos y aniquilarlos.

5) Establecer las fórmulas jurídico-políticas para suprimir las desigualdades fundadas en el carácter socio-cultural, no eliminando la diferencia, sino haciendo efectivos los derechos de las etnias a mantener sus características propias y a enriquecerlas: desde sus modos de sentir, pensar y comportarse, hasta el uso de sus lenguas respectivas".<sup>42</sup>

Es posible que, ahora, el asunto sea lograr ocupar un sitio desde donde tomar una decisión desde la perspectiva arriba anotada. Esa opción, obviamente, nos pertenece a todos. Estamos en un momento decisivo y no podemos hacer menos que acelerar el entendimiento entre las fuerzas que están dispuestas a recuperar su sitio en la historia.

Quito, febrero de 1991

---

42. Cfr. Díaz-Polanco, H., "Etnia, nación y política", Juan Pablo Ed., México, 1987.

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

**Ileana Almeida**

### **LEVANTAMIENTO, MOVIMIENTO Y ORGANIZACION INDIGENA**

Por la enorme capacidad de reacción colectiva, el levantamiento indigena de junio del año pasado, resultó sorprendente. Sin embargo, y sin desconocer los procesos evolutivos de la realidad del país y de la propia conciencia de los protagonistas, el levantamiento demostró cuan viva está aún la peculiaridad cultural más profunda de los pueblos indios: la expresión de la personalidad y del impulso generales para mostrar la voluntad de toda la comunidad.

En lengua kichua se diría un tantanakuy, esto es "congregarse todos en uno", para expresar con una sola actitud y una sola voz el sentir y el querer colectivos.

---

**Ileana Almeida** es antropóloga.

El levantamiento fue ciertamente un acto de rebeldía, pero no conllevó la violencia que se le atribuyó luego. Fue aceptado por la opinión mayoritaria del país, que lo juzgó plenamente justificado históricamente. Sin embargo, al mismo tiempo, no tardaron en hacerse presentes los reproches y hasta las disposiciones represivas por parte de aquellos sectores, que afectados en sus intereses, no podían concebir que los indios se rebelaran.

Con sus características actuales no es el levantamiento un acontecimiento aislado. Corresponde al desarrollo de la organización y del movimiento de los indios, que en el momento actual se han convertido en la fuerza política mayor de los procesos sociales.

Como a ningún otro en el país, al movimiento indígena se ha incorporado una enorme cantidad de población, que hasta hace poco tiempo permanecía pasiva y que está constituida especialmente por el campesinado indígena, el grupo social más grande del país. El campesinado constituye la base social del movimiento, plantea dentro de él sus propias aspiraciones, pero el movimiento expresa varios objetivos y propuestas que van desde la adquisición de tierras, la recuperación de territorios étnicos, la constitución de un Estado plurinacional, hasta la supresión de la ideología racista y discriminatoria.

El movimiento indígena es una fuerza política autónoma, a pesar que admite alianzas y acciones conjuntas con otros movimientos democráticos de masa como el movimiento de la Iglesia de los Pobres, el de los Derechos Humanos y el movimiento Ecológico, con los que hay coincidencias en principios fundamentales.

Al mismo tiempo, el movimiento indígena procura fundamentar su actitud, su actuación política, en aportes científicos de la Historia, la Lingüística, la Etnología, la Economía, etc., actitud que muestra la necesidad de continuar avanzando y desarrollándose.

Los indígenas comprenden que en las condiciones en las que existen, la vida y el destino de sus pueblos no tienen sino perspectivas de destrucción. Deben, pues,

enmendarse estructuras ideológicas y prácticas políticas para dar paso a posibilidades históricas que les favorezcan y cuya definición y especificación son urgentes.

## **NUEVAS SITUACIONES SOCIALES, NUEVAS CATEGORIAS DE ANALISIS**

No es ningún azar que determinadas categorías surjan en un momento dado de la historia. Son conceptos que distinguen cambios sociales y se vuelven necesarios para explicar hechos que antes habían permanecido ocultos en la conciencia de la sociedad.

Considerados tradicionalmente como campesinos atípicos, los indígenas se reencuentran con la identidad de sus pueblos, y al hacerlo necesitan responder a los interrogantes de quiénes son y quiénes pretenden ser. Su dramática "otredad" se evidencia en la confrontación constante con el no indio, con aquel que se comporta culturalmente de otra manera, que habla otra lengua que la suya, que cumple papeles sociales y políticos distintos, aquel que está situado en grados superiores en la estratificación social; y su propia conciencia alerta ya hace necesaria la utilización de las categorías de nación hispano ecuatoriana y de nacionalidades indígenas ecuatorianas, que conectan a los pueblos indios, especificándolos, con el proceso histórico del país. La lucha indígena ha roto con los límites de los conceptos de nación mestiza y de Estado nacional.

Puesto que en la identidad nacional no cuenta la raza ni el porcentaje de sangre india o de sangre española, el concepto de "mestizo" va siendo rebasado y pasa a otro punto central de la consideración sobre lo nacional. La nación ecuatoriana, para la cual en el siglo pasado fue imperiosa y justificable la independencia de España, no pudo, ni puede, en la actualidad, renunciar a la tradición hispánica en lo que se refiere a la cultura y lengua, puesto que son elementos esenciales de su ser nacional y la han acompañado en su proceso de consolidación

desde antes del surgimiento del Estado ecuatoriano, en 1830.

La lengua y la cultura heredadas de España están ligadas indisolublemente a la vida espiritual y material de los ecuatorianos.

En cambio, las nacionalidades indias guardan elementos originales de su antigua vida en común, poseen conciencia étnica, pero necesitan restablecer y crear condiciones objetivas sobre cuya base se asienta esa conciencia étnica y sus derechos nacionales.

En resumen, en el Ecuador se dan procesos de identidad nacional múltiple que podrían ser armónicos y cooperativos, si no mediara una ideología que corresponde a viejas maneras de pensar, a ideas y prejuicios en contra del indígena, que no ha sido superada, porque tampoco han sido superadas las causas que la originaron. Veamos:

### **PRIMER ANTECEDENTE. EL LEGADO COLONIALISTA**

Las consecuencias inmediatas de la invasión y el colonialismo españoles, en lo que atañe a los pueblos indios, son de sobra conocidas: la destrucción y la colosal pérdida de vidas humanas. Sin embargo, hay que insistir en el análisis de algunos hechos de la dominación colonial, que con cambios superficiales se mantienen aferrados al comportamiento e ideología de los ecuatorianos, e impiden los procesos de cambio.

La España que llegó a América había ya revelado con los moros y los judíos un comportamiento intransigente frente al mestizaje racial y a las creencias religiosas. Además, era la España de la monarquía absoluta en que señoreaba Castilla sobre varias nacionalidades de la península. Esta disposición se manifestó en América en relación a los indígenas, aunque alcanzó proporciones mucho mayores y adquirió variantes.

La Iglesia Católica, siendo la iglesia oficial del Estado

y el mayor latifundista de América, expresó el espíritu del régimen feudal y colonial como ninguna otra institución española. Fue rígida y excluyente, justificó la violencia, las medidas guerreras y las atrocidades que los españoles cometieron con los indígenas. Las palabras de Simón de Villalobos han quedado como ilustración de la época: "Cuando matemos o hiramos, tengamos cuidado de hacerlo en defensa de la fe de nuestro Señor Jesucristo, para que en su nombre y amparo podamos ganar el Cielo por medio de la lanza y el cuchillo".

No fue otro que el Colegio de Cardenales de Roma, el que deliberó durante años y años si los indios podían recibir los sacramentos, sin ser seres humanos y careciendo de alma. En esta duda se involucró lógicamente la Iglesia española, que acaparó el control de la conciencia, orientó la educación y controló la evangelización a través de dogmas y conceptos inspirados por las clases gobernantes. De esta manera paralizaba el pensamiento de los indígenas y fortalecía las estructuras económicas y políticas que se sacralizaban como preceptos emanados de Dios.

Los efectos del colonialismo se reconocen en el racismo, que intenta diferenciar a los ecuatorianos por el color de la piel y por los rasgos físicos.

Pero desde la Colonia proceden además comportamientos que se proyectan en el Estado y que hacen vacilar la conciencia de los ecuatorianos.

La primera y más negativa consecuencia fue la negación de la historia de los pueblos indios. Se ignoraron los resultados de sus largas vidas en común, su devenir espiritual y social. Se pasaron por alto los logros que alcanzaron como resultados de su existencia de siglos, y que se expresaba ya en vinculaciones sociales y en organización. Los pueblos indígenas perdieron el derecho a gobernar su destino, a proyectar su desarrollo, a determinar estrategias y prioridades, a sentir complacencia con sus éxitos y triunfos o a reflexionar sobre sus errores. Es decir, los pueblos indios perdieron su soberanía.

Las divisiones de la administración colonial borraron los límites étnicos existentes. Los pueblos indios quedaron de esa manera divididos artificialmente.

La usurpación de las tierras cultivables convirtió a la población indígena en clase desposeída y explotada, y en 500 años la tierra ha ido erosionándose y desgastándose paulatinamente.

Se destruyeron las prácticas autóctonas de gobierno, con lo cual los indígenas perdieron interés en los procesos políticos del país.

Las ciudades nunca fueron para los indígenas, cuando más se les permitía situarse en las periferias y nunca han participado en las actividades propias de la vida urbana.

En cuanto a la cultura, fue dividida, diseminada. Entre su pasado y el presente español se intercaló un tiempo de olvido. Se destruyeron dioses y creencias, objetos de arte y técnicas, costumbres y sabidurías. El pensamiento colonizante decretó que los pueblos indios eran "pueblos sin cultura", de acuerdo al modelo europeo que impuso sus principios morales, estéticos, religiosos, tecnológicos.

A las lenguas tampoco se las consideró como verdaderas. La ausencia de conceptos que reflejaran el pensamiento europeo motivó que se las catalogara como incapaces de expresar "razón".

¿Cómo no reconocer las actitudes, los comportamientos y las prácticas colonialistas en el presente? ¿Cómo no distinguir los mismos estereotipos destructivos y perjudiciales sobre los indios?

Con el tiempo, las ideas erróneas de la sociedad colonial se confirmaron y adquirieron sanción oficial con el apareamiento del Estado, como veremos a su tiempo.

## **SEGUNDO ANTECEDENTE. UNA RELACION IMPOSIBLE**

Hacia los años 30 del siglo XVIII, comenzaron las

grandes sublevaciones indígenas en la zona de los Andes. Una tras otra, se sucedieron ininterrumpidamente hasta alcanzar su máxima expresión en la de Tupak Amaru Kondorkanki, que encarnó, como ninguna otra, el anhelo por la libertad, mostró con toda intensidad de lo que es capaz la fuerza unida de los indios contra la injusticia. La revolución de Tupak Amaru estuvo a punto de echar a pique el poder de la metrópoli y de quitar al rey de España toda la parte sur de la sierra peruana.

La población entusiasta que siguió y respaldó a Tupak Amaru, fue fundamentalmente Quichua, y se componía de indígenas comuneros y de campesinos sin tierra, entre los que se contaban no pocos mestizos. Querían la destrucción de los símbolos coloniales, atacaban y saqueaban haciendas y obrajes. La invocación mesiánica y la esperanza del retorno a su mundo cultural, de raíces profundas, avivaban sus sentimientos.

El programa expuesto por Tupak Amaru era menos impetuoso, aunque igualmente manifestaba el explícito propósito anticolonial. Denunciaba las relaciones serviles de explotación que existían en las haciendas, pedía la eliminación de los repartos, los corregidores y los malos funcionarios, perseguía eliminar todas las cargas fiscales, se pronunciaba en contra de los "señores europeos", planteaba, en definitiva, la separación de España.

Tupak Amaru llamó a integrarse a la lucha antihispánica y a contraponer situaciones e intereses a criollos, mestizos, indios y negros. Insistió en la convocatoria especial a los criollos, algunos de los cuales comenzaban a mostrar conciencia diferenciadora frente al dominio colonial español y a respaldar la lucha indígena. Un ejemplo de aquellos fue el precursor Vizcardo y Guzmán, agente de Tupak Amaru en Londres.

Los indígenas rebeldes no alcanzaron su propósito, pero lograron debilitar con sus luchas el régimen colonial. Fueron los antecesores de los patriotas independentistas criollos, les abrieron el camino hacia la victoria sobre el régimen colonial español.

No menos importante fue su participación años después, entre 1810 y 1826, en las guerras comandadas por los criollos. Como trabajadores del campo, en talleres y minas, los indígenas brindaron la base material de sustentación a las operaciones militares. Como soldados intervinieron activamente en las batallas, conformando, por su crecido número, las fuerzas de contención.

Al mismo tiempo, lograron organizar y comandar sus propias insurrecciones. En 1810 y en 1811 las fuerzas españolas fueron atacadas por grupos de indígenas quichuas avecindados en la ciudad de Quito.

Enfocada la época de la Independencia desde el proceso que vivían los españoles americanos, podemos decir que fue el tiempo en el cual se afirmó su conciencia diferenciadora de tipo nacional. Ésta, tuvo como base el descontento que sentían los criollos por las restricciones e impedimentos que les imponía el régimen colonial. Estaban relegados de los cargos importantes de la administración, del ejército y de la iglesia. La aristocracia criolla, en cambio, se había apoderado de la tierra, de las minas y de las manufacturas. Sin embargo, el monopolio del comercio exterior pertenecía a las corona española o a los grandes comerciantes hispanos.

Por todas estas razones fermentaba entre los criollos un sordo sentimiento separatista antihispánico, que les acercaba a los indígenas en sus razones ideológicas.

Pero la Independencia no significó el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas. Pronto se olvidaron sus empeños y esfuerzos por liquidar el régimen colonial.

Los ideales por redimir al indio e igualarlo en derechos políticos y económicos, expresados tantas veces por los criollos independentistas, quedaron al final en simples proclamas.

"El Decreto del Poder Supremo", del 27 de agosto de 1821, firmado por el general San Martín, manifestaba: "Sería un crimen consentir que los aborígenes permanecieran sumidos en la degradación moral a que los tenía

reducidos el Gobierno Español".<sup>1</sup> De acuerdo al decreto, quedaban abolidos los tributos con los que se gravaba a la población india e, inclusive, se advertía que serían expulsados del país las personas que incumplieran la disposición.

La proclama de Simón Bolívar sobre la igualdad entre los ciudadanos se refería a la situación de los indios, y afirmaba que ella era "incompatible con el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas y con las exacciones y malos tratamientos, que por su estado miserable, han sufrido estos en todos los tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y hacendados".<sup>2</sup>

El poder pasó a la clase dominante, los criollos dueños de la tierra, que continuaron explotando a los indígenas en calidad de siervos y, por consiguiente, despreciando su lengua, cultura e historia.

Sobre la infranqueable división de dos clases sociales antagonicas, terratenientes y campesinos, que coincidía con la oposición étnica criollo-mestizo e indígena, se fueron definiendo cada vez con más precisión las sociedades nacionales mayores del país, por un lado la nación hispano ecuatoriana y, por el otro, la nacionalidad kichua ecuatoriana.

Y pensar que criollos e indígenas, propietarios y desposeídos de la tierra, compartieron en la historia los mismos ideales y los mismos propósitos. Pero como ya hemos visto, el devenir humano no es solamente ideología, es también realidad.

### **TERCER ANTECEDENTE. UN ESTADO EXCLUYENTE**

Al desplazar a los antiguos colonizadores, los descendientes de españoles se reconocieron como entidades históricas diferentes, plantearon objetivos distintos y

---

1. "Legislación Indigenista Peruana". pag. 7. Lima, 1948.

2. *Ibid.*, pag. 9.

organizaron los estados nacionales.

En 1830 surge el Estado ecuatoriano como expresión de la voluntad de los criollos de tomar en sus propias manos los destinos del país. Seguidamente, la nación ecuatoriana, todavía de escaso sedimento histórico, comenzó a afianzarse. Sin embargo, un Estado, que es un andamiaje complejo, necesita para su estructuración de instituciones jurídicas, políticas, económicas, religiosas, que para el caso del Ecuador, como para los otros países latinoamericanos, en modo alguno fueron el resultado de un auténtico desarrollo nacional. Las instituciones fueron tomadas desde afuera, se las consideró apropiadas, se las adoptó y se fueron fijando en el funcionamiento estatal.

Desde el comienzo, el Estado ecuatoriano fue un órgano incapaz de dar rectoría étnica igualitaria: no recogió las características peculiares de todos los pueblos incluidos en el territorio determinado por el Estado, no supo agruparlos en una unidad eficaz.

El proyecto estatal ecuatoriano se inspiró en las ideas de la Revolución Francesa, que pregonaba "un pueblo, un Estado", y que sirvió de orientación política para su estructuración. Un Estado unitario, que dejaba fuera de su sistema y funcionamiento a los pueblos indios, despojándolos de sus derechos nacionales y su expresión política. Se legitima, entonces, a la nación hispano ecuatoriana como nación opresora y, en contraposición, se deja fuera del reconocimiento estatal a los pueblos indios, que pasan a ser comunidades nacionales oprimidas.

De aquí también la diferente situación de lenguas y culturas. Lengua y cultura dominante y oficial: el español y la cultura occidental y cristiana. Lenguas y culturas dominadas: las culturas y las lenguas indígenas. Igual tratamiento se da a los territorios. Se conviene en delimitar el territorio estatal, pero se pasa por alto los antiguos territorios étnicos.

Pero, ¿cuáles son las comunidades nacionales oprimi-

das, o nacionalidades indígenas ecuatorianas? ¿Cuáles son sus objetivos y metas actuales?

Son pueblos arraigados en territorio ecuatoriano por miles de años, cuyas peculiaridades étnicas constituyen fuerzas creadoras, capaces de hacer evolucionar en naciones independientes y libres a los pueblos indios.

Su singularidad no es admitida oficialmente, ni tan siquiera la del kichua, que con hechos y figuras históricas claros, y con organización estatal, económica y cultural, de nivel superior, posibilitó el surgimiento del Tawantinsuyo.

Los pueblos indios no admiten ser asimilados a la nación ecuatoriana porque no han renunciado a sus procesos espirituales, y por voluntad política se asumen como nacionalidades.

Al autodenominarse nacionalidades ecuatorianas expresan, a partir de su conciencia histórica, la reivindicación política. No es pues suficiente admitir la peculiaridad étnica, importa también que se las ubique en los procesos históricos, y que se les permita acceder a decisiones políticas que permitan orientar sus intereses.

Es esta decisión la que las define como nacionalidades, en relación a la nación hispano ecuatoriana y al Estado que la representa.

Se podrá objetar, hablando en el plano estrictamente teórico, que no hay coincidencia exacta entre la realidad objetiva de los pueblos indios y la categoría de nacionalidad, escogida para explicarlos. Se podrá, por ejemplo, hacer referencia a la desigual evolución de los distintos pueblos indios. Sin embargo, hay consideraciones más importantes en el momento que viven actualmente. Ahora, sus procesos son dinámicos y cambiantes. Deducir su caracterización de acuerdo a conceptos estáticos, sería estrechar la visión de su situación y deformar su lucha política.

Los pueblos indios ya no están dispuestos a ser "sociedades objeto", quieren ser ellos mismos, los que lleven adelante sus lenguas, sus culturas, su destino; per-

siguen la posesión de la tierra con sentido territorial, conscientes de que el rescate, la conservación y el desarrollo de los elementos étnicos cobran verdadero sentido histórico cuando se procura la existencia de pueblos en condición de soberanía.

A partir de las consideraciones anteriores, se plantea la necesidad de la existencia de un Estado plurinacional, que afirme los intereses vitales de las nacionalidades indias y que deje de ser únicamente la expresión de la nación hispano ecuatoriana. Un Estado que no les de tutelaje, sino que les abra la oportunidad de encontrarse a sí mismos en los procesos de avance social. Un Estado que sirva de medio para consolidar y desarrollar en plenitud las nacionalidades indias.

Desde el Estado, los indios podrían ejercer funciones y cumplir deberes a favor de sus pueblos, pero al mismo tiempo surgen los interrogantes. ¿Es acaso posible que el Estado, expresión de las clases dominantes hispano ecuatorianas, abra sus ámbitos y cambie su carácter unitario, para dar cabida a los pueblos indios? ¿Podrá llegar el Estado plurinacional a ser una garantía real de cambios históricos profundos y ampliamente democráticos? ¿No volvería a representar fines y medios dedicados a favorecer a grupos determinados? ¿No se convertiría ese Estado en un ente que absorbiera a los individuos más destacados de las organizaciones políticas indias para involucrarlos en propósitos ajenos? Por supuesto que pueden plantearse interrogaciones a la inversa. ¿Cabe en el momento histórico actual que los pueblos indios vivan sin Estado? ¿Se debe prescindir de políticas beneficiadoras para los indígenas y que pueden provenir únicamente de niveles oficiales, por el temor a que no beneficien a toda la población indígena por igual?

Construir un estado plurinacional es un reto a la ideología de los sectores dominantes y a la voluntad y fuerzas políticas de los pueblos indios. A estas alturas de la historia y de la evolución del pensamiento gubernativo, un Estado plurinacional debe ser creado a toda concien-

cia, con el objetivo de cumplir fines claros y precisos, que garanticen la convivencia pacífica y beneficiosa de la nación hispano ecuatoriana y la de las nacionalidades indígenas del Ecuador.

## **LA IGLESIA CATOLICA ECUATORIANA EN LA ACTUALIDAD. DIVERGENCIAS A SU INTERIOR**

El mensaje evangélico es siempre un mensaje político, ya que convoca a pensar y a obrar en relación al prójimo. Pero el mensaje varía de acuerdo a la posición que lo fundamenta. Las nuevas orientaciones de conciencia, los postulados y acciones inusitados que se van dando dentro de la propia Iglesia, han ido debilitando el pensar monolítico de la institución.

Haciendo un análisis comparativo del pensamiento de la Iglesia, se diría que a su interior se van abriendo paso las ideas renovadoras, aunque las viejas y caducas ofrecen tenaz resistencia, y se oponen a los cambios por humanizar la teología.

Las tendencias manifiestas son distintas, cuando no contradictorias, y se pueden resumir en tres:

La primera corresponde a la teología tradicional, se fundamenta en esquemas filosóficos idealistas, y considera vanos los esfuerzos de los hombres por conseguir un mundo más justo e igualitario, puesto que el destino está dado de una vez por todas, decretado por voluntad divina. Esta tendencia es conocida con el nombre de "opción de la resignación".

La segunda presenta un nuevo llamado a la cristianidad. Admite la existencia de graves problemas sociales, pero considera, al mismo tiempo, que hay normas conciliatorias para resolverlos. Tiene parentesco con corrientes políticas europeas desarrollistas, y se la denomina "opción conciliatoria".

La tercera es una manera nueva y más profunda de entender la realidad. Surge en América Latina como respuesta a la crisis teórica e ideológica de los cristianos

revolucionarios, que se interrogan sobre la relación de la fe con el proceso de liberación de los pueblos hispanoamericanos. Cree que es necesario eliminar el sistema de injusticias imperantes, sostiene que los cambios deben gestarse en las luchas populares y que es el pueblo el sujeto del cambio histórico. La Iglesia debe permanecer junto a él. Esta posición es la "Teología de la Liberación".

La Teología de la Liberación, llamada también Liberación de la Teología, va más allá de lo que se comprende como ideología. Es, más bien, una teoría sociológica de la religión, maneja instrumentos científicos de análisis de la historia y de la praxis política de los cristianos.

Frente al movimiento indígena, la Iglesia Católica ecuatoriana se pronuncia y reacciona activamente. Se perciben distintos enfoques y actitudes, y se comprueban correspondencias, aunque no totales, con las tendencias antes señaladas.

Por ejemplo el cardenal Pablo Muñoz Vega, quien fue máximo representante de la Iglesia ecuatoriana, en una entrevista de prensa expresó que la práctica política no es incumbencia de los religiosos. Esta referencia la realizó aprobando la expulsión de la Iglesia de los sacerdotes católicos nicaragüenses, que accedieron a ocupar puestos públicos.

En relación al movimiento indígena del Ecuador, opina que detrás estuvieron agentes de la pastoral católica, que asimilaron ideas de corrientes foráneas de "concientización del indio". Es decir, para Muñoz, el apoyo que pudieran haber brindado los sacerdotes de la pastoral para el verdadero adelanto espiritual de los indígenas es reprobable y, como lo dice textualmente, es "una desviación de la Iglesia".<sup>3</sup>

La segunda tendencia, para mostrar un caso, está ilustrada en la decisión de un sector de la Iglesia de negociar la compra de un tramo de la deuda externa y destinarla, en parte, a adquirir tierras para las comuni-

3. Diario "El Comercio", 25 de agosto de 1990, Quito.

dades indias. Algunos obispos, de Cuenca, Riobamba, Machala y Sucumbíos, se negaron a dicha compra argumentando que la deuda es inmoral porque significa hambre y explotación para el pueblo. La adquisición de dichas tierras constituiría una medida reformista que pasa por alto la situación de dependencia de América Latina respecto a las imposiciones financieras, y pretende solucionar los graves problemas indígenas con medidas reformistas.

Para la Iglesia de los pobres, el movimiento indígena es liberador en el sentido mismo del cristianismo, y la Iglesia debe apoyarlo más allá de las declaraciones líricas.

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha establecido relaciones más estrechas con el mundo. Esta relación ha resultado mutuamente enriquecedora, ha cambiado el contenido, volviendo más profundo el vínculo de la fe con las tareas temporales, mientras el apoyo y solidaridad han pasado de dirigirse al individuo, para hacerlo hacia el contexto social: "La Iglesia se abrió a los problemas de la humanidad, especialmente de los pobres (...) Se fue cambiando la imagen de una Iglesia poder a una Iglesia pueblo, de un Iglesia piramidal a una Iglesia comunidad, de una Iglesia rica a una Iglesia pobre, de una Iglesia cómplice a una Iglesia profética".<sup>4</sup>

En el Ecuador, la Teología de la Liberación se expresa con especial energía en apoyo a la causa indígena. Es una dimensión que refuerza su misión. A su interior hay una enorme fuerza moral y activa, que nació de la experiencia de la vida compartida con los indios, y cree que en sus culturas se encuentran las claves para una sociedad mejor. Como lo expresó monseñor Leonidas Proaño, éstas muestran su especial riqueza en el notable florecimiento de la personalidad colectiva; en la concepción comunal de la tierra y en el cuidado del equilibrio de la naturaleza, que destruyéndose destruye tam-

---

4. Ponencia de Nelly Arrobo, publicada en "Mujer, Política y Democracia", Centro de Investigaciones "Ciudad", 1990, Quito.

bién al hombre.

## **JUSTIFICACIONES INJUSTIFICADAS DE LOS TERRATENIENTES**

Los terratenientes, como clase específica, y a pesar de su desarrollo en burguesía agrícola de una parte de ella, está asociada ideológicamente al prototipo de la explotación más obsoleta en la historia de la nación ecuatoriana: la explotación servil.

Se han caracterizado por disponer de la tierra, el medio más efectivo de adquirir poder económico, que se ha traducido proverbialmente en prestigio social y protagonismo político. La ideología que expresan frente al indígena campesino, se caracteriza por el temor a cambios sociales y económicos que puedan afectar y menoscabar sus prerrogativas y ventajas.

Se muestran a sí mismos como "inspiradores del progreso social", "promotores del avance tecnológico", inclusive como "defensores del medio ambiente"<sup>5</sup>, pero todas sus declaraciones son únicamente fórmulas que empaatan con aspiraciones generales, compartidas por todos, como son el bien y la prosperidad del país, pero en realidad pretenden hacer desaparecer las contradicciones de clase y sus resultados.

La gran propiedad agraria se concentra en manos de los terratenientes, pero ésta no produce los alimentos en la cantidad necesaria para el sustento de la población ecuatoriana. Enormes extensiones de suelo cultivable están dedicados a la ganadería, en perjuicio de productos que consume el pueblo. Las empresas ligadas a la agricultura elaboran productos destinados a una élite de la sociedad que cada vez se restringe más. Por último, se ocupa la tierra en cultivos de exportación, a los cuales muchos ecuatorianos, inclusive de los sectores pudientes, no tienen acceso.

---

5. Suplemento "Cifra", 1990, Quito.

En cambio, en las reducidas parcelas de los indígenas campesinos se obtienen los alimentos esenciales para el consumo diario de la población, a pesar de no contar con asistencia técnica, ni créditos estatales.

Además, el mal manejo secular de la tierra ha terminado por arruinar zonas enteras de cultivos, lo que pone en evidencia la falta de técnicas apropiadas, las mismas que son manejadas por los indígenas como parte de su cultura milenaria.

Las declaraciones justificatorias preparadas por los terratenientes, sirven hasta para defender el uso de la represión armada y el manejo de la fuerza física. En el desalojo de los comuneros indios que ocuparon pacíficamente las tierras de las haciendas intervenidas por el IERAC, en Imbabura, no participaron únicamente las fuerzas policiales, sino también bandas paramilitares financiadas y organizadas por algunos hacendados.

Las bandas militares que actúan fuera de la ley anuncian confrontaciones armadas o, mejor dicho, acciones violentas contra los indígenas desarmados e indefensos.

Irónicamente, los terratenientes acusan a los indios de haber llegado a una "excesiva politización", de manejar una "ideología racista", de valerse de "criterios del siglo XV" en sus reclamos, y de "intentar aislarse de los procesos del país".

Si los indígenas se politizan, esto es un índice claro de que grandes energías se despiertan y de que los pueblos no olvidan sus derechos. Únicamente la disposición política impulsará su avance.

El anhelo indígena de ser considerados en un plano de igualdad con los hispano ecuatorianos, es interpretado como racismo, cuando, en realidad, los terratenientes son quienes la manifiestan cuando afirman que únicamente ellos tienen la capacidad de mover el progreso del país, de manejar los recursos técnicamente, mientras que el substrato del progreso es, a fin de cuentas, el trabajo del indígena. Su ideología les impide ver las condiciones sociales que no entran para nada en sus análisis.

## **POSICION DEL GOBIERNO SOCIALDEMOCRATA DEL PRESIDENTE RODRIGO BORJA**

Invariablemente, todos los gobiernos ecuatorianos han demostrado irresponsabilidad e incompetencia en el tratamiento de la cuestión indígena. Es más, ni se han percatado de las distinciones étnicas profundas que existen entre los pueblos del Ecuador. Los mapas políticos del país marcan la división del territorio en provincias, hay también mapas físicos que señalan los accidentes geográficos. Por último, existen los que indican las zonas geológicas ricas en recursos minerales. Pero no se han elaborado mapas oficiales que den cuenta de las nacionalidades indígenas del país. Se ha dado por sentado la homogeneidad de la población ecuatoriana.

Era presumible que el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja enfrentara con amplitud de criterio el reto de reconocer, en todo su significado e implicaciones, los derechos de las nacionalidades indias, tanto más cuanto que fue el propio presidente Borja el que, públicamente, aceptó, más de una vez, la necesidad de constituir un Estado plurinacional como unidad de equilibrio entre la nación ecuatoriana y los pueblos indios.

Es sabido que el índice más cierto para juzgar del carácter democrático de un gobierno, es el tratamiento que se da al problema de las comunidades nacionales. Si más allá del discurso, el presidente Borja hubiese optado por acciones concretas de política estatal avanzada, favoreciendo a los pueblos indios, que es el sector que más necesita de justicia y equidad, si se les hubiese posibilitado un auténtico campo de autorrealización, en la conciencia social de los ecuatorianos se hubiese admitido la gestión de este gobierno como de logros importantísimos en el ámbito de la política, de la cultura y también de la ética.

El diálogo entre el gobierno y la CONAIE ciertamente manifestó una circunstancia política nueva en el país. Por primera vez se reconocía como interlocutor del go-

bierno a los representantes de la organización política de los indios. Pero, lamentablemente, las expectativas quedaron frustradas: el pensamiento discriminatorio frente al indígena no logró ser superado.

Después del levantamiento de junio del año pasado, la posición del gobierno frente a los indígenas se volvió más inflexible, incluso se tornó prepotente y arrogante. Como mediador oficial fue designado un funcionario que desde hace algunos años atrás había venido deformando la verdad histórica de los pueblos indios, y negando su particularidad nacional.

Luego del levantamiento, los representantes del gobierno, al referirse a los indígenas, cambiaron la denominación de nacionalidad, que implica un reconocimiento a su existencia y a su lucha, a la vez que un compromiso con sus reclamos, por el de etnia, concepto inocuo, y que no vulnera la entidad del Estado.

Desde el gobierno ha comenzado una campaña para inculcar a los ecuatorianos la idea de que la CONAIE no es la máxima representación de los pueblos indios. La sociedad indígena, al igual que la hispano ecuatoriana, tiene en su interior varias agrupaciones constituidas con fines culturales, artísticos, religiosos e incluso políticos, pero la CONAIE es la única que se estructura ordenadamente desde las bases, y recoge y sintetiza las propuestas de todas las zonas del país donde hay población indígena.

Los 16 puntos planteados por los indígenas en el levantamiento de junio del año pasado, para ser debatidos con el gobierno, "si bien parecen demasiado extensos en sus planteamientos, y aparentemente no están priorizados, son una síntesis de las necesidades vitales de los pueblos indígenas, producto de la marginalización, miseria y empobrecimiento en la que viven".<sup>6</sup>

En la opinión del gobierno sobre los 16 puntos del levantamiento, podemos advertir la intención de soslayar

---

6. Artículo de Nelsa Curbelo: "Enseñanza del levantamiento", publicado en separata, SERPAJ, 1990, Quito.

el alcance de la propuesta y la coherencia que expresa con la situación real de los pueblos indios.

Veamos , si no :

La conformación de un Estado plurinacional (tesis con la que estuvo de acuerdo el presidente Borja cuando asumió el poder) es la manera de alcanzar soberanía para los pueblos indios, y el único medio de mantener vivas sus especificidades. Nadie, con mentalidad civilizada, puede oponerse a la voluntad de libertad de los pueblos. Aún : más, es una facultad consagrada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, documento suscrito por las naciones del mundo entero.

Ligado al primer punto está el siguiente, que reclama la legalización de los territorios étnicos. Una ojeada a varias constituciones del mundo nos convencerá que la autonomía territorial no implica separación estatal. Sin ir muy lejos, el gobierno de Bolivia acaba de legalizar los territorios de los pueblos amazónicos y, sin embargo, el Estado boliviano ha conservado su integridad.

Algunos puntos caen dentro de la esfera de lo económico. Lo que los indígenas demandan es que se haga justicia histórica a un sector secularmente explotado, que se tomen medidas que favorezcan su desarrollo específico. Son medidas que, al favorecer a los indígenas, favorecen a la economía del país, en general.

Los demás puntos expresan el deseo de los pueblos indios de defender y rescatar sus lenguas y culturas, que son las que les confieren identidad y les permite proyectarse con personalidad propia hacia el futuro. La justeza de este deseo salta a la vista, y no necesita de mayores argumentos para ser defendido.

Negar la importancia de los reclamos y los objetivos que persiguen, equivale a prolongar el estancamiento en el que han vivido desde hace 500 años los pueblos indios, y equivale a insistir en una ideología colonialista y de dominación.

Sin embargo, y en referencia a dos medidas tomadas en el gobierno del presidente Borja, es preciso hacer sal-

vedades necesarias: se ha dado inicio a la educación bilingüe intercultural, orientada por los propios indígenas; aunque el programa no dispone de todo el apoyo necesario, implica una aceptación de lo inadecuado que resulta para los indígenas una educación basada en lengua y cultura ajenas. Otro hecho importante de este régimen es la legalización, aunque restringida, de los territorios indígenas de la Amazonía, que no responde totalmente a las aspiraciones de los indios, pero ayuda a la cohesión de las comunidades étnicas.

## **FUERZAS ARMADAS CONTRA FUERZAS DESARMADAS**

Los militares en el Ecuador no tienen derecho al voto, pero su papel político es evidente. Poseen la fuerza necesaria para proteger a todos, pero al mismo tiempo la tienen para someterlos. Las fuerzas armadas están dispuestas a garantizar seguridad y orden, aunque sean impuestas con formas y métodos represivos. Esa es su política.

La actuación de las FFAA se basa en las obligaciones derivadas de una herencia histórica que se resume en la defensa de la soberanía y de la unidad nacionales.

El pragmatismo del poder, ejercido tradicionalmente por las FFAA, le impide captar los cambios que evidentemente se dan en la conciencia latinoamericana. Como su pensamiento es atemporal y mecánico, no se percatan de que el "respeto cuidadoso de la soberanía" es un impedimento para crear verdaderos nexos políticos entre países hermanos.

En lo que se refiere a la "unidad nacional", por mucho que se empeñen en designarla voluntariosamente, no pueden hacer desaparecer el hecho concreto de que en el Ecuador existen diversos pueblos, cuyas fronteras étnicas van más allá de los límites estatales.

Apresadas en una ideología inmovilista, sus apreciaciones frente a la cuestión indígena pecan de superficialidad.

lidad y se reducen a lugares comunes.

El pronunciamiento público del ministro de Defensa, hecho a través de la prensa local y basado en un informe elaborado por asesores del Comando Conjunto de las FFAA, recurre a argumentos aparentemente irrefutables para demostrar que la conducta de los indígenas es "subversiva", y que está apoyada por "países involucrados en la guerrilla internacional". Son inculpaciones que, en la actualidad, y a la luz de los acontecimientos políticos en los países del Este europeo, ya no son dignos del menor crédito. Por otro lado, un movimiento subversivo no se presenta con sus tesis a dialogar abiertamente con el gobierno, pidiendo mediación de las altas autoridades eclesíásticas y solicitando un cuerpo de leyes para fundamentar sus derechos.

Se acusa a los indios, en el pronunciamiento del ministro, de intentar crear un Estado dentro del Estado ecuatoriano. Pero, de lo que se trata es de encontrar procedimientos legales para autodeterminarse. La réplica que hace la CONAIE al respecto es muy clara: "No planteamos constituirnos como Estado, sino simplemente buscar y hallar formas de autogobierno y administración pública, que garanticen nuestra continuidad como pueblos al interior de este Estado. De ello depende el destino conjunto de los ecuatorianos, pues todos demandamos mayor justicia, respeto e integración. Por lo demás, ¿cómo no aprovechar nuestra riqueza socio-cultural como ecuatorianos y afirmar nuestra identidad como país múltiple, original y soberano?"<sup>7</sup>

En el documento ministerial se inculpa también a los indígenas de rechazar las "leyes estatales", lo que tampoco es verdad. Hay entre los indios una aspiración a contar con leyes que protejan su derecho a autodeterminarse y que garanticen la convivencia pacífica e igualitaria entre todos los ecuatorianos. Lo que a las claras significa que no es que están en "contra de las leyes estatales",

---

7. Documento de la CONAIE, en respuesta al pronunciamiento de las Fuerzas Armadas, publicado en "Últimas Noticias", 1 de agosto de 1990, Quito.

sino que aspiran a tenerlas.

Otra de las inculpaciones es que buscan "romper las fronteras patrias". Mas, existe ya un programa que muestra cómo con iniciativas sensatas se pueden superar escollos limítrofes.

Hay un acuerdo entre las Cancillerías de Colombia y Ecuador para llevar adelante programas unitarios que guarden la continuidad étnica del pueblo Awa, ubicado en las zonas limítrofes de los dos países.

Se menciona, asimismo como inculpación, la existencia de "asociaciones sospechosas" con los partidos políticos FADI y Socialista. Una revisión de sus programas e idearios políticos convencerá a cualquiera, y de inmediato, que esto no es así. Dichos partidos no han superado el esquema de la "lucha de clases" y no han hecho ningún esfuerzo cognoscitivo para entender la cuestión india en toda su complejidad. Son contadas, y honrosas, las excepciones entre comunistas y socialistas que se distinguen por un pensamiento avanzado en la materia.

Inquietan a las FFAA los riesgos que pueden derivarse del reclamo de los pueblos indios sobre el derecho a usufructuar de las rentas que produce el petróleo. Esta inquietud resulta de circunscribir el asunto dentro de un marco puramente económico, perdiendo de vista el contexto social del país.

No se trata de menoscabar los intereses de la nación hispano ecuatoriana, pero hay que admitir que ésta, junto con las nacionalidades indias, constituyen la realidad del país.

## **LA TORRE DE BABEL EN EL CONGRESO NACIONAL**

Otros muy distintos que los de las FFAA son el carácter y las funciones que desempeñan los grupos parlamentarios. Elegidos por mandato popular, deben hacer de intermediarios entre la cúpula política dirigente y el pueblo. Deben recoger las necesidades e intereses populares, para traducirlos en leyes que son mandatos y pro-

prohibiciones, y requieren ser obedecidos. Los legisladores son representantes de una democracia pluralista, que evita el aislamiento de la práctica política de algunos partidos imposibilitados, o con pocas posibilidades de expresarse políticamente en otros ámbitos del poder.

Es real, en términos generales, en relación a la sociedad hispano ecuatoriana, pero deja de serlo en referencia a los pueblos indios del Ecuador, que han vivido dentro de un Estado regido por normas jurídicas decretadas unilateralmente, que no han sido ni rechazadas ni aceptadas por los indios, sino simplemente toleradas.

Se impone, como lo exige una democracia moderna, asegurar la representatividad de todas y cada una de las nacionalidades indias al Parlamento, para que sus necesidades e intereses puedan ser conocidos en el Congreso Nacional.

Para esto se requiere previamente de un estatuto jurídico, una instancia reglamentaria incluida en la Constitución ecuatoriana que asegure, y oriente, los derechos civiles de los pueblos indios. Y deberá elaborárselo de acuerdo al principio de libertad, esto es, basado en las decisiones de la máxima organización política de los pueblos indígenas, la CONAIE, y de modo tal que abarque la dimensión real de su existencia. Una legislación que sea punto de apoyo a la vida espiritual y ética de estos pueblos, y que tenga que ver con las particularidades culturales en las que cada pueblo vive: matrimonio, familia, relaciones de trabajo, posesión de tierras, territorialidad, jurisdiccionalidad, asistencia social a los migrantes, fomento estatal a los servicios públicos, a la enseñanza, a la educación, al arte.

Existe ya un buen principio para el estatuto jurídico, que si bien no recoge en su totalidad los aspectos requeridos, da líneas correctas de orientación para elaborarlo. Se trata de la Ley de Nacionalidades Indígenas, que fue presentada como proyecto el 13 de septiembre de 1989. La vaga comprensión de los diputados sobre los conceptos de nación y nacionalidad, impidió que el examen del

proyecto progresara. Algunos parlamentarios confundieron el concepto de nacionalidad con el de raza. Otros lo hicieron con el de campesino. Unos terceros le dieron el significado de "expresión cultural". Por último, no faltaron quienes lo identificaban como clase social o gremio. Para terminar con semejante torre de Babel, se resolvió archivar el proyecto.

La patente pobreza de conocimiento de los legisladores muestra la despreocupación que existe en el país por la cuestión indígena. Pero el hecho de que un grupo de diputados presentara el proyecto, muestra que sí existen algunos parlamentarios conscientes de que la solución al problema indígena en gran parte depende del trabajo político y de la responsabilidad del Congreso Nacional.

En la continua confrontación entre representantes al Congreso, los portavoces de la ideología dominante dejan ver su discrimen al indígena, como en la interpelación al ministro de Gobierno, en noviembre de 1990, cuando se llegó a increpar al funcionario por no haber reprimido implacable y opresivamente a los indios.

La irrupción del movimiento indígena, como nueva realidad, encuentra en los ecuatorianos, y sobre todo en los sectores dominantes, una ideología petrificada en viejos esquemas, una ideología que no ha marchado paralela a la historia y que no acepta propuestas para mejorar el país.

## **BIBLIOGRAFIA**

Almeida, Ileana, "El Descubrimiento de América y la ideología del conquistador", Novenas Jornadas Culturales de Mayo, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1987.

Flores Galindo, Alberto, "La Nación como utopía: Túpac Amaru 1780", CLACSO, México, 1979.

Núñez, Jorge, "El poder oligárquico en el Quito Colonial", Novenas Jornadas Culturales de Mayo, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1987.

Palán, Zonia, "Investigaciones sobre el agro ecuatoriano" (en preparación), Centro de Investigaciones "Ciudad".

Silva Gotay, Samuel, "El pensamiento religioso" en "América Latina en sus ideas", Siglo XXI Editores, México, 1986.

Zubritski, Yuri, "Los inkas-kechuas"., Editorial Progreso, Moscú, 1979.

## **OTRAS FUENTES**

Documentos de la CONAIE.

Publicaciones del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.

Revista "Punto de Vista".

Actas del Congreso Nacional.

Discursos del presidente Rodrigo Borja.

Declaraciones de prensa de Gonzalo Ortiz.

Quito, febrero de 1991

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

**Hernán Ibarra C.**

– M. (Maestro). ¿Cuáles son los caracteres más distintivos de los ecuatorianos?

– D. (Discípulo). En los indios predomina la humillación, la timidez y la astucia adquiridas en su larga servidumbre, de donde les viene también un notable aire de tristeza en su porte y en todos sus actos: pero son trabajadores, constantes y sufridos. Los descendientes de europeos conservan mucho del carácter español: son religiosos, honrados, generosos y amantes de su independencia y libertad. Los de la raza mestiza participan más del carácter indígena que del europeo; con todo, a medida que se civilizan van amoldándose más y más al segundo".

(Juan León Mera, "Catecismo de Geografía de la República del Ecuador", Imp. de la Nación, Guayaquil, 1884, 2ª. ed., p. 33)

---

Hernán Ibarra es sociólogo.

## EL PECADO ORIGINAL Y LA HERENCIA COLONIAL

El nacimiento de la República del Ecuador, ocurrido en 1830, luego de la disolución de la Gran Colombia, planteó la constitución de una nación que heredaba dos vertientes culturales de naturaleza colonial.

Por una parte los criollos que, rotos los lazos con la metrópoli, se presentaban como una minoría que debía conducir la flamante República, creando instituciones liberales de carácter formal, en las que la mayoría de la población quedaba excluida de la participación política mediante mecanismos censatarios. Minoría que, con alto pragmatismo, había optado por mantener el tributo indígena como mecanismo de financiamiento del enclenque Estado ecuatoriano.

Por otra parte, los "modern indians" que, en rigor, eran los diversos grupos indígenas y etnias que habían sido integrados al sistema colonial como una república de carácter estamental, con sus autoridades y sus propias reglas de funcionamiento.<sup>1</sup> Así pues, la república de los españoles, transformada en una cultura criolla dominante, y la república de los indios, con sus rasgos coloniales pero con una tendencia a la limitación de su sistema de autoridades, seguían siendo el telón de fondo de ese precario Estado-nación.

Pero el apareamiento del Ecuador no significaba automáticamente el nacimiento de los "ecuatorianos", en cuanto la circunscripción territorial del Estado no implicaba, necesariamente, un sentido unificado de nación.

Existían regiones casi autónomas, donde los grupos dominantes regionales, con sus particularismos y círculos de poder heredados de la situación colonial, conser-

---

1. Udo Oberem, plantea que la cultura indígena moderna es aquella que se configura en el período colonial, resultante de la fusión de las originales culturas precolombinas con los nuevos elementos hispánicos. El "modern indian", sería por ello el resultado de la adaptación de los indígenas a los esquemas coloniales de dominación. (U. Oberem, "La sociedad indígena durante el período colonial de Hispanoamérica", *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, N° 5, 1985, pp. 161-217).

vaban pretensiones hegemónicas, traducidas en constantes luchas y disputas regionales que solo serían parcialmente superadas después de 1860, con la centralización estatal promovida por García Moreno.

El "ecuatoriano" fue trabajosamente definido en el curso del siglo XIX, con ciertos referentes a una historia patria en construcción, con sus héroes y símbolos, el himno nacional, la progresiva institucionalización del castellano y la creación de un imaginario de fronteras territoriales, que realmente constituirían la apelación a un sentimiento de comunidad de destino, o de lo que Benedict Anderson ha llamado la "comunidad imaginaria", como una construcción política e ideológica que caracteriza a las naciones del siglo XIX.<sup>2</sup>

Ese sentimiento de nación generado por una minoría, fue el de una cultura criolla dominante, impuesta históricamente con la inercia de los aparatos centrales y locales de poder que, con el desarrollo de un sistema de dominación, la extensión del sistema escolar y el ejército, crearon el entramado de la dominación étnica.

En el lento proceso de formación del Estado ecuatoriano, simultáneamente con la centralización de la maquinaria burocrático militar hubo una expansión de las bases del poder local, en una multiplicada y creciente división político administrativa, expresada en la proliferación de parroquias, cantones y la erección de nuevas provincias. Y una cadena de autoridades civiles, desde el gobernador de provincia, pasando por el jefe político y terminando en el teniente político, que generaba una jerarquía del poder ejecutivo.

Esta cadena de autoridades, "encapsulaba" a los grupos étnicos dentro de un ámbito de poder local y regional, constituyéndose espacios de carácter molecular, donde se construyeron las relaciones entre indígenas, pueblos mestizos y haciendas, modificando el estatuto colonial de los grupos étnicos, sobre todo en cuanto a

---

2. Benedict Anderson, "Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism", Verso editios, London, 1983, pp. 15-18.

una tendencia, observable durante el siglo XIX, de recortar las atribuciones y funciones de las autoridades étnicas, frente a un nuevo tipo de funcionario del Estado a nivel local: el teniente político.

Con la abolición del tributo en 1857, se operó una redefinición de la república de los indios y sus papeles en la sociedad. Ocurrió un cuestionamiento del sistema de autoridad indígena, la pérdida de sus reglas de gobierno interno y la progresiva imposición de las normas legales y los procedimientos administrativos del Estado,<sup>3</sup> apareciendo así un nuevo tipo de administración étnica que subordinaba a las autoridades indígenas a las reglas del Estado republicano.

Otra prolongación de la situación colonial que sobrevive en la época republicana, es la vigencia de la diferenciación que supone una estructura de castas. En su origen, el término casta se utilizó para designar a las combinaciones raciales que tenían como referencia a los negros, y equivalía al mestizaje proveniente de lo indígena.<sup>4</sup> Por eso en la legislación colonial las castas hacían referencia a los grupos mestizos de origen negro e indígena. Esta identificación de las castas tiene como punto de partida la república de los españoles y la república de los indios, donde cada grupo tiene su propia configuración interna y sus reglas de funcionamiento. Por lo que el mestizaje (las castas), quedaba adscrito a la república de los españoles.

Pero en términos sociales y reales, la palabra casta adquirió el sentido equivalente a raza y grupo étnico, que sirvió cada vez más para definir la ubicación de los sectores sociales en la Colonia. Los indígenas fueron considerados como casta y los grupos dominantes también se constituyen como una, en cuanto su condición blanca — por oposición— les ubicó en otro extremo. De este modo, la noción de casta, que abarcaba originalmente el

---

3. Andrés Guerrero, "Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado" (Otavalo 1830-1875), Ed. El Conejo, Quito 1990.

4. Alberto Flores Galindo, "Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830", Mosca Azul Ed., Lima, 1984, p. 198.

mundo mestizo urbano y rural, terminó siendo una denominación para todos los grupos sociales.

Cuando los grupos étnicos son atrapados en el siglo XIX dentro de ámbitos parroquiales, coincidiendo o no con jurisdicciones eclesiásticas, las castas adquirieron una concreción local. Las castas tomaron un sabor localista, con barreras muy rígidas, sustentadas y recreadas por la dominación étnica. La hegemonía que adquirirían las aristocracias regionales tenían, en el plano local, una diferenciación étnica, también molecular. En los niveles locales de la sociedad rural se concretaba la separación y dominación entre la república de los criollos y la república de los indios.

En los pequeños pueblos serranos estaba constituida la rudimentaria maquinaria burocrática, con el teniente político y los jueces parroquiales, a los que se sumaron el institutor escolar, el cura párroco y los tinterillos. Estos personajes coexisten con los mayordomos de haciendas, los rematadores de diezmos y los medianos propietarios, conformando la cúpula de los notables. Difícilmente podría hablarse de una separación estricta entre varios tipos de actividades, porque estas ocupaciones y cargos eran intercambiables.

La "política", en la época, se evidenciaba en un complejo juego de facciones que, desde lo local, incidía y canalizaba las lealtades hacia los hacendados nobles residentes en las capitales de provincia o en las cabeceras de cantón.

## **LAS INTERPRETACIONES DEL INDIO**

En una sociedad hay ideas que nunca pueden olvidarse, quedan fijadas en instituciones, comportamientos, o en ocasiones —aunque ya no existan las condiciones concretas que les dieron origen— subsisten en las percepciones que se tienen sobre determinado sujeto social. No otra es la historia de las visiones sobre el indio, que entre el siglo XIX y el siglo XX, han promovido una repre-

sentación negativa de la identidad indígena.

La pregunta recurrente que se han hecho los sectores dominantes y el Estado de ¿quienes son los indios?, ha sido respondida de acuerdo a las cambiantes condiciones de la relación entre los indios y el Estado. Según como se han procesado estas relaciones, en sus diversas tensiones, se responde a la pregunta. Pero, en ocasiones, hay ciertas continuidades difíciles de percibir.

Las representaciones sobre el indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder, con discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas. Por eso, tales representaciones deben ser entendidas dentro del marco de la dominación étnica que se produce en el siglo XIX. Fue la creación de un indio genérico, que pasaba por alto la existencia de múltiples etnias y acabo definiendo al indio como "raza", versión modificada de su determinación colonial como casta.

La visión oficial sobre el indio puede ser definida como la construcción de una identidad negativa. Como existen escasos indicios de lo que era la identidad o autodefinición que los indígenas efectuaban sobre su propia condición, en cuanto las definiciones de lo indio se hicieron en la lengua dominante, el castellano, que conserva registros escritos, mientras que los lenguajes y dialectos indígenas quedaban relegados a la oralidad, ocurrió algo que se repite en las situaciones de dominación: se conservan y perpetúan las percepciones de los dominantes acerca de los dominados. No debería, por eso, sorprendernos el que esta identidad atribuida a los indígenas siga reproduciéndose, aunque ahora bajo formas transformadas.

"Clase abyecta", "clase infeliz", "raza vencida", "misera- bles", o simplemente "infelices"; eran expresiones comúnmente utilizadas en el siglo pasado para referirse a los indios. Estas expresiones discriminatorias tienen por cierto un antecedente, en cuanto los indígenas eran con-

cebidos en la época colonial como rústicos, y "cortos de pensamiento", no obstante el sentido protector de las concepciones coloniales, que ubicaban al indígena como menor de edad, susceptible de un trato paternal.

Si una realidad, puede también estar influida por su representación no otra cosa eran las interpretaciones relativas a los indígenas que se construían desde el Estado, la Iglesia y los poderes locales.

Cuando el Estado define a un grupo étnico, tiene primero que identificarlo, o hacer un diagnóstico, proceder de modos administrativos específicos frente a esa población, y en los informes oficiales decir cómo se manifiestan en la práctica.

El tributo había definido hasta mediados del siglo XIX a los que eran indígenas, en cuanto era una relación social entre las autoridades étnicas (sus representantes) y el Estado. Por eso, el tributo fue central para definir una categorización étnica de la población: se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones que eran hechos con la aquiescencia y control de gobernadores y alcaldes indígenas. Miguel María Lisboa, un viajero portugués que pasó por Quito hacia el año 1854, estableció claramente esta demarcación que había entre lo indígena y lo no indígena, con la presencia del tributo como elemento diferenciador:

"En el Ecuador existe una renta pública que a primera vista parece una completa contradicción al sistema republicano, pero que se ha sostenido hasta hoy por ser recíprocamente ventajosa para el que la paga y para el que la recibe. Es un impuesto de capitación al que llaman chiboto, probablemente corrupción de la palabra castellana tributo, al cual están sujetos todos los indígenas de las provincias donde tiene acción la ley, y mediante el cual ellos son declarados exentos del reclutamiento y de otras cargas militararse como el embargo de bestias para uso de la tropa, etc. Cada indio paga anualmente tres pesos; y los paga de buena voluntad pues les repugna sobremanera el servicio militar; mientras que el Estado

también de buena voluntad releva del tributo de sangre a una gente completamente impropia para las fatigas de la guerra. Esta institución es un resto del antiguo sistema de los repartimientos o encomiendas; y cuando algunos innovadores liberales han hablado de abolir el chiboto, los indios se han asustado, y han querido resistirse."<sup>5</sup>

En la lógica del Estado, se empieza a construir la figura de igualdad jurídica, o más precisamente de una incorporación formal del indio a la ciudadanía, a partir de la abolición del tributo en 1857, en la medida que los indígenas dejaron de tener un estatuto específico ante la ley y los aparatos estatales. Pero esta igualdad ante la ley implicaba la sujeción a la legislación civil, así como la pérdida de privilegios y exenciones que suponía la vigencia del tributo.

En 1871 se realizaron censos de población en las diversas provincias del Ecuador, anotándose el lugar de residencia, el sexo, la edad y la ocupación, en forma de listas nominativas que no reconocían quienes eran blancos y quienes eran indios, es decir, no incluían la condición étnica. En las apreciaciones más generales que hicieron los gobernadores de provincias serranas sobre estos censos, efectuaron estimaciones cuantitativas de blancos, indios y mestizos, y en las provincias costeñas aparecieron estimaciones y apreciaciones de las castas (mestizos y mulatos), utilizándose las definiciones de origen colonial, relativas a los diversos tipos de mestizaje.<sup>6</sup> Este ejemplo permite señalar cómo, en los actos administrativos del Estado, ya liberados formalmente de la categorización étnica, reaparecen cotidianamente las prácticas y concepciones que se ven obligadas a no pasar por alto el componente indígena de la población, y que es

---

5. Miguel María Lisboa, *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Fondo Cultural Cafetero, Bogotá, 1984, p. 311. (editada originalmente en 1866). Acerca del conjunto de relaciones sociales y políticas que suponía el tributo, véase de Gerardo Fuentealba, "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: continuidades coloniales y cambios republicanos", en *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana II*, vol. 8, Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo, Quito, 1990, pp. 45-73.

6. *Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores*, 1873.

necesario reconocer y observar su evolución.

Los municipios tenían que registrar la población para la recaudación del trabajo subsidiario — el impuesto que fuera establecido en 1825 y que consistía en cuatro reales o jornadas de trabajo equivalentes para obras públicas—. Se contaba con las autoridades étnicas para la elaboración de los catastros, esos listados en que los indígenas eran registrados, diferenciándolos de los no indígenas, reflejando la separación étnica existente. En ciertos casos se identificaba también a los residentes en haciendas, de aquellos que eran sueltos, o adscritos a comunidades, siguiendo así el modo de elaboración de los padrones de tributo. De este manera, el trabajo subsidiario, vigente hasta 1895, que tenía un carácter general e "igualitario" en su cobertura, debía establecer claramente la frontera entre los ciudadanos blancos y mestizos, y los indígenas.

El Ministerio del Interior que generaba el discurso oficial, modelo del que se servían los gobernadores de provincia para informar, en sus informes periódicos al poder central, del grado de cambio o permanencia de los indígenas, así como explicarse las conductas "desviadas" que aparecían durante sublevaciones o actos de protesta, acciones que en ocasiones se presentan teñidas de motivos explicables o identificables por parte de las autoridades, pero que siempre parecen remitir a la instigación de fuentes extrañas, frecuentemente los tinterillos o los intermediarios mercantiles que están relacionados con los indígenas.

Aun cuando se suponía que la abolición del tributo había abierto la senda hacia la igualdad de los indígenas, quedaba una clara constatación de su condición inferior, lo que podía ser entendido con la noción de raza que ya circulaba a mediados de siglo. Una elaboración intelectual donde ya se define esta noción, fue el "Catecismo de geografía de la República del Ecuador", texto de enseñanza escolar adoptado por el gobierno en 1874. Elaborado por Juan León Mera, tiene un trasfondo opti-

mista del avance del progreso – en términos de las nuevas vías de comunicación, el comercio y la agricultura— que se topa con las relaciones raciales que impregnan a la sociedad:

— "M. (Maestro). ¿Cuales son las razas en que está dividida la población?

— D. (Discípulo). La indígena o americana, la española, la africana y la mestiza procedente del cruzamiento de éstas.

— M. (Maestro). ¿En que proporción están distribuidas dichas razas en el Ecuador?

— D. (Discípulo). Puede computarse una tercera parte de raza pura americana: menos de otra tercera parte de raza española u europea, y más del último tercio de la mestiza. La indígena tiende a la disminución, confundándose con la mestiza, y la africana puede decirse que apenas está representada en la Nación por un 0.08 sobre todo el número de habitantes."<sup>7</sup>

Otro discurso estaba originado en la Iglesia, que había entrado crecientemente, desde mediados del siglo XIX, en una nueva campaña de depuración de las costumbres indígenas, buscando que haya más apego a los ritos católicos oficiales. Así, empieza un cuestionamiento a las fiestas indígenas, que terminará coincidiendo en sus propósitos con los discursos liberales y estatales, aunque desde perspectivas muy diferentes.

Uno de los aspectos centrales en la definición de la cultura indígena, que fue tornándose cada vez más importante en los discursos oficiales de las autoridades civiles, fue la cuestión de las fiestas. Ya a mediados del siglo XIX se considera que ellas son factores de derroche, y de indisciplina, que terminan afectando el comportamiento de los indígenas como contribuyentes fiscales o de mano de obra. Se dudaba también acerca del grado de fidelidad de los indígenas a los ritos católicos.

"De suerte que las tales fiestas ofenden la religión y su

---

7. Juan León Mera, "Catecismo de geografía de la República del Ecuador", Imp. de la Nación, Guayaquil, 1884, 2da. ed., pp. 32-33.

culto; porque aún se ven indígenas vestidos de mojigangas entrar embriagados a los templos, y danzar delante de la Majestad que está expuesta: dañan la moral provocando la crápula: perjudican la agricultura y la industria: mantienen en la miseria a los indígenas exponiéndolos a otros males; mientras que para los curas son la fuente de la abundancia y de las riquezas; dificultan la recaudación del ramo fiscal y contribuyen para su disminución; y finalmente son un motivo para que no progrese la población ..."<sup>8</sup>

La Iglesia, con la regulación y crítica a las fiestas indígenas, a más de querer mantener y lograr que se acataran las normas oficiales, también pretendía limitar el poder de carácter civil, en cuanto se trataba de reducir el consumo de aguardiente que era proveído por las mismas autoridades civiles o sus allegados. En las ocupaciones pueblerinas, una opción muy viable era la de ser estanco, expendiendo aguardiente. Por ello se explica la fuerte crítica que el obispo de Riobamba efectúa en 1873 a las autoridades civiles que, según él, eran las causantes de la "desmoralización" de los indígenas, al promover la relación entre consumo de aguardiente y participación en numerosas fiestas.

Este conflicto de poder, con su trasfondo moralizante de separar el consumo del aguardiente del culto religioso, se unía a ciertas disputas pueblerinas que, en diversas provincias, se sustentaban en el hecho de que también las autoridades de parroquia eran, al mismo tiempo, estancos.<sup>9</sup>

Sin embargo, en estos conflictos de poder es necesario

---

8. Informe del gobernador de León, 1857, en "Informe del Ministro del Interior", 1857, p. 24.

9. "En cada parroquia, en los anejos de pequeñísima significación y aun en los campos lejanos de todo centro de población, las ventas de aguardiente son sin número en la mayor parte de los pueblos, los jueces y comisarios de policía los estancos, y cuando se les recuerda la prohibición de la ley acerca de esto, se excepcionan con que sus mujeres, o sus madres o hermanas son las estancos y no ellos. De consiguiente, todo indio que concurre a los juzgados rurales o que es llamado por los tenientes con cualquier motivo, aunque se escape precindir de la embriaguez a que es incitado por los mismos jueces o su familia" (Informe del Ilmo. señor Obispo de Riobamba, 29-III-1873, en: Exposición del Ministro del

advertir que los curas párrocos, como sujetos en contacto directo con los feligreses, tenían que contemporizar frecuentemente con los indígenas, acatando en lo formal el discurso moralizante oficial de la Iglesia, pero haciéndose hasta cierto punto cómplices de los rituales indígenas. Esta situación del cura párroco, de moverse entre el mundo oficial de la Iglesia y el mundo indígena, se tornó aún más problemática y conflictiva con la revolución liberal y el decreto de abolición de las fiestas indígenas de 1918, cuando se hicieron muy coincidentes las intenciones estatales y los propósitos de la Iglesia.

### **El papel del tinterillo**

En la elaboración de discursos sobre los indígenas, ingresó en el escenario un nuevo personaje: el tinterillo.

Reconocer al tinterillo, es ubicar un personaje clave en el desarrollo de los conflictos rurales. Hacia 1854, cuando se dictan las medidas reglamentarias anteriores a la abolición del tributo, se suprimió el protector de indígenas,<sup>10</sup> cargo que tenía que ver con la modalidad colonial de un miembro de la sociedad blanca que participaba en los juicios defendiendo a los indígenas. En reemplazo del protector, pero sin reconocimiento en la legislación, apareció el tinterillo, con una imagen de aquel que vive de los pleitos:

"En Pelileo, lo mismo que en cualquier otro cantón de nueva creación, a falta de abogados más o menos inteligentes, se ha levantado una nube de tinterillos, que sin conocimiento de las leyes, sin ese pudor que por lo regular impone a un letrado su propia profesión, se han lan-

---

Interior y Relaciones Exteriores, 1873, s.p.)

10. En el Decreto del 23-XI-1854, se menciona en su art. 44, lo siguiente: "Los indígenas mayores de edad no necesitan de intervención del Protector, curador ni defensor para parecer en juicio, celebrar contratos, ni para ninguno otro acto judicial, civil ni político; y en consecuencia tiene la misma personería y capacidad legal que el común de los ecuatorianos; quedando suprimido el destino de Protector" (Alfredo Rubio Orbe, *Legislación indigenista del Ecuador*, Instituto Indigenista Interamericano, México D. F., 1954, p. 58)

zado a especular sobre los infelices, sin distinción de causas, amontonando escritos que, a la par que innecesarios, son una traba a la pronta conclusión de los procesos judiciales." <sup>11</sup>

Los tinterillos fueron vistos con mucho recelo y desconfianza por las autoridades regionales y los hacendados, puesto que su presencia se asociaba a los conflictos dentro de las haciendas, en la medida que podía ser el personero y el representante de conciertos individuales o grupos de conciertos frente a los patronos, el que organizaba y justificaba las peticiones de comunidades ante los poderes locales y el Parlamento, el que hacía de portavoz en las audiencias con los gobernadores de provincia, el que litigaba en los juzgados locales y regionales.

Por lo general era un mestizo poseedor de un indudable saber jurídico y el "don" de la escritura, que por su contacto con los indios se situaba en un lugar privilegiado del conflicto: los tribunales de justicia y los poderes locales.

Al ser interprete de las peticiones de los indígenas, trasladándolas al lenguaje jurídico o haciéndolas viables y pasables ante al discurso estatal, alentando las esperanzas y deseos de justicia, era un factor imprescindible en la disputa legal o en la argumentación necesaria para justificar medidas de hecho, cuando los indígenas habían ocupado alguna hacienda, habían participado en actos de protesta, o para llamar la atención a jueces y autoridades sobre la falta de protección, pero también sobre la opresión histórica.

### **Indio civilizado, indio salvaje**

Las categorías diversas de indio civilizado e indio salvaje, son los términos que, transformados modernamente en el siglo XIX, se originaron en lo que en el periodo colonial fueron los indios de reducción, es decir los

---

11. Comunicación del gobernador de Tungurahua N. Martínez al Ministro del Interior, 24-VII-1861. *El Nacional*, Nº 49, 10-VIII-1861.

indios integrados a las políticas del Estado colonial y los indios infieles, aquellos que como los amazónicos habían eludido o resistido las políticas del Estado colonial, y que debían ser tratados con misioneros. Desde el indio reducido, se levanta la posibilidad o el paradigma del indio integrado a la civilización.

Al conmemorarse el cuarto centenario del descubrimiento de América (1892), se formó una junta central para promover su celebración. Conmemorar 400 años de conquista, tenía un significado de política exterior para España, antes que el reconocimiento de las culturas indígenas, mientras que para las repúblicas hispanoamericanas era una ocasión para renovar los lazos con la madre patria, y uno de los caminos para retomar las tradiciones hispánicas. Entre los actos preparados en Madrid, se hallaba la Exposición Histórico Americana, adonde el Ecuador proponía fueran indígenas seleccionados para ser exhibidos junto a piezas arqueológicas y productos que mostrasen el avance del país. Pero, ¿que indios debían ir a Madrid?

Leonidas Pallares Arteta, el comisionado de organizar la participación ecuatoriana en la celebración, presentó un informe en el que se establecía la clara distinción entre los indios salvajes y los civilizados, definiendo el tipo de indígena que debería ser enviado a España.

"Entrando ahora a estudiar que clase de indios podíamos enviar a Madrid, me parece que son del todo inadecuados los salvajes como lo jíbaros, záparos, &. 1º: Porque sería imposible convencerlos de la necesidad y ventajas del viaje y obligarlos a partir, 2º: porque en todo el camino, y especialmente a bordo, darían serios trabajos a la persona encargada de conducirlos; 3º: porque son a tal grado rudos y caprichosos que no podrían seguir ninguna de las indicaciones del Comisionado; 4º: porque como no saben el castellano, tendría el Comisionado que servirles de Cicerone y estaría obligado a aprender su idioma, que es diverso del quichua que hablan los indios del interior; 5º: porque no sirven para

nada y estarían como estatuas a la puerta de la vivienda; 6º: como no tienen nociones de urbanidad, ni moral ni decencia y son muy aficionados al alcohol, podrían cometer infracciones y caer bajo la acción de la Policía y acaso de los Tribunales; y 7º: porque, en vez de conservar en buen estado la vivienda, la tendrían sucia y desahogada."<sup>12</sup>

Se debía descartar a los indios amazónicos, porque su salvajismo, traducido como falta de costumbres, hacía imposible una adecuada representación del país (mostraban claramente la barbarie), en tanto habían otros indígenas en la Sierra que sí podían dar una adecuada representación ante España. Se propuso escoger a indígenas de Otavalo, quienes aparecen como la encarnación de la civilización:

"Creo que los indios más a propósito para la Exposición son los de Otavalo, pues aun cuando no está allí completamente pura la raza indígena, sin embargo es una de las que mejor se conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas. Además, estos indios son inteligentes, laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza. Importa asimismo que los indios tengan alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia (como sucedía en la Calle del Cairo, con los asnos de alquiler). Los indios de Otavalo son los más a propósito, por las razones siguientes:

1ª. Porque podrían dar bailes de San Juan, tejiendo cintas, que son vistosos, animados y pintorescos y agradecerían mucho en España, país tan aficionado a los bailes populares.

2ª. Llevando indios que sean diestros jugadores de pelota al estilo de nuestro país, se llevaría una verdadera distracción. (...)

3ª. Otra curiosidad sería la navegación por los indios

---

12. (Leonidas Pallares Arteta), Informe. Junta Central del 40. Centenario del Descubrimiento de América, en Informe del Ministro del Interior, 1892, s.p.

en los lagos del Parque de Madrid, en caballos de totora, como lo hacen en la laguna de San Pablo. Esto sería allí nuevo y atrayente.

4ª. Los vestidos que usan los indios de Otavalo, especialmente para las fiestas, son más vistosos y raros que los de los otros indios".<sup>13</sup>

Desde el punto de vista de la mentalidad blanca, se reconocen indígenas que tienen buenas costumbres, aseo y rasgos pintorescos, que pueden ser enseñados sin vergüenza, de modo que cierta conciencia aristocrática podía promover la exaltación del indígena, que parece acercarse más a los valores de la cultura criolla.

No hay constancia de que fueron enviados a la celebración del cuarto centenario de Conquista. El evento, tal vez vale la pena mencionarlo, adquirió un cariz diplomático, y pasó desapercibido para el mismo público español.

## **LA MODERNIDAD Y EL DESAFIO DEL INDIO**

La revolución liberal produjo algunos cambios importantes en el tratamiento de los indígenas. Promovió un discurso de la justicia para el indio, se atribuyó al Estado un carácter protector, con conceptos cuya su concreción y eficacia dependían de la correlación local de fuerzas. Una de las primeras medidas de la revolución liberal, en el mismo año de 1895, fue derogar el trabajo subsidiario y los impuestos a la propiedad de la tierra, en la medida que importantes sectores indígenas habían sido incluidos en de los catastros de propiedad, desde la segunda mitad del siglo XIX, como consecuencia de la vulnerabilidad que adquirió el régimen de tenencia comunal de la tierra. Con la creación del Registro Civil, en 1900, y la Ley del Matrimonio Civil, en 1902, el Estado penetra en los dominios que antes eran exclusivos de la Iglesia, al asumir nacimientos, defunciones y matrimonios, reordenando el mundo familiar en un sen-

---

13. *Ibid.*

tido laico.

## **El significado del gamonalismo**

En los escenarios locales de poder apareció un nuevo actor, al que se le atribuiría un papel protagónico en la opresión étnica: el gamonal. El término pasaba a designar a un mediano propietario, que ejercía el poder local en términos reales, independientemente de que dispusiera o no de un cargo público. El gamonal era, entonces, el poderoso que gozaba de una autonomía parroquial, aunque subordinado políticamente a las aristocracias regionales; era un producto del ascenso social, donde lo político se expresaba directamente relacionado con los mecanismos de funcionamiento económico, que daban la vinculación entre la mediana propiedad rural y ciertas formas del capital comercial.

El gamonalismo puede definirse como una forma despótica de ejercicio del poder, y una de las manifestaciones de la dominación étnica, por lo que una de las figuras principales de la estructura gamonal era el teniente político, cuyas funciones incluían movilizar trabajadores para las obras públicas recurriendo, frecuentemente, a formas compulsivas de reclutamiento, hacer el papel de juez de instrucción en disputas legales, ser el ejecutor de disposiciones estatales, etc., funciones que ampliadas con la revolución liberal, paradójicamente acentuaron el gamonalismo. Dependiendo del papel de la hacienda en las estructuras agrarias locales, el gamonalismo adquiría también contornos específicos, dados por las negociaciones o conflictos con una clase terrateniente regional.<sup>14</sup>

Sin embargo, fue en los momentos finales del liberalismo en el poder, cuando los mecanismos compulsivos del ejercicio del poder local se vieron reforzados. Si, por una

---

14. La definición más clásica del gamonalismo, fue dada por Mariátegui en 1928, quien asoció sin embargo el fenómeno a la propiedad terrateniente del suelo y las relaciones serviles. Identificaba más bien al terrateniente señorial con el gamonal. (Cf. el ensayo "El problema del indio", incluido en 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Ed. Amauta, Lima, 1978.)

parte, la abolición de la prisión por deudas, en 1918, presentó el lado benefactor del liberalismo, al suprimir la coacción jurídica del concertaje, se suprimieron simultáneamente las fiestas indígenas y se dio un nuevo tipo de control y atribuciones a las aristocracias regionales sobre los indígenas, al crearse las juntas de fomento agrícola. Se hallaban constituidas por el jefe político, que cumplía funciones de presidente, dos concejales, un comerciante y un agricultor (hacendado).<sup>15</sup> Estas juntas, instauradas para ejecutar la Ley de Fomento Agrícola e Industrial, fueron las que proyectaban la realización de caminos vecinales, recogían las contribuciones en jornales o en dinero, y movilizaban la mano de obra, subordinando a las autoridades parroquiales.

De allí que este conjunto de cambios institucionales y legales, pusieran de modo visible a los sectores dominantes regionales como los auténticos detentadores del poder, cambiando el sentido que había adquirido la noción de gamonalismo en el siglo XIX.

Así, en los años 20, por obra del liberalismo radical, el indigenismo y el naciente pensamiento socialista, los gamonales fueron identificados con la clase terrateniente regional.<sup>16</sup> En esos extraños giros de la historia, el gamonal se transformaba en un personaje proveniente de las noblezas regionales, pero que ahora estaba en la Gobernación de provincia o en el Concejo Municipal.

El marco global de las relaciones entre los indígenas y el Estado, tuvo un corte neto en 1857, con la supresión del tributo. Por eso, después de 1860 se inició un lento ingreso de los indígenas a los catastros, con lo cual se daba lugar a la formalización de la pequeña propiedad indígena, algo que también fue facilitado por la aplica-

---

15. "Ley de Fomento Agrícola e Industrial", Registro Oficial, 31-X-1918.

16. La lucha política y la novela indigenista en los años treinta, no hicieron sino confirmar el significado nuevo del gamonalismo: el ejercicio del poder local por parte de las aristocracias regionales. *Huastpungo (1934)* de Jorge Icaza, al popularizar el triptico del poder local, constituido por el cura, el teniente político y el hacendado, creó una versión del gamonalismo, altamente eficaz para desafiar simbólicamente a los grupos terratenientes aristocráticos.

ción de los decretos de venta de tierras comunales y la legislación de tierras baldías. La entrada creciente en los catastros, pese a los actos individuales y colectivos de gestión para salir de ellos, definió una nueva relación de los indígenas con el Estado, al ser considerados contribuyentes. Esto fue correlativo a la pérdida de legitimidad de las autoridades indígenas, y a la formación de un poder local despótico. Estas medidas estatales fueron facilitadas después de 1857, al atribuir a los indígenas iguales obligaciones respecto a los impuestos y contribuciones fiscales.

En el periodo que va de 1895 a 1925, las relaciones entre el Estado y los indígenas adquieren una forma contradictoria. Prosigue el objetivo de una conversión a la ciudadanía, entendida como incorporación a la civilización (la cultura criolla). El discurso oficial sobre los indios se cubre de un sentimiento protector, se incorpora más a los indígenas al Estado, mediante el Registro Civil, pero quedan librados a una hegemonía local en cuanto a los catastros y a la inscripción y dotación de mano de obra para las obras públicas. Después de la abolición de la prisión por deudas, se anuncian las primeras intenciones de institucionalizar los conflictos étnicos con las Juntas Protectoras de la Raza India, propuestas en 1921.

De esta manera, el debate moderno sobre el concertaje, que se desarrolla entre 1914 y 1918, donde se puso en discusión nuevamente la prisión por deudas, tenía por contenido la propuesta de formar un mercado de trabajo libre, poniéndose como supuesto, por parte de los promotores de la supresión de la prisión por deudas, que había una coacción jurídica y un dogal constituido por la deuda. Esto era cierto parcialmente. Pero también era verdad que los concertos habían desarrollado mecanismos de resistencia y acomodo ante los hacendados, a más de que ya existían nuevas alternativas de trabajo, incluyendo la migración a las ciudades.

Cuando se toman los argumentos de Belisario

Quevedo y Agustín Cueva, dos de los principales impugnadores del concertaje, puede notarse que al plantear la vigencia de un mercado de trabajo libre, era posible la extensión de la ciudadanía al agro, con el surgimiento de un trabajador agrícola moderno. El derecho liberal solo podía funcionar con ciudadanos, y era una camino para depurar las bases del poder local, rompiendo las formas de dominación de los hacendados, y creando esas condiciones con una reforma desde arriba, para la constitución de un Estado moderno.<sup>17</sup>

La prisión por deudas fue, finalmente, suprimida del Código Civil, en 1918. Esto tuvo un impacto desigual en las diferentes regiones, o al interior de las mismas se sintió de modo diferente. Desde la Costa se informaba que en Milagro se habían deteriorado las relaciones laborales, mientras que en Balao se presentaron conatos de reclamo organizados por los peones. En la provincia de Imbabura, los terratenientes se quejaban de la anarquía reinante al cambiar las condiciones de negociación. Mientras que en Azuay y Tungurahua, provincias donde había existido desarrollo de la pequeña propiedad, los términos de la discusión del concertaje tuvieron un sentido distinto, en cuanto los trabajadores rurales habían desarrollado una mayor capacidad de negociación con los terratenientes.

## **El reto del indigenismo**

Momento culminante y puesta en discusión de una nueva problemática, fue el aparecimiento, en 1922, de "El indio ecuatoriano" de Pío Jaramillo Alvarado. Con ese texto, se crearon las bases del indigenismo ecuatoriano,

---

17. Acerca del concertaje, véase: Agustín Cueva, "Nuestra organización social y la servidumbre", *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, N° 25-27, 1915, pp. 29-58; y Belisario Quevedo, "El salario del concierto", *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*, N° 33, 1916, pp. 67-76. Existe también una descripción regional del concertaje y de la sociedad indígena en Tungurahua que no se le ha prestado la debida atención. Cf. Nicolás Martínez, *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*. Tall. del Instituto Martínez, Ambato, 1916.

como una corriente político intelectual sustentada en las clases medias y ciertos sectores terratenientes humanitarios. En cuanto seguía vigente la pregunta angustiante de lo que hacía del Ecuador una nación inconclusa, porque su vertiente indígena permanecía fuera del concepto criollo de nación, era imperativo discutir las bases históricas de ella. En la trayectoria de la nación, Pío Jaramillo encontraba una historia de opresión a los indígenas, que se había acentuado aún más en el primer siglo republicano, dando lugar a una situación feudal, en la que el concertaje había sido una expresión concentrada de esa opresión.

La revolución mexicana (1910) y la revolución rusa (1917), se asomaban como amenazas algo lejanas que, inspirando temor, no dejaban de proporcionar argumentos para la contienda ideológica. Estas revoluciones presentaban el problema agrario moderno y su posible solución con una vía campesina. De allí que Pío Jaramillo tenga a mano sobre todo la revolución mexicana, que interpretó como un proceso de reivindicación del indio. Evocando la violencia del proceso mexicano, asumió que si no se resolvía el problema agrario por medios legales y dándole un nuevo papel al Estado, se podían estar incubando medidas violentas en el campo ecuatoriano.<sup>18</sup>

Si bien ya la cuestión del concertaje, en la discusión que presenta Pío Jaramillo Alvarado, no hacía sino reiterar los argumentos que llevaron a la supresión de la prisión por deudas, adquiere una comprensión de problema "obrero", como manifestación de las relaciones laborales de los indígenas, que debían desenvolverse en un mercado de trabajo libre. Es decir, la cuestión obrera, en un país donde este sujeto era embrionario, era una cuestión étnica.

La cuestión del indio debía entenderse, para Jaramillo Alvarado, como resolución del problema de la tierra, la transformación definitiva del concertaje, y su incorpora-

---

18. Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*, Imp. Quito, Quito, 1922, pp. 96-97 y p. 151.

ción a la institucionalidad del Estado por varios mecanismos.

"Concédasele unos retazos de tierras, cultívese su espíritu y su inteligencia en los cuarteles militares, garantícesele un salario justo, respétese, en fin, su personalidad humana, y el indio que hoy es un peso muerto, de enorme resistencia pasiva en el engranaje de la administración, se convertirá en un colaborador activo y de gran importancia en el desarrollo agrícola, base y fundamento de la riqueza nacional..."<sup>19</sup>

De un modo u otro, Pío Jaramillo Alvarado plantea una reforma global al régimen de tenencia de la tierra, que incluya la redistribución de las tierras de la Iglesia, de los latifundios mal cultivados y, algo que es muy importante, un reconocimiento de la propiedad de tierras a las comunidades indígenas, reconociéndolas también como entidades jurídicas. Toda su propuesta concluye en lo que él llama la necesidad de una nueva "Ley de indígenas", que no sería más que una síntesis de principios sociales incorporados a las leyes liberales, con lo que se podría integrar a los indígenas de un modo corporativo moderno, aunque guardando un sentido protector, que recuerda el espíritu de la legislación colonial. De tal modo, su proyecto es el de un Estado fuerte que, con su carácter integrador, limite el poder de los terratenientes y esté en capacidad de dirigir las transformaciones sociales, también a partir del nuevo papel protagónico que podían adquirir las clases medias.

Este programa de reformas que anunció Pío Jaramillo fue, con ciertas variaciones, el horizonte que estuvo vigente para el trato de los indígenas desde la revolución julliana hasta la reforma agraria de 1964.

La principal oposición a estas propuestas del indigenismo naciente, provino de la posición bastante más sólida de los núcleos modernos e ilustrados de la clase terrateniente de la Sierra, que contaban con intelectuales que estaban, a su modo, tratando de reconstituir una

19. *Ibid.*, pp. 189-190.

imagen de nación, que habían emprendido en una limitada modernización de las haciendas y, a partir de su propia experiencia de dominación, se les presentaba como ineludible tratar el tema indígena, ya que siendo la mayoría de trabajadores de las haciendas de origen indígena, el problema estaba en casa. Construyeron así un arquetipo del indígena, que atribuyó como sus rasgos negativos un conjunto de valores diversos a la cultura occidental, plasmados en las prácticas religiosas, el alcoholismo y la permanencia de las instituciones comunales, que hacían inviable la formación de una ética del trabajo en el indígena.<sup>20</sup>

De este modo, la modernidad y el racismo se convirtieron en elementos centrales de las nuevas ideologías terratenientes, que incorporaban el racismo constitutivo de la dominación étnica, junto con la ideología moderna del progreso, dándole un toque contemporáneo a las visiones negativas que sobre el indio ya se habían forjado en el siglo XIX.

El clima en que se habían desarrollado las interpretaciones acerca del indio en el siglo pasado, era hasta cierto punto "frío", en el que las discusiones se producían en círculos estrechos, o se filtraban lentamente en el sistema escolar. Tal situación fue cambiando hacia un ambiente "caliente" de la discusión en las primeras décadas de este siglo. Más allá de la retórica encendida que implicó el debate sobre el concertaje, no podía seguirse ignorando el inquietante malestar que se vivía en múltiples conflictos de carácter local. Desde 1920, en las provincias de Chimborazo y Azuay, se gestó un potente ciclo de revueltas campesinas e indígenas, donde los levantamientos más significativos se caracterizaron por los ataques contra los centros poblados, en tanto símbolos de la sociedad blanco mestiza, lugar terminal de las instancias inferiores del Estado, y residencia de las autoridades

---

20. Carlos Arcos. "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900", Cultura, vol. VII, N° 19, 1984, Quito, pp. 111-112. Acerca del proceso de modernización del sistema de hacienda de la sierra a comienzos de siglo, véase de Jorge Trujillo, "La hacienda serrana, 1900-1930". IEE/Abya-Yala. Quito, 1986.

seccionales civiles y religiosas. El detonante fundamental para estas respuestas indígenas fue determinada medida estatal, ya sea de carácter fiscal o de orden administrativo.

Por otra parte, siguiendo una tendencia constante del conflicto hacienda-comunidad, que ya en el siglo XIX, caracteriza a buena parte de la conflictividad rural, los años 20 y 30 condensan estas tensiones que van a redefinir el lugar de la comunidad indígena en el agro.

Con el nuevo momento histórico que abre la revolución juliana de 1925, la comunidad indígena es redefinida como objeto de las políticas estatales, en tanto se estaba expresando en forma masiva el conflicto hacienda-comunidad en la Sierra norte y central, en concordancia con la insubordinación de conciertos en las haciendas. La intervención estatal fue progresivamente definiendo, por vía administrativa, medios de resolución del conflicto hacienda-comunidad y de las disputas entre pueblos mestizos y comunidades, así como de los litigios intercomunales, que aparecían ahora tratados en instancias estatales.

Este impulso modernizador del Estado dio curso a nuevas opciones en el tratamiento de los conflictos rurales. Después de 1925 se tratan de establecer procedimientos administrativos que resuelvan de modo más eficaz los tediosos, y largos, conflictos rurales, que se consumían en los niveles locales del aparato de justicia, aunque el ejército, como fuerza disuasiva y represiva, no dejaría de tener su papel en develar los levantamientos indígenas.

El nuevo clima creado por la revolución juliana introdujo nociones amenazantes, tales como "función social de la propiedad", nueva categoría jurídica que desafía la propiedad terrateniente, en cuanto para el liberalismo humanista, o para el naciente pensamiento socialista, existe la posibilidad de dar vida jurídica a las comunidades indígenas.

Esta amenaza, que surgió al discutirse la Constitución

de 1929, donde justamente aparecía mencionada esta función social de la propiedad, genera una conciencia en los núcleos dirigentes de los terratenientes, relativa al avance amenazador del Estado, lo que unido a una nueva institucionalización del conflicto se traduciría, según los hacendados de la Sierra, en un obstáculo para el desarrollo de la agricultura.

### **El fantasma del tinterillo**

Un fantasma recorría el agro serrano en la década del 20, el fantasma del tinterillo, personaje tradicional en las disputas rurales, que seguía vigente y contribuía a erosionar las formas tradicionales de control y dominación.

Después de la revolución liberal, existen mejores condiciones para una recepción y escucha de las peticiones y reclamos de los indígenas. El Estado se torna algo más permeable en cuanto rige un discurso de la protección y redención al indio, aunque las bases de poder local siguieron intactas.

En los discursos de los tinterillos, a la figura despótica del teniente político, va a agregarse ahora la del cura, asumiendo el contenido de los planteamientos, cierto tono laico y anticlerical, pero manteniendo una invocación al sentido cristiano de justicia, mezclado en mayor o menor medida con las propuestas liberales de redención del indio.

Ligada al ascenso del mestizaje rural, a la mayor socialización del pensamiento jurídico y la persistencia de los conflictos rurales, la presencia del tinterillo se había incrementado a tal punto que su acción tendía a ser molesta para los terratenientes y las autoridades regionales que, constantemente, estaban exigiendo castigos y sanciones para ellos. Se los acusaba de haber sido los causantes o instigadores de fuertes conflictos, por ejemplo de los enfrentamientos entre el pueblo de Urcuquí y Jacinto Jijón y Caamaño en 1921, de haber movilizado a una alianza indígena y mestiza en

Cayambe, cuando ocuparon las tierras de la hacienda Chungalá, en 1926. De haber azuzado a los peones levantiscos de Zuleta, en 1919. De alentar falsas esperanzas en los indios de Paniquinra, en 1920. De lanzar a los peones de Moyocancha al enfrentamiento, en 1929. De alimentar el odio de los salasacas al progreso, en 1924...

No faltaron las opiniones que añoraban la época colonial, con los protectores de indígenas como personajes que hacían factible un normal desenvolvimiento de los conflictos donde estaban inscritos los indígenas. Esta añoranza, implícitamente, era una alternativa al rol del tinterillo, en cuanto revivir el protector era dar ese papel a los ciudadanos más importantes de las cabeceras de cantón, es decir, a quienes se hallaban en la cúspide del poder local.

"En tiempos coloniales han tenido los indios sus protectores; los tiempos no han cambiado, y por lo mismo, la justicia vulnerada está clamando porque los congresos, en vez de legislar impuestos y contribuciones odiosos e inaguantables, protejan a la infeliz raza india con Protectores en cada cantón, cargo que sería honorífico, y podría ser desempeñado por los Procuradores Síndicos, o por ciudadanos de probidad y de corazón compasivo".<sup>21</sup>

La alternativa de un síndico municipal o de otro funcionario judicial para ejercer un papel de intermediación en los litigios judiciales, ya había sido postulada por Pío Jaramillo Alvarado, como un medio para reemplazar al tinterillo. Sus argumentos, originados en el pensamiento liberal, trataban de situar también la cuestión indígena en un problema de administración de justicia, que dé al Estado, en sus niveles locales de ejercicio del poder y en los tribunales de tipo cantonal, el carácter de instancias de resolución de los problemas de justicia.<sup>22</sup>

No es fácil establecer las relaciones reales entre la

---

21. Rouget Deldía (seud.), "Documentos importantes desde Caranque". El Día, 5-11925, Quito.

22. Cf. Pío Jaramillo Alvarado, "El indio ecuatoriano", p. 191.

actuación específica que desempeña el tinterillo en los conflictos rurales, con el papel que asumió el militante de izquierda, o en un lenguaje más amenazante y denigrante al mismo tiempo, el "agitador", término que correspondía a aquel activista que se desplazaba al campo para cumplir tareas del Partido Socialista o Comunista. En todo caso, en los años 30, la figura del agitador pasa a ser aquella que rememora el papel malévolo que se había atribuido a los tinterillos.

"Si los indios ofuscados por el rigor de las situaciones que padecen, o más extraviados todavía por los malos consejos de los agitadores blancos, se atreven a correr audaces aventuras, y manchan sus manos con sangre inocente, en medio de punibles fechorías, nada consigue la humanidad, ni adelanta la civilización, ni queda satisfecha la justicia con llevar a cabo una matanza de indios".<sup>23</sup>

### **La vigencia de la barbarie en medio del progreso y la civilización**

"Raza vencida y secularmente humillada". (El Día, 10-02-1928)

"Malos instintos de sus indios". (Ibid)

"Instinto salvaje en toda su fiereza". (El Día, 12-01-1929).

"Raza lindante más con la escala inferior zoológica que con la de patronos y amos". (El Comercio, 07-02-1929)

"Absoluta incultura que le domina (al indio). (El Día, 11-02-1929).

"Una grande vergüenza nacional". (El Comercio, 16-04-1929).

"La pobre raza sufrida" (El Comercio, 16-09-1929).

"Existe en el trayecto una tribu de indígenas salvajes, los famosos salasacas, de cabello largo, tez bronceada, estatura alta, invencible rebeldía a la civilización e indo-

---

23. "El levantamiento de indios en la provincia de Chimborazo", El Universo, 28-II-1935, Guayaquil.

mable agresividad contra toda empresa de vías de comunicación que atraviesen sus territorios. Estos bárbaros se opusieron siempre a la apertura de la carretera, resueltos firmemente a matar y morir". ( El Día, 4 -02-1928)

Este conjunto de opiniones, entresacado de la prensa quiteña a fines de los años 20, tiene la virtud de ubicarnos en las opiniones más generales que sobre el indio continuaban vigentes. Fueron generalmente vertidas cuando habían levantamientos, ocasión en la que aquellas se presentaban de modo más crudo. Predominan conceptos racistas que atribuyen un salvajismo opuesto a la civilización.

Pero en el lenguaje estatal se produce un desdoblamiento de dos tipos de opiniones. La una, que correspondería a posiciones integradoras, donde se pone énfasis en la educación y la resolución jurídica y social de lo que ya es el "problema indígena",<sup>24</sup> y la otra, de posiciones más tradicionales, que, por ejemplo, enarbola una solución militar inspirada en el efecto benéfico que puede crear el cuartel:

"...en mi concepto cabría ensayar el sistema empleado ya en otras Naciones, como Bolivia, de enrollar al indio en el Ejército, a fin de educarlo con la necesaria presión y poder incorporarlo a la vida colectiva. Sabido es ya que entre nosotros el Cuartel es la prolongación de la Escuela e indudablemente la raza vencida, abyecta y degradada hoy, podría por ese medio levantar su nivel".<sup>25</sup>

---

24. La preocupación por buscar soluciones de carácter educativo, corresponde a una tendencia vigente en la misma época también en Perú y Bolivia. La influencia del pensamiento de Alcides Arguedas en el Ecuador, uno de los que en Bolivia había propugnado la solución educativa del problema indígena, en su libro Pueblo enfermo (1910), tuvo un eco importante en Benjamín Carrión, quien en un ensayo escrito en 1928, retoma la solución educativa, pero trasladándola al plano político: "Y entonces, no solamente se le ha de conceder al indio la facultad para el ejercicio de los derechos políticos, sino se le ha de ordenar su cumplimiento y se le ha de enseñar a cumplirlos, dándole la capacidad y la aptitud para ello, y creando en él la necesidad, la inclinación" (B. Carrión, "Los creadores de la nueva América", en obras, CCE, Quito, 1981, p. 142; subr. en el original).

25. Informe del Ministro de Agricultura y Previsión Social 1929-1930, Quito, p. 48.

Para otros, con un sentido pragmático —ya en la década del 30— se plantea la vinculación de los indígenas al consumo de la producción industrial, mediante un cambio cultural que implicaba el reemplazo del vestido tradicional y el uso del calzado. Ser civilizado es pasar a formar parte del mercado para la industria, rompiendo las barreras del autoconsumo, es algo que aparece en las discusiones del Congreso de Industriales de 1935. De este modo, el indio pasa a formar parte de la utopía industrializante en el anhelo de expansión del endeble mercado interior:

"El indio produce, produce y produce, pero no consume; no tiene necesidades, porque no se le ha enseñado a utilizar los programas de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato del brazo de un indio, bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores para nuestras industrias y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida".<sup>26</sup>

## **FINAL**

En el curso del siglo XIX, los indígenas habían sido interpretados desde las relaciones sociales en las que se hallaban inmersos, donde la trama de la dominación étnica generaba la percepción cotidiana del indígena, conduciendo luego a una racionalización en el pensamiento estatal y eclesiástico, que categorizaba al indígena.

Mientras en su lógica el Derecho Civil parece hacer desaparecer las diferencias étnicas, ocurre paralelamente

---

26. Intervención de Roberto Levy, en Actas del congreso de Industriales..., Imp. Nacional, Quito, 1936, p. 39.

la elaboración del concepto de raza, como una construcción de los intelectuales aristocráticos del siglo XIX, que permite procesar las diferencias sociales y étnicas como formas biológicas. El mundo indígena será atrapado en la idea de atraso, para oponerse a la idea de civilización o progreso, divisa del pensamiento criollo que aparecerá como la meta deseable para integrarse decentemente al mundo moderno.

Si la definición del indio que efectuaba el Estado, era la del dominante acerca del dominado; la que construía el tinterillo, era la de las víctimas que buscaban protección y amparo. De esta manera, frente a una identidad atribuida a los indios, había surgido una manera de presentarse ante el poder.

La identidad devaluada del mundo indígena, fue en gran medida el resultado de una fuerte desvalorización de las culturas locales de etnias que fueron homogeneizadas en una nueva percepción del indio, que prolongaba una visión colonial. Esta identidad negativa del indio era una estigmatización y una imposición del mundo criollo, que permitía justificar una estructura de castas que seguía operando, aunque ya regían los principios de igualdad ante la ley, sobre todo después de la abolición del tributo, en 1857.

El proceso de constitución nacional que ha seguido el camino de una imposición de minorías, como en otros países de América Latina, hizo de la nación en el siglo XIX "la palabra que agrupa y define a un sector privilegiado, y tal situación se irá perpetuando de manera beligerante. Si en lo político, nación son unos cuantos, en lo cultural la nación será — ante los ojos de la élite— el espacio fatal donde una minoría justifica y redime ante la Historia a una mayoría bárbara y crédula".<sup>27</sup>

Para una nación que se había fundado en la exclusión histórica de un fuerte segmento de su población, la llega-

---

27. Carlos Moniváis, "La nación de unos cuantos u las esperanzas románticas. Notas sobre la historia del término "cultura nacional" en México, et. al., En torno a la cultura nacional, SEP/80-Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982, p. 161.

da del discurso protector del liberalismo, y luego las propuestas del indigenismo para integrar a la institucionalidad del Estado, marcan esos rasgos de paternalismo que suponen que el indígena es un menor de edad, digno de tutela. Estas concepciones han predominado en buena parte del siglo XX, aunque en el pensamiento cotidiano y las prácticas sociales, siga vigente la tenaz oposición entre barbarie y civilización.

Como los indígenas han sido representados por otros, han estado invocados e interpretados en los debates que sobre su condición se han producido en diversas épocas y su papel, hasta muy recientemente, era el de convidados de piedra. Es por eso que mucho de lo que se habló sobre el indio terminó en una ideología de alto contenido racista. Lo cual, obviamente, poco tiene que ver con lo que los indígenas pensaban de sí mismos, algo que se halla en marcha mediante la reconstrucción de su identidad, transformándola en una nueva, ahora positiva, que desafía a la sociedad.

Quito, febrero de 1991

## **ESE SECRETO PODER DE LA ESCRITURA**

**Galo Ramón Valarezo**

Juan Félix Proaño, en su artículo "La Fortaleza de Cacha", que habla sobre la "última" y "final" sublevación india, la de Daquilema de 1871-72, pone en boca de ese líder una arenga supuestamente pronunciada junto al cadalso, momentos antes de su ejecución. En ella amonesta a los indios "a que jamás volvieran a sublevarse, ni que trataran de recobrar su antigua soberanía pues la suerte los tenía para siempre sometidos a los blancos" (en Costales, 1963: 201). Semejante arenga que Costales considera una "profecía tan cierta como la luz del día" (ibid), refleja más bien el expreso deseo de los blanco-mestizos por exorcizar la resistencia india, más que un pronunciamiento de Daquilema.

Con todo, tal profecía, seguramente inventada y creída por los mestizos de Yaruquí para controlar a los indios, se rompió en mil pedazos el 4 de junio de 1990. Se rompió en aguacero andino. Sorpresivo. Inesperado: los indios volvieron a organizar un levantamiento, esta vez

---

**Galo Ramón Valarezo** es investigador del CAAP.

ya no confinado a los estrechos límites de un cantón o una provincia. Fue un levantamiento nacional. La palabra escrita de los blancos se equivocó en su pronóstico.

Por primera vez en el Ecuador, los indios presentaron un programa escrito y global a propósito de un levantamiento: nos referimos a los 16 puntos que la CONAIE exhibió como su plataforma de lucha en los días del alzamiento.

El apareamiento de un programa escrito y globalizador que logró convocar y movilizar a los indígenas del Ecuador, marca en sí mismo un hito histórico. Se produjo al cumplirse 466 años (1534-1990) desde el momento en que los españoles derrotaron a Rumiñahui en Quito, aunque en la simbología actual, tal acontecimiento se enmarque en la mitad del milenio de resistencia de los pueblos indios de América a las diversas formas de colonialismo y neocolonialismo.

Un programa escrito y nacional supone cuatro grandes cambios: a) los indios aprendieron a manejar ese sistema enigmático de las palabras escritas, que se había asociado tanto con el engaño, la conquista, la prohibición y la imposición: la escritura; b) los indios se sienten parte de este Estado, y plantean reconstruirlo de modo plurinacional para hacerlo viable; c) advierten que el Ecuador es un país complejo, en el que no solo hay indios, y proponen un debate a todas las etnias, clases, géneros y regiones que comparten este territorio; y d) han asimilado y manejan la capacidad proyectiva occidental, "traduciendo" sus puntos de vista a un proyecto moderno, posible de ser discutido por la racionalidad blanco-mestiza. Esta comunicación, por tanto, no busca discutir el programa indio – habrá ocasión de hacerlo– sino un asunto previo: ¿qué cambios ha vivido el mundo indio para asumir en sus manos la escritura, la convocatoria multiétnica y nacional, así como para conversarnos, en el lenguaje occidental contemporáneo, de su proyecto? Nuestra indagación sigue los cambios en la actitud india frente a la escritura.

## LOS CACIQUES DEL SIGLO XVI Y LA ESCRITURA

La perplejidad andina frente al secreto poder de la palabra escrita, que usaban los españoles, quedó sabiamente recogida en una adivinanza que hasta hoy circula entre los indios: — ¿Qué será? Tiene bastantes hojas pero no es árbol, asimismo no tiene boca pero avisa, tiene lomo, pero no es animal... (el libro).<sup>1</sup>

No era para menos. La escena del padre Valverde acercándole la Biblia al inca Atawalpa — "esta es la palabra de Dios" — y el gesto de sorpresa del inca que, a pesar de llevarla al oído, no logró escuchar el susurro divino, no puede ser más patética: la conquista, en la simbología que atravesó el mundo andino, quedó marcada como un acto de incomprensión de la palabra escrita. Si ello ocurrió con la élite incaica, la sorpresa fue mayor en el pueblo indio. Ernesto Valladares, un indio catequista de Cayambe, escribe, en su "Historia de Pesillo", que el jefe mítico, Andón Guatemal, perdió sus tierras ante los mercedarios porque fue engañado con una falsa escritura: "el Andón no sabía leer ni escribir"<sup>2</sup> argumenta conmovido el historiador popular.

La conquista de su espacio vital, la tierra, fue explicada por el pueblo indio como un engaño, en el que estaba de por medio la escritura. Muchos indios pensaron que eran cortos de entendimiento porque no sabían leer, ni escribir, convenciéndose a sí mismos de lo que los colonialistas opinaban de ellos: José Pedro Parión, el gobernador indio de Oyacachi, en una impresionante carta dirigida al jefe político de Cayambe, fechada el 3 de mayo de 1933, a través de un quilca, su sobrino, finalizaba estableciendo la superioridad de la escritura sobre la oralidad, vale decir, aceptando que lo fidedigno es la palabra escrita de los blancos y lo dudoso la oralidad india: "Como confesor me declaro porque no se leer ni

---

1. Kleymeyer, Carlos David, "Imashi, Imashi", 1990: 122-123.

2. Valladares, Ernesto, "Historia de Pesillo", en Yáñez del Pozo José, "Yo declaro con franqueza", 1986: 58

escribir porque tengo poco entendimiento por eso lise un papel para que tenga fijación usted porque no ede poder declarar bien en las palabras".<sup>3</sup> Los ejemplos abundan. La conquista, la pérdida de la tierra y hasta el escaso entendimiento fueron atribuidos al desconocimiento de la escritura.

Por eso, muy temprana la conquista, aprender a leer y escribir se convirtió en una imperiosa necesidad, sobre todo para las élites indias. Toda una generación de jóvenes caciques aprendió a leer en el siglo XVI en la escuela creada por los dominicos. Allí estuvieron los más importantes caciques, que jugaron el doble papel de defender a sus pueblos y facilitar su enganche al mundo colonial, paliando de alguna forma los rigores de la dominación. Por aquella escuela pasaron: don Pedro de Zámbriza, varias veces alcalde de naturales de Quito, don Sancho Hacho, cacique de Latacunga, don Gerónimo Puento, cacique de Cayambe, don Alonso Anco, cacique de Otavalo, don Cristóbal Caranguelín, cacique de Carangue, en fin, hasta el mismo Francisco Tupatauchi, el Auqui, hijo de Atawalpa.

La escolarización de los caciques introdujo una enorme separación entre la élite y su pueblo. Tal separación no era física, sino de los horizontes que se manejaban. Expliquémonos. El pensador, la "Intelligentzia" en el mundo incaico, por ejemplo, para ser tal debía manejar dos cosas: el proyecto imperial y las diferentes expectativas de los pueblos que serían incorporados. Este pensador se distanciaba ciertamente del pueblo al concentrar el conocimiento de este doble tipo de procesos, pero mantenía fuertes lazos de relación con el pueblo al compartir una misma racionalidad y conocimiento comunes, medianamente accesibles a todos los mortales. En cambio, el nuevo tipo de intelectual indio tras la conquista, debía agregar el conocimiento y manejo del mundo hispano. Acceder a ese manejo implicaba una fuerte relación con el colonizador, sea por el lado de la escuela, el

3. Archivo de la Jefatura Política de Cayambe. Paquete sin nombre. Año 1933.

mestizaje, los casamientos, o el adoctrinamiento religioso. Todos estos ejercicios separaban al futuro intelectual de su pueblo. Lo separaban física y síquicamente: el manejo de lo hispano era un conocimiento difícil de ser transmitido y compartido con su pueblo. El intelectual terminaba a menudo separado completamente de su sociedad. Esta separación real entre cabeza y pueblo, representaba, en metáfora, como señalaría Burga, la separación de la cabeza del cuerpo de Atawalpa, mito que originaría la creencia de que el mundo indio viviría al revés, mientras no se juntasen de nuevo las partes.<sup>4</sup> Se inauguraba así un enorme distanciamiento entre élites y bases indias. Su encuentro ya no era permanente como antaño. Solo podía darse de manera coyuntural: contadas rebeliones lograron esa unión.

La "democratización" de la escritura hacia la élite andina duró poco. Únicamente el tiempo del mando indirecto. Es decir, mientras los españoles requerían de las instituciones locales para ejercer su mandato. A finales del siglo XVI, como lo sostiene Salomón, "el dominio español ya no operaba contra las instituciones políticas de los pueblos andinos (como lo hizo durante la invasión y resistencia), ni predominantemente sobre ellas (como lo hizo en el periodo del mandato indirecto), sino dentro de ellas",<sup>5</sup> destruyendo las grandes instituciones indias, agregaríamos. Poco a poco los caciques dejaron de ser necesarios para los españoles. También su escolarización.

La pérdida de la importancia y del poder de los caciques, despertó en ellos la ilusión del regreso al incario. Para 1664-66, un amplio número de caciques de la Sierra centro-norte soñaba en el regreso de los incas. Esa posibilidad tomó cuerpo con la elección de don Alonso Arenas y Florencia Inga como corregidor de Ibarra. Don Alonso era un mestizo descendiente por el

---

4. Burga, Manuel, "El nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas", 1988: 245.

5. Salomon, Frank, "Crisis y transformación de la sociedad aborígen invadida", 1528-1573, en "Nueva Historia del Ecuador", Vol. 3: 121.

lado materno del inca Atawalpa. Conocía desde adentro tanto al mundo hispano como al indio. Por supuesto, sabía leer y escribir. Era un intelectual que, a diferencia de otros mestizos, se la jugó por sus antepasados maternos. Por carta, utilizando la escritura que tanto los había impresionado, don Alonso se comunicaba desde Lima con doña Isabel Atabalpa, que residía en Quito, preparando el ansiado retorno. No es exagerado señalar que la utopía del retorno de los incas llegó a Quito por carta. La empresa fue duramente reprimida y cortada por los colonizadores.<sup>6</sup> La enseñanza de la escritura a los indios realmente era un peligro. En esa oportunidad se produjo una coyuntura de encuentro entre las élites letradas indias y el pueblo sometido a la más dura explotación colonial. Había que despojar incluso a las élites andinas, de esa gota de escritura que había caído en terrenos tan abonados por los españoles. A partir de ese momento los colonizadores perdieron el interés por enseñar la escritura a los indios. Más aún, buscaron conscientemente mantener a los indios iletrados. Recuperaban el secreto dominio de tan precioso poder.

## **LAS REVUELTAS DE LOS INDIOS ILETRADOS**

Muy contados indios aprendieron entre los siglos XVIII y XIX a leer y escribir. Los que lo hicieron y escribieron algo de sus pueblos, pagaron caro su osadía. Una historia larga y laboriosamente escrita por don Jacinto Collahuaso, cacique de Otavalo, pereció en las llamas, tal como en el ideario cristiano pagan las culpas los pecadores.<sup>7</sup> En una carta a su hermano Guillermo, Humboldt le cuenta que "Leandro Zapla, rey de los indios de Licán, conserva unos manuscritos redactados por sus antepasados en el siglo XVI. Están en lengua puruguay, lengua que habría sido la general de Quito. Uno de los antepa-

---

6. Ramón, Galo. "La resistencia andina", Cayambe 1500-1800, 1987: 214-215.

7. Velasco, Juan de, "Historia del reino de Quito", en América Meridional, Tomo II, 1967: 345.

sados de Zapla tradujo estas memorias al español".<sup>8</sup> Tremendo el esfuerzo de los caciques si le creemos a Humboldt: debieron inventar, seguramente con la grafía española, un sistema escrito para el Puruhá<sup>9</sup> y traducirlo luego al español. Es decir existió la urgencia por usar la palabra escrita y codificar una historia, que en la nueva situación colonial tenía dificultades de reproducirse usando los antiguos canales de la tradición oral. También esta historia se perdió, o seguramente fue purificada por la técnica española.

Pero también los españoles pagaron caro su renuencia a enseñar la letra a los indios: la mayoría de alzamientos del siglo XVIII tuvieron como motivo inmediato la presencia de algún texto escrito, que fue interpretado por los indios como un impuesto, una aduana, una numeración. Muchos curas y funcionarios fueron ejecutados mientras se empeñaban en leer los contenidos de esos textos, intentando mostrarles que se trataba de otra cosa. Los indios nunca los creyeron. En muchos casos los curas y funcionarios decían la verdad: esos textos no eran un impuesto o una aduana, pero ¿cómo podían demostrarles semejante cuestión a unos recelosos y eternamente engañados indios que no sabían leer ni escribir?

El levantamiento de Daquilema de 1871-72 tuvo un motivo parecido: don Rudecindo Rivera, un viejo diezmero de Yaruquí, salió con dirección a Cacha el 18 de diciembre de 1871 a cobrar su aludido diezmo. A la altura de Cacha y Amulá fue interceptado por cientos de indios, que indagaban si traía los libros de cobranzas de una Aduana que, según lo habían llegado a saber los indios, se les impondría. Otra vez la palabra escrita. Querían los libros para destruirlos, para destruir el impuesto, la opresión, tal el símbolo de las palabras escritas. Rivera no llevaba ningún libro, sólo su palabra.

---

8. BANH, Vol. VII, 1923: 47.

9. El concilio quiltense de 1570 ordenó hacer catecismos en varias lenguas locales, entre ellas la Puruhá. Aunque no se conoce si en realidad se hizo un catecismo en esa lengua, los manuscritos a los que alude Humboldt podrían tener alguna relación con ese esfuerzo.

Nadie lo creyó. Nadie pensó que solo iba a cobrar el diezmo. "Por algo no trajo los libros", pensaron los indios. Algo oculto y tenebroso contenían esas letras, que en algún sitio guardaban celosa y misteriosamente la continuidad de la opresión y la imposición de nuevas cargas. Al instante el diezmero fue ejecutado, y comenzó la sublevación.<sup>10</sup>

## LA TIBIA CRIOLLA

Los criollos que fundaron el Estado nacional creyeron necesario escolarizar a los indios, enseñarles la letra. Claro está que no buscaban entregarles un instrumento de lucha, sino integrarlos a su proyecto blanco-mestizo. Espejo, por ejemplo, creía que la escolarización del indio, la enseñanza del español, la prohibición del quichua, el vestirlos a la moda española y cristianizarlos, serían los remedios eficaces para resolver lo que se había definido, a esas alturas, como "el problema indio".

Con enorme convicción razonaba en "Voto de un Ministro Togado": "en mi juicio (habría que) obligar a los indios a que vistiesen a la moda española, y que hablasen nuestro idioma, sería bastante para que ellos fuesen absolutamente conquistados y se formasen basallos fieles y hombres de conocida religión".<sup>11</sup> Espejo y los ideólogos del Estado nacional creían en la homogenización social, cultural y lingüística como condición del progreso: la diversidad, en el pensamiento de aquel tiempo, era una traba.

A pesar de las intenciones de los ideólogos criollos, los indios no fueron escolarizados en el siglo XIX, ni siquiera para mestizarlos, como proponía Espejo, y hacer viable al Estado nacional. Los hacendados y los poderes pueblerinos impidieron la escolarización de los indios, hasta tan tarde como la década de los 60s de este siglo. En esta

10. Costales, Alfredo, "Daquilema, el último Guaminga", Quito, Liacta, Nº 16, 1963: 148-150

11. Espejo, Eugenio, "Voto de un Ministro Togado", en "Pensamiento Ilustrado Ecuatoriano", BCE y CEN, Quito, 1981: 273.

década, cuando Hugo Burgos hacía su investigación sobre las "relaciones interétnicas en Riobamba", todavía encontró que en el anejo de Guagnía, "la escuela tuvo que cerrar sus puertas por la influencia de un chichero de apellido Satán" que soliviantó a los indios contra los profesores. En Naubug, cerca de Guamote, los chicheros ofrecían una rudimentaria alfabetización, para evitar que lo hiciera el Estado.<sup>12</sup>

Muy tímidos fueron los esfuerzos estatales para alfabetizar a los indios en el siglo XIX, aunque en unas pocas comunidades libres comenzaron a funcionar algunas escuelitas. En Otavalo, por ejemplo, el Municipio aprobó en 1847 establecer escuelas rurales en las parcialidades de San Miguel y San Roque.<sup>13</sup> Esta política continuó en otras comunidades libres, donde la hacienda era débil, iniciándose un lento, lentísimo proceso de enseñanza de la escritura y de la lectura entre los indios.

Por el lado indio, durante el siglo XIX el interés por la escuela era muy bajo, nulo en el caso de los indios de hacienda y escaso en el de los indios libres. Era obvio. Los indios de hacienda en su relación con su "universo", la hacienda, no requerían de la escritura; su resistencia caminaba por otras sendas: el control del espacio hacendario, asegurar la renovación de los pactos con el hacendado mediante elaborados rituales, el control de la tecnología productiva, la reproducción del parentesco, como lo hemos podido analizar en nuestro trabajo "La Resistencia Andina". Los indios libres estaban algo más interesados en la escolarización, aunque en las modalidades de resistencia de ese entonces no tenían mucha claridad de la utilidad de la escritura: la resistencia enfatizaba la exclusión comunalizada, antes que la iniciativa. Paradójicamente, mayor claridad sobre el valor de la escritura hubo en los siglos XVI y XVII, mientras subsistían los cacicazgos andinos. A fines del siglo XVIII, tras

12. Burgos, Hugo, "Relaciones interétnicas en Riobamba", (1970), en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988: 428.

13. Granizo Freile, Juan, "Resúmenes de Actas Republicanas, cabildo de Otavalo, siglo XIX", "Pendoneros" 24, IOA, 1980: 68.

la derrota del ciclo de rebeliones indias, las élites cacicales fueron tremendamente desarticuladas, los indios libres pasaron a una resistencia defensiva basada en la comunalización, es decir, en la negación interna de toda forma de jerarquía, de representación, acentuando la homogenización económica y política en sus organizaciones, haciendo imposible su integración al Estado nacional, pero haciendo también imposible una respuesta unitaria: era la hora de los múltiples poderes étnicos, tan atomizados como inintegrables. Las tácticas de resistencia de los indios libres fueron básicamente defensivas. Combinaban la "autoexclusión", "el retiro físico", "el amortiguamiento de la violencia externa", u optaron por adscribirse a redes clientelares manejadas por prominentes blanco-mestizos para protegerse del Estado y del poder pueblerino, tal como lo analiza Chuck Kleymeyer para el caso peruano.<sup>14</sup> La idea de manejar la escritura y la lectura volverá a madurar entre los indios con fuerza después de 1950, cuando se dieron las condiciones para una nueva ofensiva étnica.

Por el lado de la sociedad blanco-mestiza y el Estado, la idea de escolarizar al indio como mecanismo de integración, se desarrolló en el siglo XX, después de la Revolución Liberal, a pesar de la oposición hacendaria, aunque era una idea muy raquítica, atravesada de dudas, reparos e incongruencias hasta en los grupos más progresistas.

Los pensadores blanco-mestizos de los 30-50s de este siglo, se batieron entre el maximalismo, el integracionismo, la ambigüedad y sus propias contradicciones, cuestiones que imposibilitaron una discusión con los indios.

Pío Jaramillo Alvarado, por ejemplo, intelectual considerado como el mayor indigenista de esa época, sostenía que la escuela era necesaria, pero era muy escéptico respecto a su papel. Consideraba que los indios no podían concurrir a las escuelas por ser peones de las haciendas.

---

14. Kleymeyer, Charles, "Poder y dependencia entre quechuas y criollos. Dominación y defensa en la sierra sur del Perú", CISE, (1973), 1982: 255-296.

que no les serviría de nada leer y escribir "porque esas nociones van a ser olvidadas muy pronto". Planteaba entonces que primero debía resolverse su "miseria económica, moral y física" permitiéndoles el acceso a la tierra. Enfatizaba el problema de la tierra, criticando la propuesta de los terratenientes, que esgrimían la escolarización como tabla de salvación. Hasta allí es maximalista, radical pues, curiosamente, a renglón seguido propone encuartelar a los indios, militarizarlos para enseñarles en los cuarteles la escritura, tratándolos "como a niños grandes", según sus expresiones. Tal el aparente radicalismo de Jaramillo, que se resuelve en la imposición neocolonial blanco-mestiza: "la letra con sangre entra"... en el cuartel-escuela, agregaríamos.<sup>15</sup>

Otro pensador, Luis Monsalve Pozo, plantea cambiar el rumbo de la escuela indígena. Primero, dirigirla no sólo al niño, sino a toda la comunidad; y, segundo, convertirla en "un laboratorio en donde se enseñe una historia tónica, que exalte las virtudes de la raza, y una cívica, que exalte sus derechos; una geografía con vista a la geografía comercial e industrial; que en lo práctico se enseñe al indio agricultura y pequeñas industrias: que se le desanalfabetece y se le informe sobre asuntos nacionales y extranjeros; que se le enseñe a cuidar de su propia vida y de la de su prole; y que, por fin, se le enseñe, junto con la técnica de acrecentar su parcela, la de defenderla en todos los ataques en la lucha por la vida".<sup>16</sup> Tal el programa, entre modernizador, maximalista y profundamente ingenuo, de Monsalve: pedía a los blancos acometieran tales tareas para redimir al indio, cuando su analfabetismo era la condición del engaño y el discrimen. Nadie se molestó en preguntar el punto de vista indio.

---

15. Jaramillo Alvarado, Pío, "El indio ecuatoriano", en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", Op. cit.: 178-180.

16. Monsalve Pozo, Luis, "El indio, cuestiones de su vida y su pasión" (1943), en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", Op. cit.: 196-200.

## EL PROCESO DE ALFABETIZACION EN CIFRAS

La alfabetización del indio por el Estado ecuatoriano y la sociedad blanco-mestiza tomó la forma de cruzada, de campañas. No podía ser de otra manera en una sociedad de tradición cristiana, en la que el mal se combate en cada periodo de contricción y arrepentimiento. El proceso arranca en 1944, desde la iniciativa de la Unión Nacional de Periodistas (UNP) y la Liga Alfabetizadora Ecuatoriana, que superando el escepticismo maximalista, la oposición terrateniente, la decidida estatal y el escaso interés mostrado por los indios, se plantean la primera cruzada.

Una revista de la UNP informa haber alfabetizado 169.191 adultos.<sup>17</sup> Con todo ello, el analfabetismo campea según lo consigna el censo incompleto de 1950: de 2'214.500 personas censadas, mayores de 10 años, el 43.75% eran analfabetos. Muchos analistas consideran un subregistro del 10% en este censo, el analfabetismo debió ubicarse entre el 48 y 52%. Entre los indios la situación era peor. En ausencia de datos, el cálculo de P. A. Suárez parece todavía generoso: "el 80% de los indios son analfabetos; el 20% ha asistido a las escuelas rurales, pero apenas sabe leer y escribir mal".<sup>18</sup>

El Estado ecuatoriano asume oficialmente el proceso alfabetizador a partir de 1963. Al carácter cívico y cristiano de la campaña de la UNP, le añade disposiciones coercitivas, tanto para los estudiantes que debían alfabetizar, como para quienes debían alfabetizarse. Semejante concepción militar, neocolonial y escolarizada de las campañas no despertaron el entusiasmo indio. Muchos indios se resistieron con variadas tácticas: ausencia, deserción, asistencia irregular, bajo rendimiento. Pesaban todavía demasiado una serie de razones para no asistir a la escuela: no hay tiempo para estudiar, hacen

17. Revista de la UNP, 1940-72: 82-83.

18. Suárez, P.A., en Monsalve Pozo, Luis, "El indio, cuestiones de su vida y su pasión", Op. cit.: 198.

falta brazos para la agricultura, el pastoreo, acarrear agua, leña; las mujeres no lo necesitan, deben casarse pronto; la escuela los hace pillos, golosos, resabiados a los niños y jóvenes; los profesores faltan, tratan mal a los educandos, en fin, las personas no aprenden, les cuesta mucho manejar el español.

Para 1979, tras las campañas de alfabetización de 1963-72; el Proyecto Piloto de Alfabetización de 1967-72; y el Programa de Alfabetización de 1972-75 y 1977-79, se estima que el analfabetismo ha bajado del 48%, en 1944, al 21.9% en 1979, es decir, de 4'250.000 adultos, hay 929.000 iletrados.<sup>19</sup>

El Programa de Alfabetización Jaime Roldós Aguilera, lanzado en 1980, fue el primero en interpelar directamente a los indígenas y en recoger la idea de la alfabetización en quichua (y otras lenguas nativas), que había venido siendo impulsada por experiencias particulares, y que había mostrado enorme potencialidad, como en el caso de los shuar, que venían impulsándola desde 1970.

A pesar de los diversos errores, la participación india en el proceso mostró que se había operado un cambio espectacular en su actitud frente a la escuela. Las metas estatales se cumplieron en un 85%, bajando drásticamente el analfabetismo al 12.4% (ibid:199). En 1984 se planteará la educación bilingüe intercultural, como una nueva iniciativa de diversos sectores indígenas y particulares. Entre 1984-1988, el proceso alfabetizador sufre un estancamiento desde la iniciativa estatal con el gobierno autoritario de León Febres Cordero. Una nueva campaña, "Monseñor Leonidas Proaño", retoma el proceso en 1989, mientras los indios buscan y experimentan en experiencias puntuales nuevas propuestas, para pasar de las campañas a una política permanente, que institucionalice el derecho indio a la educación y a la autogestión de ese proceso.

---

19. Benalcázar, César Augusto, "El proceso alfabetizador en Ecuador 1944-1989", FESO, 1989, 358 p.

## **EL PROGRAMA CRIOLLO DE INCORPORACION INDIA TOCO TECHO**

Quando los criollos fundadores del Estado nacional iniciaron su proyecto, consideraron que la integración del indio se produciría cuando éstos aprendieran el español, la escritura y se cristianizaran. A ese programa mínimo le agregaron, con el tiempo, otras ideas como la eliminación del tributo, la eliminación del trabajo subsidiario, la eliminación de los diezmos, la entrega de la tierra, la cedulação masiva, el enrolamiento al ejército y una serie de otras propuestas menores. En el fondo, los criollos creían que con todas estas medidas terminarían por mestizar a toda la población, eliminando así "el problema indio" por el lado de la homogenización e incorporación. El balance que podemos hacer hoy, a inicios de 1991, es que buena parte de esta políticas han sido cumplidas. Podría, sin duda, reclamárseles más radicalidad, mayor eficiencia y calidad, pero debemos convenir en que a pesar de todos sus desfases y debilidades, han cumplido en un alto porcentaje con los sueños criollos. Para usar un lugar común, si Espejo o Bolívar evaluaran estos procesos, se sentirían realizados en sus métodos, pero se quedarían perplejos al observar que los indios subsisten y que lejos de desaparecer y mestizarse se han revitalizado enormemente. Más aún, su perplejidad los devolvería a la tumba al observar que muchos indios mientras mejor cristianos son más conscientes, que mientras más escolarizados están, mejor manejan el problema nacional, que si han logrado más tierra, mejor han rehecho las redes comunitarias, en fin, que en la medida que el programa de integración mejor se ha cumplido, los indios le han dado la vuelta.

Sin lugar a dudas, la década del 90 constituye el techo, el límite histórico de la propuesta integracionista criolla: por más que el presidente Rodrigo Borja o cualquier criollo tire de las puntas de ese proyecto, no va más: los indios se han afirmado como una realidad,

como una cultura diferente, como nacionalidades distintas, por tanto, no cabe más un proyecto integracionista que pretenda homogenizar a los habitantes del Ecuador. De hoy en adelante hace falta un nuevo proyecto, un nuevo sueño, que por su texto tendrá como premisas la existencia de un país diverso, multinacional, pluricultural. La vigencia de grandes sectores sociales que persisten y renuevan el derecho a su diferencia. Asistimos a la tumba del gran sueño homogenizador criollo y al impetuoso nacimiento de la unidad de los diversos, como nuevo proyecto por delinear y conquistar.

## **LA ESCRITURA COMO ARMA DE LUCHA**

Algunos intelectuales de 1980 renovaron el viejo escepticismo de Pío Jaramillo, cuando se lanzó el proyecto de alfabetización en quichua. En esta ocasión, lúcidos, argumentaron: la escritura no sirve para nada, en un medio en el que la cultura sigue siendo oral. Agregaron todavía más: después de la euforia de la campaña, la oralidad matará a la incipiente escritura.<sup>20</sup> Como siempre, apuntaron doctos, llegamos a la escritura cuando en Occidente el mundo es audiovisual: la imagen del televisor lo domina todo.

Escuchemos ahora, de viva voz, el pensamiento de un indio de hacienda sobre la escuela y su proceso. Qué enorme diferencia en la apreciación: la teoría otra vez palidece como hoja seca frente al frondoso árbol...

"Entonces ya formó la Escuelita pero, para los blancos, no para los indígenas, por el asunto de que se an de comprender la ley de trabajo, o ley de tierras y se abisparán los indios. Luego después de unos pocos años entraron a la escuela unos dos o tres niños indígenas, entraron escondidos; ocultos, estos dos o tres hombres salió de la escuela, comensaron a luchar por la vida humana, lucharon y lucharon hasta perder su

---

20. Ver, por ejemplo, "Ecuador Debate" No. 2, CAAP, 1984.

vida y los señores arrendadores (de las haciendas) les perseguía mucho o les mandaba sacando del huastipungo les destruía las chozas.

Luego después ya consiguieron la Escuela entre indígenas y blancos mesclado. Luego estudiaron ya algunos indígenas y siguieron luchando mas personales indígenas y comensaron a unirse todos unidos indígenas del Ecuador para sujetar o definir su ley".<sup>21</sup>

Parece increíble. Los nuevos héroes míticos de este proceso son los indios escolarizados, que aprendieron en la escuela el español, los derechos civiles, el conocimiento del mundo blanco-mestizo, pero que no abandonaron su identidad india, convirtiendo esos conocimientos en arma de lucha. Arma nueva, reveladora, codiciada, poderosa: lucharon y lucharon hasta definir su ley.

Poco interesan, en esta construcción mítica del papel de la escuela, cada uno de los hechos históricos. Pesillo, la zona donde tienen lugar esos acontecimientos, fue parte, conjuntamente con Milagro y Cuenca, del Proyecto Piloto de Alfabetización Funcional de Adultos entre 1967-72. La evaluación de ese proyecto señala que debían alfabetizarse 2.000 adultos en Pesillo, pero que asistieron aproximadamente la mitad, la mayoría mujeres. Que la fuerte deserción escolar se debió a la poca preparación del personal docente, la insuficiencia de fondos y que apenas se logró reclutar al 52% de los alfabetizadores necesarios.<sup>22</sup> Quizás por el reiterado fracaso de las propuestas estatales, en la versión mítica el esfuerzo por la escolarización corre a cargo siempre de los indios, a pesar de la enorme oposición hacendaria. Más que eso: la escuela aparece como la reveladora de un conjunto de reivindicaciones antes ocultas, de modo que en el relato mítico, aparecen como conquistas largamente peleadas por los indios y arrancadas a los blancos.

---

21. Valladares, Ernesto, " Historia de Pesillo", en Yáñez del Pozo, Op. cit.: 259.

22. Benalcázar, César Augusto, "El proceso alfabetizador del Ecuador", Op. cit.: 124-125.

Aprendieron la escritura, aprendieron a manejar por sí mismos el secreto de los blancos, aunque no se dio una revolución previa en la educación, como proponían los intelectuales progresistas. Los intentos por crear una educación alternativa fueron puntuales, confinados a experiencias pequeñas que hasta el momento no han logrado institucionalizarse de manera masiva en la educación oficial. El grueso de la alfabetización se hizo con currículum tradicionales. Ello nos da lugar a una hipótesis: el interés indio se concentró en aprender a manejar los elementos básicos que le permitieran leer y escribir el español, para apropiarse, conquistar y descubrir un secreto que antes correspondía al dominio de los blancos. Por tanto, no era necesario, para este específico objetivo, plantearse una transformación previa de la educación, aunque pudo haber sido deseable. Una segunda hipótesis posible señala que los indios no buscaban conocer la escritura para suplantarse la tradición oral de su cultura, sino como un elemento adicional para el conocimiento del mundo "del otro", del dominante, para utilizarlo como un vehículo de comunicación con la sociedad blanco-mestiza, antes que como la forma privilegiada de comunicación entre indios.

En efecto, una reciente investigación del CAAP en diversas comunidades indígenas, muestra que los pueblos indios conservan con enorme fuerza sus formas orales de transmisión de conocimientos. En esa investigación se analizaron varias historias de comunidades, cantos rituales de San Juan, oraciones de los rezadores, exorcismos y bendiciones en los matrimonios, proverbios y sentencias. Su análisis muestra que las formas de rememoración mantienen activa la cultura oral, a través de una técnica de observación-imitación y creación, que a tiempo que asegura la cohesión comunitaria, permite a los actores gran iniciativa de creación individual, grandes variaciones sobre un mismo tema, que mantienen viva y productiva esa riqueza cultural.<sup>23</sup> Es decir, no tenía razón aquel reparo de que era intrascendente alfa-

betizar a los indios porque entrarían en tensión la tradición oral con la escritura. Aquella formulación no tomó en cuenta que, si bien es cierto, la tradición india es oral, la realidad en la que se mueven es la tradición escrita del poder dominante: una resistencia eficaz sólo puede ser lograda si se conocen los elementos que maneja el dominante y si también se puede dialogar con él en el mismo lenguaje.

El levantamiento indio mostró, con su programa escrito, que podía manejar este tipo de códigos, no tanto para comunicarse entre sí, sino para dirigirse al dominante en igualdad de condiciones.

Este impresionante cambio de actitud frente a la escritura, este deseo vehemente por dominarla y desmitificarla, se dio en medio de un proceso de revitalización étnica que tiene varios indicadores muy visibles y claros: en la Sierra, la Amazonía e incluso en la Costa, se vive un proceso de organización intenso. Las comunas se multiplican. De 1078 comunas inscritas en 1960, pasan a 1961 organizaciones legalmente reconocidas en 1988, mientras otro tanto existe de hecho, convirtiéndose así en el sector más organizado de la sociedad civil. Este proceso de reconstrucción de las formas comunales de organización tuvo su antecedente en la conquista de una parte de la tierra. A pesar de la escasa profundidad que tuvo la reforma agraria en el Ecuador, los indios lograron mejorar en algo el acceso a la tierra: de un 18.6% del suelo que controlaban las unidades menores a 20 has., en 1974, logran acceder al 35.13% en 1987. No es mucho, pero del lobo un pelo. Ello fue suficiente para mejorar sus índices de crecimiento demográfico: de una tasa muy baja entre 1850 y 1950, que apenas llegó al 0.64% anual (tres veces inferior al crecimiento de los blanco-mestizos), pasaron a igualar las tasas de crecimiento nacional, logrando índices que aunque diferenciales en las diversas provincias indias, fluctúan entre el

---

23. Sánchez Parga, José, "Formas de la memoria, tradición oral y escolarización, en "Educación Indígena", No. 13, Abya-Yala, MLAL, 1989: 83-106.

1.9% y el 2.36% anuales. Al proceso organizativo comunal, debemos agregar un intenso proceso organizativo regional y nacional: se han organizado 76 federaciones de segundo grado, tres federaciones regionales y una confederación nacional.

## **PARA UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA**

En un reciente y provocador artículo, Carlos Iván Degregori analiza la ideología y violencia en Sendero Luminoso. Alejándose de otras interpretaciones que habían enfatizado el supuesto carácter andino de Sendero, Degregori nos plantea algo bien distinto: parte del reconocimiento de que la escuela, la escritura, utilizada por los blancos para dominar y engañar a los indios, era una acariciada reivindicación por alcanzarse. Por fin ello es posible, pero es ofrecida por un aparato escolar tan rudimentario que entrega un "mundo fragmentado", por "hilachas, filamentos, retazos". No es capaz de entregar una interpretación coherente de un mundo moderno tan cambiante. La modernidad llega como la incoherente amalgama de varias lenguas a la vez, sin que la escuela logre proponer una interpretación, cuestión que se agrava aún más en las zonas rurales, provincianas, del Perú. En semejantes condiciones, el marxismo de "manual" fue el encargado de ofrecer una interpretación coherente, aunque terriblemente simplificada del mundo. La propuesta senderista, casi esquemática, nacida en las breñas ayacuchanas, resultó la "más fría" de las propuestas marxistas, tan simplificada como un dogma, tan fría como una ley científica. Sorprendentemente, tal propuesta logró ofrecer a los grupos provincianos una versión globalizadora y una identidad cuasi religiosa, "fundamentalista", por la que están dispuestos a morir y a matar.<sup>24</sup>

La interpretación de Degregori del caso peruano, nos

---

24. Degregori, Carlos Iván, "Qué difícil es ser Dios", *Nartz del Diablo*, No. 16, II Epoca, 1990: 33-44.

resulta provechosa para plantear una diferencia básica con el caso ecuatoriano. Hemos sostenido que, en efecto, la alfabetización de la población indígena en el Ecuador corrió a cargo de metodologías tradicionales, que no ofrecieron una interpretación alternativa del mundo. Hasta allí las cosas son muy parecidas con el aparato escolar peruano. Sin embargo, mientras en el Perú el proceso de escolarización se dio en medio de la impetuosa emergencia de la izquierda clasista, en el Ecuador el proceso de escolarización se dio en medio de una poderosa revitalización étnica, cuyo producto más acabado ha sido la generación de un discurso alternativo globalizador, que ha dado lugar al apareamiento de un programa, de un proyecto que discute la construcción plurinacional del Ecuador. Este proyecto nuevo tiene la enorme potencialidad de ofrecer una interpretación alternativa del proceso de la sociedad ecuatoriana, y arroja elementos para desafiar a la modernidad. No es un discurso simplista, ni dogmático, ni fundamentalista; todo lo contrario, recoge los más importantes matices que el pensamiento ha creado en el Ecuador.

Es un producto intelectual de las dirigencias, y es un movimiento subterráneo del conjunto de la sociedad. El levantamiento indio fue un encuentro coyuntural, enriquecedor y cuestionador de ambas tradiciones.

Quito, enero de 1990.

## **BIBLIOGRAFIA**

BENALCAZAR, César Augusto, El proceso alfabetización en Ecuador 1944-1989, FESO, 1989, Quito.

BURGOS, Hugo, Relaciones interétnicas de Riobamba (1970), en "Pensamiento indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988, Quito.

BURGA, Manuel, El Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, Lima.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo, Daquilema, el Último Guaminga, IEAC, Lacto N°16, 1963, Quito.

DECREGORI, Carlos Iván, Qué difícil es ser Dios, Nariz del Diablo, N°16, II Epoca, 1990, Quito.

ESPEJO, Eugenio, Voto de un Ministro Togada, en "Pensamiento ilustrado Ecuatoriano, BCE y CEN, 1981, Quito.

GRANIZO FREILE, Juan, Resúmenes de Actas Republicanas, Cabildo de Otavalo, Siglo XIX, Pendoneros 24, IOA, 1980.

JARAMILLO ALVARADO, Pío, El indio ecuatoriano, en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN 1988, Quito.

KLEYMEYER, Carlos David, Imashi, Imashi, ABYA-YALA, 1990, Quito.

KLEYMEYER, Carlos David, Poder y Dependencia entre quechuas y criollos, Dominación y defensa en la sierra sur del Perú, CISE, 1982, Lima.

MONSALVE POZO, Luis, El indio, cuestiones de su vida y su pasión, (1945) en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988, Quito.

SANCHEZ -PARGA, José, Formas de la memoria, tradición oral y escolarización, en Educación Indígena, N° 13, ABYA-YALA-MLAL, 1989, Quito.

SALOMON, Frank, Crisis y transformación de la sociedad aborígen invadida, 1528-1573. nueva Historia del Ecuador, Vol. 3, CEN y Grijalvo, 1990, Quito.

VELASCO, Juan, Historia del Reino de Quito, en América Meridional, Tomos I y II CCE, 1967, Quito.

YANEZ DEL POZO, José, Yo declaro con Franqueza, ABYA-YALA, 1986 Quito.

## **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 prerrequisito

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

## **DEFENSA Y RECUPERACION DE LA TIERRA: CAMPEINADO IDENTIDAD ETNOCULTURAL Y NACION**

**Fernando Rosero**

"Cuando el indio pierde o vende la tierra muere una parte de él. Para quien no la tiene o no vive dentro de la comunidad por haber migrado, accedido a una profesión o dedicarse a otras actividades, *el luchar por la tierra ya sea personal, familiar, comunal o territorial, lo vincula con su pueblo o nacionalidad respectiva*" (CONAIE. Política económica de las nacionalidades indígenas. Quito, diciembre 1990).

Un sector apreciable de indios del país votó por Rodrigo Borja Cevallos en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1988, con la esperanza de que el nuevo presidente cumpliera sus promesas de "volver los ojos al campo" e impulsara la reforma agraria, el crédito y la asistencia técnica.

Desde los primeros meses de gobierno de la Izquierda Democrática, se hicieron presentes en el escenario nacio-

---

**Fernando Rosero** es investigador del IEE.

nal numerosas demandas por la tierra, que habían estado represadas desde las postrimerías del triunvirato militar, y especialmente durante el febreoscorderato. Para octubre de 1989, el CEDIS ya había identificado 300 juicios en torno a tierras y 72 conflictos entre organizaciones campesino-indígenas y terratenientes medianos y grandes. Hasta diciembre de 1989, la CEDHU recibió 100 denuncias en torno a conflictos por la tierra y, para julio de 1990, el CEDIS identificó 899 demandas judiciales en todo el país. De éstas, 111 acciones colectivas, ubicadas en el callejón interandino, habían trascendido la esfera privada y devenido verdaderos conflictos por la tierra.<sup>1</sup>

Los dirigentes de las organizaciones indígenas y populares, los representantes de los gremios de propietarios y los voceros del gobierno nacional, concuerdan al afirmar que este florecimiento de movilizaciones por la tierra jugó un papel decisivo en el curso de la preparación y desarrollo del levantamiento indígena de junio de 1990. Sin pretender agotar el estudio de las causas estructurales y las motivaciones del movimiento indígena contemporáneo, el presente texto busca sistematizar algunas informaciones y proponer algunas hipótesis en torno a las características de los actores sociales involucrados en el levantamiento, sus formas de organización, sus motivaciones y sus relaciones con el Estado, a fin de dar luces sobre el sentido y la significación de las movilizaciones actuales por la tierra.

## **I. LOS PROTAGONISTAS**

Al cruzar información sobre las zonas de levantamiento y de conflictos por la tierra, se observa que hay provincias (como Tungurahua y Cañar) en las que se produjeron numerosas e intensas movilizaciones, a pesar de contar con pocos conflictos por la tierra. En tanto que

---

1. F. Rosero. Levantamiento indígena: tierra y precios. CEDIS, Quito, 1990, pp. 38, 44, 48, *passim*.

hay otras provincias (como Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y Chimborazo) en las que no todas las organizaciones en lucha por la tierra participaron en el levantamiento. Al parecer, esta diversidad de comportamientos se explica por la presencia de campesinos mestizos (Moraspungo y Pallatanga) y afroecuatorianos (Salinas, Juncal, Ambuquí) que no respondieron al llamado de la CONAIE y, por otra parte, por la presencia de campesinos indígenas, que si bien no habían emprendido acciones para la recuperación de la tierra, son más vulnerables a las variaciones del mercado, como en el caso de las comunidades indígenas de Tungurahua, que se movilizaron contra el alza acelerada de los precios de los productos industrializados.

Esta constatación, en lugar de resolver el problema de la caracterización de los protagonistas, nos introduce de lleno en la heterogeneidad de los actores sociales rurales, sus divergencias étnicas y convergencias clasistas.

La noción de *campesino* es demasiado amplia y no da cuenta de la diversidad de participantes, tanto en las acciones encaminadas a recuperar la tierra como en las movilizaciones de junio de 1990. Para ello, es necesario tener presente la diferenciación económica y social en el seno del campesinado, las relaciones interculturales e interétnicas, y las formas de participación reales e imaginarias en la economía, sociedad y política nacionales.

En las acciones dirigidas a la recuperación de la tierra participan los precaristas de las haciendas en disputa, especialmente los aparceros o "partidarios" (pago de la renta en productos) y los rezagos de yanaperos (pago de la renta en trabajo), pero también los jornaleros agrícolas y las organizaciones indígenas aledañas a las haciendas. Éstas, que generalmente son comunidades o asociaciones, y excepcionalmente precooperativas o cooperativas, agrupan a los hijos de los arrimados y comuneros que no se beneficiaron de la reforma agraria, pero también a los descendientes de los ex huasipungueros y comuneros que recibieron una pequeña parcela a raíz del proceso de

redistribución de la tierra, iniciado en 1964. Es decir que, a diferencia de lo que acontecía en los años 60, en que el "asedio interno" estaba más generalizado que el "asedio externo", en la actualidad las haciendas sufren presiones por parte tanto de la mano de obra vinculada al proceso productivo de las haciendas como, sobre todo, por parte de las comunidades circundantes, como lo prueba el hecho de que la mayoría de demandas de afectación se acogen a los numerales 1 y 9 del artículo 46 de la Ley de Reforma Agraria, que posibilitan la expropiación de los predios deficientemente explotados y sujetos a gran presión demográfica.

A pesar de la diversidad de sujetos en las acciones de recuperación de la tierra, se puede encontrar algunos elementos comunes, como el acceso a una parcela insuficiente de tierra erosionada, el uso de la mano de obra familiar para las labores agrícolas, pecuarias y artesanales, la utilización de una tecnología agropecuaria deficiente por el olvido del saber propio y la introducción indiscriminada de prácticas y conocimientos modernos. Pero, además, estas unidades de producción y de consumo se vinculan al mercado interno en diversas formas, para el aprovisionamiento de insumos agrícolas, herramientas, vestidos, alimentos industrializados básicos, y también para la venta de la mano de obra y de productos campesinos. Si bien el peso del ingreso monetario extraparcelsa varía su participación en el ingreso total de 30 a 70%, son pocos los campesinos indígenas que no necesitan recurrir al trabajo asalariado para satisfacer las necesidades familiares básicas.

Además de campesinos pobres, los protagonistas de las luchas por la tierra son en su mayoría, aunque no exclusivamente, indígenas. No se trata de un simple adjetivo enunciado a fin de justificar disquisiciones. La indianidad es un hecho histórico y actual que atraviesa a toda la sociedad ecuatoriana, desde lo cultural a lo económico, desde lo político a lo simbólico. Y, como ya se ha dicho, para el indio la tierra no es un mero medio de pro-

ducción:

"No nos sentimos dueños de la tierra. Ella es nuestra madre. No es una mercancía. Es parte integral de nuestra vida, es pasado, presente y futuro. Al hablar de la naturaleza hablamos de un todo: la tierra, el sol, la luna, el agua, el bosque, las montañas, las lluvias, los vientos, los animales son concebidos ritual y culturalmente como seres vivos y base económica para la producción, subsistencia y reproducción de nuestros pueblos. Nosotros somos parte de esta naturaleza".<sup>2</sup>

A diferencia de la concepción occidental, en la que la relación hombre-tierra es vista como un nexo entre la condición o medio de producción y el individuo, en la cultura indígena se trata de una relación sagrada entre la comunidad y la naturaleza concebida como PACHA-MAMA. Al respecto, monseñor Proaño decía que este planteamiento:

"Es su pensamiento fundamental: es el anillo central del núcleo pluricelular de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de igualdad ante todos. Si la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos y, entre sí, hermanos, llamados a construir una gran familia. Así como una buena madre no establece diferencias entre sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos."<sup>3</sup>

En esta misma línea de reflexión, la CONAIE afirma que si los pueblos indígenas reclaman insistentemente el acceso a la tierra "es porque ello permite la cohesión como comunidad para lo cual debe estar manejada con criterios colectivos..."<sup>4</sup>

El estudio de las formas de organización de los protagonistas de la lucha por la tierra en la Sierra, muestra que la mayoría de las agrupaciones son, precisamente,

---

2. CONAIE. III Congreso. Política económica de las nacionalidades indias. Quito, dic. 1990, p. 2.

3. Mons. Leonidas Proaño. La cultura indígena. Col. Palabra Viva (4). CECCA, CEDECO, FEPP, FPIE, Quito 1989, p. 14.

4. CONAIE. III Congreso. Documento agrario (propuesta). Mecanogr. Quito, dic. 1990.

comunidades y asociaciones. Estas últimas se han multiplicado en años recientes y tienen una importancia relativa en Imbabura y Pichincha:

"Según investigaciones recientes esta tendencia obedecería a la lógica de la bipartición andina, condicionada por el crecimiento demográfico de las comunidades, la organización y el manejo del espacio, así como también por la presencia de agentes externos... En todo caso, cabe señalar que, al menos en las asociaciones de Imbabura, la lógica andina subsiste en la medida que la comunidad originaria continúa siendo un referente organizativo, y que la estructura y accionar de estos nuevos grupos reproducen la organización comunal, la reciprocidad, el trabajo colectivo y el deseo manifiesto de conservar la propiedad comunitaria de la tierra.<sup>5</sup>

El proceso organizativo de la población indígena ecuatoriana se inscribe en las transformaciones sociales de larga duración, y sus raíces se remontan a los señoríos étnicos y cacicazgos andinos. Siguiendo la ruta trazada por José María Arguedas, para los Andes de puna, convendría precisar los impactos de la forma comunal ibérica y su legitimación en las comunidades de los Andes de páramo. De la misma manera, convendría profundizar en el análisis de los procesos de inducción-adaptación de formas exógenas de organización, como el sindicato y la cooperativa. Asimismo, parece necesario avanzar en el conocimiento de las organizaciones campesinas y la multiplicación de estructuras de segundo grado.<sup>6</sup> Pero, para efectos del estudio que nos proponemos comunicar en este texto, conviene recordar que las organizaciones indígenas modernas de carácter zonal, regional y nacional son un fenómeno reciente. Ellas surgieron en la década del 70 y se multiplicaron en la década pasada. La organización nacional tiene sus antecedentes en la

---

5. Rosero, Fernando, op. cit., pp. 48-49.

6. CHIRIBOGA, Manuel. "Crisis económica y movimiento campesino e indígenas". En: *Movimientos sociales en el Ecuador*. Quito, Flacso, 1986, pp. 63-91.

CONACNIE (1982) y cobró la forma actual en 1986, en base a las regionales de la Amazonía (CONFENIAE) y de la Sierra (ECUARUNARI). En la actualidad varios dirigentes están trabajando en la formación de la coordinadora de la Costa (COICE).

Si bien la convocatoria para el levantamiento fue realizada por la CONAIE, en base a la resolución de la asamblea reunida en Pujilí, en abril de 1990, las movilizaciones fueron posibles por decisión de los cabildos y uniones. El desarrollo del levantamiento indígena puso en evidencia que si bien existió y se mantiene una cierta forma de centralidad nacional, el movimiento indígena de junio fue, más bien, el resultado de la conjunción o convergencia de los intereses y motivaciones indígenas expresados a través de una multiplicidad de centralidades étnicas locales, cantonales, provinciales y regionales.

Mientras el protagonista principal de las acciones encaminadas a conseguir el acceso a la tierra puede ser identificado como campesino pobre, los actores del levantamiento fueron las organizaciones indígenas en las que se expresan y manifiestan intereses de clase diversos (campesinos y artesanos medios, pobres y acomodados) bajo la denominación común de la identidad etnocultural quichua.

## **II. LOS MOTIVOS DE LA LUCHA POR LA TIERRA**

De las exposiciones de los dirigentes campesinos indígenas en las reuniones de evaluación sobre el levantamiento, así como de las propuestas escritas para el Tercer Congreso Nacional de la CONAIE (Guayaquil, 11-15 de diciembre de 1990), se desprende que los resortes motivadores de las acciones orientadas a obtener el acceso a la tierra se inscriben tanto en la dimensión nacional, como en la etnocultural y en la de clase.

En los textos de la CONAIE y en las intervenciones de líderes indígenas, el recurso a la historia es frecuente, en el sentido que en los actuales territorios de América y

Ecuador antes de la conquista española ya se habían desarrollado importantes culturas y civilizaciones como la Inca, Maya y Azteca en las que

"...una diversidad de pueblos indígenas éramos dueños ancestrales absolutos de estas tierras, sin el requisito que hoy las leyes exigen como son la escritura pública o títulos de propiedad. Nuestros pueblos antepasados usufructuaban todo lo que la PACHAMAMA producía y la relación con la naturaleza era en perfecta armonía. Esta situación de relación cordial con la tierra y con los habitantes, es violentamente interrumpida con la invasión española de 1492..."<sup>7</sup>

Desde esta perspectiva, el hecho colonial significó además la "usurpación total de nuestros territorios ancestrales",<sup>8</sup> mediante el desconocimiento de la calidad de humanos a los indios, las reducciones y, posteriormente, el sistema hacendario. A pesar de las políticas genocidas y etnocidas, de los intentos integracionistas homogenizadores, los pueblos indígenas mantienen su identidad y buscan su reproducción mediante la defensa y la recuperación de sus tierras y territorios. Este argumento sirve de sustento tanto para la reivindicaciones campesinas por la parcela familiar, de tipo "la tierra para los que la trabajan", como para las demandas étnicas de territorio y las propuestas nacionales de autodeterminación. Sin embargo, cabe señalar que en el discurso oficial de las organizaciones indígenas este argumento tiende a ser manejado de manera radical o fundamentalista, pero aplicado de una manera realista contemporalizadora. Hace algunos años, un dirigente indígena de Imbabura nos dijo que el derecho de las comunidades a la tierra se basa en los títulos de repartimiento de 1751, otorgados por la Corona española, pero sobre todo en los derechos históricos inalienables anteriores al "despojo" por parte de los conquistadores. Con una lógica occidental impecable afirmó que...

7. CONAIE. III Congreso Nacional. Documento agrario. Quito, Dic. 1990, p. 1.

8. CONAIE. Ibid.

"el caso es paradójico para nosotros. El derecho internacional en la actualidad argumenta, por ejemplo, que un territorio adquirido a la fuerza, un territorio usurpado, no crea ningún derecho de propiedad y, justamente, ese es el argumento que tenemos nosotros en el conflicto territorial con la vecina República del Perú, en la cordillera del Cóndor... teniendo estos antecedentes, nosotros también fuimos usurpados, a nosotros también nos obligaron con esas famosas reducciones de indios... Entonces, y desde el punto de vista legal, yo tajantemente refuto... que era derecho de la hacienda."<sup>9</sup>

Este pensamiento está implícito, de alguna manera, en el primer punto del "Mandato por la defensa de la vida y de los derechos de las nacionalidades indígenas", cuando se demanda la "entrega, solución y legalización, *en forma gratuita*, la tierra y territorios para las Nacionalidades Indígenas: (el subrayado es nuestro, F.R.G.).

Sin embargo, en la práctica las organizaciones indígenas de base o de segundo grado han venido negociando la compra de la tierra y han acudido al fondo especial de tierras del FEPP desde 1977. Respondiendo a esta tendencia, la dirigencia indígena nacional durante el diálogo con el Ejecutivo, iniciado después de la toma de la iglesia de Santo Domingo, aceptó la negociación caso por caso con los terratenientes y la presencia del IERAC. Más todavía: los representantes de las organizaciones indígenas propusieron al gobierno de Borja, entre otras cosas la formación de un fondo de tierras del Estado, y una vez que éste fue creado y que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana concretó la compra de 28 millones de dólares de la deuda externa para destinarla a proyectos de desarrollo y, entre ellos, a la adquisición de tierras por parte de comunidades, varios dirigentes indígenas se han mostrado partidarios de "pronunciarse por la participación de la organización dentro de la administración de fondos, tanto del IERAC como de los obtenidos a tra-

---

9. Entrevista realizada por F. Rosero a J. M. C., febrero de 1987.

vés del FEPP".<sup>10</sup>

Además del argumento histórico, que si bien se proyecta sobre el presente y se refiere a sucesos anteriores al Estado y sociedad nacionales contemporáneos, los pueblos indígenas cuestionan al Estado actual la carencia de una política específica respecto a tierras, territorios y desarrollo agropecuario. A su juicio, la ley de Reforma Agraria de 1964

"...en vez de beneficiar a los intereses de las comunidades indígenas, más bien resultó negativa, desde que por ejemplo con la abolición de los huasipungos lo que permitió... es despojar a los terratenientes de las peores tierras y en ellas ubicar a las comunidades indígenas, mientras que las mejores continúan intactas en poder de los hacendados..."<sup>11</sup>

...manteniendo la concentración de la tierra en pocas manos y propiciando la formación y multiplicación del minifundio.

El cuadro N°1 permite verificar un importante crecimiento de la mediana propiedad tanto en número de unidades de producción como en superficie concentrada, en términos absolutos y relativos. Esta tendencia es el resultado de la eliminación de gran latifundio tradicional y la disminución relativa del control de tierra por parte de la unidades que tienen más de 100 hectáreas. Al mismo tiempo, se puede constatar la rápida multiplicación de las parcelas que disponen de menos de 10 hectáreas y la caída de su participación relativa en el acceso a la tierra.

El estudio del tamaño promedio de las unidades de producción agropecuarias evidencia que, durante el periodo 1954-87, las haciendas de más de 500 hectáreas pasaron de 1.977 a 1.201, hectáreas en tanto que las parcelas de menos de 5 hectáreas pasaron de 2,43 a 2,39 hectáreas.

Durante el periodo 1964-90 se han afectado

---

10. CONAIE. III Congreso. Documento agrario, p. 6.

11. Ibid. p. 2.

## TENENCIA DE LA TIERRA

### 1954

| Nº EXPLOTACIONES | Nº UPAS         | %            | HAS.             | %            |
|------------------|-----------------|--------------|------------------|--------------|
| 0 - 10           | 287936.0        | 83.6         | 703700.0         | 11.7         |
| 10 - 100         | 49142.0         | 14.3         | 1432800.0        | 23.9         |
| 100 - 500        | 7156.0          | 2.1          | 3863000.0        | 64.4         |
| <b>TOTAL</b>     | <b>344234.0</b> | <b>100.0</b> | <b>5999500.0</b> | <b>100.0</b> |

### 1974

|              |                 |              |                  |              |
|--------------|-----------------|--------------|------------------|--------------|
| 0 - 10       | 399786.0        | 77.3         | 912425.0         | 11.5         |
| 10 - 100     | 106158.0        | 20.5         | 3218288.0        | 40.5         |
| 100 - 500    | 10972.0         | 2.1          | 3824535.0        | 48.1         |
| <b>TOTAL</b> | <b>516916.0</b> | <b>100.0</b> | <b>7955248.0</b> | <b>100.0</b> |

### 1987

|              |                 |              |                   |              |
|--------------|-----------------|--------------|-------------------|--------------|
| 0 - 10       | 525635.0        | 68.8         | 131256.0          | 9.0          |
| 10 - 100     | 210129.0        | 27.5         | 6166526.0         | 42.2         |
| 100 - 500    | 27791.0         | 3.6          | 7127645.0         | 48.8         |
| <b>TOTAL</b> | <b>763555.0</b> | <b>100.0</b> | <b>14606327.0</b> | <b>100.0</b> |

FUENTE: Censos Agropecuarios de 1954 y 1974; Cuadros estadísticos secundarios del SEAN para 1987

ELABORACION: CEDIS, Rubén Flores.

868.525,24 hectáreas, es decir el 5,95% de la superficie agrícola total de 1987. Las realizaciones del IERAC se inflan si se incluye la colonización de las mal llamadas "tierras baldías", que suman más de 4 millones y medio, es decir el 31,02% del total de tierras contabilizadas en ese mismo año. La redistribución de la tierra, por reforma agraria, es importante en Loja y Chimborazo, y de alguna significación en Pichincha y Cotopaxi.

A pesar de las limitaciones señaladas, la reforma agraria tiene alguna incidencia hasta fines de la década del 70. Desde entonces las recetas neoliberales, en sus versiones de "shock" o gradualistas, la han eliminado de las políticas económicas en aras de la seguridad de las inversiones, con miras al fomento de las exportaciones no tradicionales como flores, espárragos, camarones, etc. Al parecer, el candidato Borja Cevallos iba a contrapelo de estas tendencias cuando afirmó que su política económica se dirigiría a

"Fomentar el empleo rural mediante una aplicación eficiente de la reforma agraria, mejoramiento de la productividad, de la comercialización y de una política de precios que aseguren niveles remunerativos y suficiente abastecimiento de productos agrícolas".<sup>12</sup>

Más todavía, el presidente Borja, en el discurso de posesión de mando, se comprometió a mejorar las remuneraciones, las condiciones de vida del pueblo y afirmó paladinamente que

"...impulsaremos la reforma agraria regionalizada, con el rescate de sus dos elementos olvidados: el crédito y la asistencia técnica."<sup>13</sup>

Durante el primer año de gobierno de la Izquierda Democrática, las autoridades del IERAC en lugar de atender las demandas campesinas por la tierra, aprobaron 108 solicitudes de inafectabilidad en favor de 19.284,78 hectáreas, de las cuales 48 propiedades, con

12. Rodrigo, Borja. Presenta plan de gobierno. El Comercio, Quito, 2 de marzo de 1988.

13. Mensaje del presidente Rodrigo borja. El Comercio, Quito, 11 de agosto de 1988.

una extensión de 9.707 hectáreas, se encuentran en la Sierra. El tortugismo administrativo y las resoluciones desfavorables de los Comités Regionales de Apelación, en lugar de disuadir a los campesinos indígenas, propiciaron la acumulación de tensiones y el florecimiento de nuevas solicitudes de afectación en 1990. Pero el IERAC mantuvo invariable su política y, durante el primer semestre de ese mismo año, dictó 131 nuevas resoluciones de inafectabilidad en favor de 22.542 hectáreas. Es decir que, para julio de 1990, el IERAC ya había garantizado la inafectabilidad a 239 propiedades, con una cobertura de 41.862 hectáreas.<sup>14</sup>

Según las estadísticas oficiales, durante el periodo 1989-90, el IERAC entregó por concepto de reforma agraria 32.946,86 hectáreas a 4.184 beneficiarios, de las cuales 18.813,70 hectáreas y 2.282 beneficiarios se encuentran en la Sierra. Sin embargo, las investigaciones realizadas por CEDIS, en las carpetas que el IERAC lleva sobre afectaciones por concepto de expropiación y reversión, muestran que en el periodo que va de agosto de 1988 a julio de 1990, apenas se habían intervenido 15.767,21 hectáreas, de las cuales 5.765,35 se localizan en el callejón interandino.

No está por demás indicar que los cuatro conflictos de tierra solucionados después del levantamiento indígena de junio de 1990 (Charrón, Guayllabamba, Pachamama Chico y Tunibamba) han sido resueltos mediante negociación entre los campesinos indígenas y los propietarios de la tierra. De modo que las posibles explicaciones para la notable diferencia señalada, respecto de las realizaciones de reforma agraria del régimen actual, podría encontrarse en expropiaciones o reversiones de conflictos no conocidos públicamente, en la parcialidad de la información facilitada al CEDIS o en un derroche de resoluciones de extinción del derecho de dominio.

En todo caso, nótese que las resoluciones tomadas por el IERAC, hasta julio de 1990, garantizan a 239 propie-

---

14. Rosero, Fernando. Op. cit. p. 41.

dades que cubren una extensión mayor (41.862 hectáreas) que la superficie afectada, según datos oficiales, hasta diciembre del mismo año (32.946,86 hectáreas). De allí que no sea exagerada la afirmación, de algunos dirigentes de la CONAIE, en el sentido de que el IERAC se ha convertido en una oficina de tramitación de certificados de inafectabilidad a favor de los terratenientes.

El examen del tamaño de las explotaciones en disputa muestra que, a diferencia de lo que sucedía en los años 60, las tensiones en torno a la tierra ya no oponen únicamente a campesinos indígenas pobres con grandes terratenientes. En la actualidad, de 111 conflictos identificados en la Sierra, 31 involucran a propietarios medianos que cuentan entre 10 y 100 hectáreas, y 41 a unidades de producción mediano-grandes (100-500 hectáreas); únicamente 12 conflictos conocidos se dan en haciendas de más de 500 hectáreas.<sup>15</sup> A estos cambios hay que añadir que a fines del siglo XX, los diferendos por la tierra involucran también a pequeños propietarios y aun a comunidades, como muestra el estudio de juicios de tierras y las denuncias presentadas por dirigentes campesinos indígenas en la reunión de Pujilí, realizada en noviembre de 1990. Al parecer, este tipo de conflictos estaría determinado por el retaceo y erosión de la tierra, el crecimiento demográfico, la concentración de la tierra en pocas manos y la inducción por parte de agentes externos. Las diferencias al interior de cuatro comunidades indígenas responden a la estrategia terrateniente de ofrecer mejores precios o condiciones a la parte menos activa o combativa, a fin de neutralizar la lucha por la tierra, en tanto que las tensiones entre propietarios de menos de 10 hectáreas obedece a los factores estructurales indicados, pero también a la estrategia de ciertos sectores políticos interesados en propiciar la violencia en el seno de las comunidades indígenas.

En opinión de la CONAIE, "la pequeña producción campesina se halla a merced de un mercado incontrola-

15. ROSERO, Fernando, op. cit. p. 50.

do... y fue precisamente la carencia de tierras, la presión demográfica, el encarecimiento de artículos de primera necesidad, la carencia de fuentes alternativas de trabajo... lo que llevó a nuestros hermanos indígenas de la Sierra, a buscar acceso a la tierra, ya sea por compra-venta o juicios de expropiación de tierras ociosas o localizadas en zonas de alta densidad demográfica".<sup>16</sup>

Efectivamente, en los últimos 25 años los pequeños productores y las comunidades se han incorporado, de manera creciente al mercado interno, tanto para el aprovisionamiento de insumos agropecuarios, herramientas, vestido e inclusive alimentos industrializados básicos (aceite, manteca, fideo, arroz, sal, fósforo, etc.), como para la venta de sus productos agrícolas, ganado, artesanías y mano de obra. El mayor flujo de bienes y servicios entre las economías campesino-comunales y los mercados regionales fue facilitado por el "boom" petrolero, iniciado en agosto de 1972. Las rentas del petróleo permitieron, entre otras cosas, el subsidio del dólar en alrededor del 27%,<sup>17</sup> la libre importación de maquinaria e insumos agrícolas químicos, así como el reconocimiento de precios relativamente remunerativos para los productos campesinos. Esta coyuntura permitió la introducción y desarrollo de importantes cambios en las pautas de consumo productivo y familiar, particularmente de químicos, herramientas, transistores, vestido y productos alimenticios industrializados. Pero la situación cambió bruscamente en 1982, con el derrumbamiento de los precios del petróleo y los condicionamientos impuestos a la economía nacional a través del mecanismo de la deuda externa y su pago. El tránsito del modelo desarrollista al modelo neoliberal ha significado, para los campesinos indígenas, el deterioro de sus condiciones de vida y su empobrecimiento. Según estudios realizados hace

---

16. CONAIE. III Congreso Ordinario. Documento agrario, Guayaquil, diciembre de 1990.

17. Zevallos, J. V., "Reforma agraria y cambio estructural: Ecuador desde 1964" En: ECUADOR DEBATE (20), CAAP, Quito, julio 1990, pp. 23-68.

poco, los precios de los productos campesinos han caído desde 1985, en tanto que los precios de los productos industrializados y de los servicios (insumos, vestido, alimentos básicos, transporte) se han incrementado considerablemente, profundizando la brecha de intercambio desigual campo-ciudad, agricultura-industria.<sup>18</sup>

La inflación diferenciada<sup>19</sup> ha impactado negativamente en el ingreso familiar campesino y en las pautas de consumo productivo y familiar, trayendo como consecuencia una reducción notable de la demanda de agroquímicos y herramientas por parte de las unidades de producción de menos de 10 hectáreas, así como de vestido, alimentación y transporte, por parte del conjunto de familias campesino-indígenas de la Sierra, a excepción de los productores de frutas, legumbres y hortalizas. Como consecuencia de las mutaciones en el consumo productivo y de los procesos erosivos provocados por el retaceo de tierra y el uso indiscriminado de químicos, se ha dado una reducción de los rendimientos por hectárea en las pequeñas propiedades:

"...los rendimientos (libra por hectárea) han caído significativamente en el periodo 1982-88: en el maíz se pasó de 1.969 a 1.400; en la cebada de 2.296,8 a 1.826 y, en la papa, de 26.098,6 a 15.642".<sup>20</sup>

Contrariamente a lo que se esperaba, en lugar de generar empleo en el campo el proceso de reforma agraria redujo notablemente la demanda de mano de obra, por parte de la grande y mediana propiedad, como consecuencia del proceso de mecanización agrícola.

Esta política terrateniente, así como el proceso de minifundización, condicionaron la búsqueda de trabajo asalariado fuera de la parcela, la comunidad y la provincia. En el caso de las comunidades indígenas de San Pablo del Lago, la migración pasó del 14,2% de la PEA,

---

18. ROSERO, Fernando, op. cit. p. 55.

19. Según el instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Central, la tasa anual de inflación pasó de 65% en 1980, a 28,3% en 1985, a 84,6% en 1989 y 49,5% en 1990.

20. ROSERO, Fernando, op. cit. p. 60.

en 1971, a 40,33% en 1985.<sup>21</sup> Mientras los migrantes del área de influencia de Quito (Imbabura, Pichincha, Cotopaxi) buscaban trabajo en la capital, los minifundistas y campesinos sin tierra de Tungurahua, Chimborazo y Cañar salían a la Amazonía, Galápagos, a las plantaciones de la Costa y a Guayaquil. En el campo los indígenas generalmente se emplean como jornaleros agrícolas, en tanto que en las ciudades lo hacen en el sector de la construcción (peones, albañiles) y en el pequeño comercio ambulante.

Ahora bien, durante los últimos años la industria ecuatoriana, particularmente la rama de la construcción, ha sido presa de la recesión como consecuencia de la eliminación del proteccionismo arancelario, la contracción de la demanda del mercado interno y la mora estatal en el pago de obras públicas y la caída de las inversiones. Como resultado, el país ha asistido a una importante reducción de la demanda de mano de obra, especialmente de la fuerza de trabajo no calificada y estacional de las comunidades indígenas de la Sierra que, de esta manera, han visto afectado su ingreso monetario destinado a la reproducción parcelaria y familiar.

Pero aun aquellos migrantes que han logrado conservar su puesto de trabajo, han asistido al deterioro de sus remuneraciones pues, según el IIE-UC, el poder adquisitivo del sucre ha caído de 1 en 1979, a 0,0313 sucres para enero de 1991, y el salario real ha pasado de 2.000 a 1.378 sucres en el mismo periodo. En base a los datos proporcionados por esta misma fuente, desde agosto de 1988 el salario real de los trabajadores ecuatorianos ha disminuido en 30,4%, a pesar de las alzas graduales de sueldos y salarios decretadas por el gobierno nacional.

El entrelazamiento de estos elementos ha contribuido a la pauperización de los campesinos indígenas, especialmente de aquellos que disponen de parcelas de menos de 10 hectáreas o no disponen de tierras propias.

---

21. ROSERO, Fernando, "Mujeres y estrategias de reproducción de la comunidad andina". Acción (9), CIESE, Quito, agosto de 1986, p. 22.

A fin de encontrar una salida a esta nueva situación, los campesinos pobres han vuelto la mirada al campo y a su fuente primigenia de vida: la tierra.

En la mente de los dirigentes, en lugar de atender las necesidades de los campesinos, el Estado ha velado por los intereses de los propietarios de la tierra y los ricos de la ciudad. La reforma agraria, que inicialmente había despertado muchas esperanzas en el campesinado indígena, no respondió a los intereses comunitarios sino que, más bien, promovió el retaceo de la tierra, la entrega a los huasipungos de tierras marginales y la prolongación del monopolio de las mejores tierras "Sin embargo, ...quienes abastecen los mercados internos con productos de primera necesidad somos los pueblos indígenas y campesinos".<sup>22</sup>

Esta conciencia de la relación con el mercado se refleja en el "Mandato por defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas", en el que además de la demanda por la entrega gratuita de la tierra (punto 1), se reivindica el "congelamiento de los precios de los productos industrializados de primera necesidad, mínimo por dos años, y fijación de precios justos de los productos campesinos de la economía de subsistencia, a través de la autonomía en el mercado" (punto 9), se solicita la "libre importación y exportación de los comerciantes y artesanos miembros de la CONAIE" (punto 11), pero también el no pago del impuesto al predio rústico (punto 3); como complemento a sus demandas por la tierra y el territorio.

Retomando la "Propuesta para poner en marcha al Acuerdo de Sarayacu", el "Documento político" de la CONAIE plantea la realización de un "Plan agrario y campesino" que incluya acciones de linderación, legalización y adjudicaciones de tierras "ociosas" o sujetas a presión demográfica.

Estas orientaciones políticas se concretaron en el curso del diálogo iniciado después del levantamiento, en

22. CONAIE. III Congreso Nacional. Documento agrario, op. cit. p. 2.

tres propuestas específicas: la aplicación efectiva del artículo 46 de la Ley Reforma Agraria; la reestructuración de los Comités de Apelación a fin de superar las trabas a la aplicación, en última instancia, de las causales de afectación de tierras; y la creación de un fondo para la adquisición de tierras. Estas dos últimas demandas fueron parcialmente satisfechas por el gobierno mediante el nombramiento de nuevos jueces para los Comités de Apelación de las regionales 1 y 2, y la entrega, por parte del Ministerio de Bienestar Social, de 200 millones de sucres como anticipo para la constitución de un fondo tierras de 500 millones de sucres. A fin de incidir en la orientación de los créditos concedidos mediante este mecanismo, la CONAIE planteó, en su III Congreso, la necesidad de incrementar el fondo, puesto que con los actuales precios de la tierra, la suma prevista se agotaría en 3 ó 5 casos; propuso además la conveniencia de que la organización indígena nacional participe en la administración del fondo, así como la coparticipación 90-10% por parte del Estado y de las organizaciones, en los créditos concedidos a 20 años plazo y con 3 de gracia.<sup>23</sup>

### **III. LOS ALCANCES NACIONALES**

Uno de los planteamientos constantes en los diferentes documentos de las organizaciones indígenas locales, zonales, regionales y nacionales, es la "defensa y recuperación de tierras, territorios y recursos productivos, base de la vida social y cultural de nuestros pueblos".<sup>24</sup> Los resultados de las deliberaciones del III Congreso de la CONAIE precisan el significado de esta demanda por regiones:

"Mientras en el Oriente y la Costa la defensa de las tierras y territorios (respecto de) las transnacionales petroleras y madereras; en la Sierra se trata de recu-

---

23. CONAIE. III Congreso. Documento agrario. op. cit. p. 3.

24. CONAIE. III Congreso. Propuesta para poner en marcha el Acuerdo de Sarayacu. Op. cit. p. 2.

perar las tierras que nos fueron arrebatadas a través de 500 años de dominación".<sup>25</sup>

Ahora bien, tanto la defensa como la recuperación de las tierras no se agotan en las reivindicación de clase, o en la demanda étnica, sino que trascienden a la esfera nacional cuando los protagonistas plantean la necesidad de un modelo alternativo para el control y manejo de los recursos naturales, la investigación y el fomento agropecuario, la producción y la comercialización, el crédito y la asistencia técnica.<sup>26</sup> En esta misma perspectiva, la comisión encargada de elaborar propuestas sobre la "economía política" de la nacionalidades indígenas, planteó la necesidad de "impulsar y desarrollar la economía comunitaria y de autogestión como alternativa a la economía de mercado, inspirada en la práctica comunitaria y en el artículo 45 de la Constitución de la República."<sup>27</sup> Como resolución del último Congreso de la CONAIE, se declara además que:

"Ante el fracaso de la propiedad privada y estatal como eje de la sociedad ecuatoriana, nosotros podemos aportar con nuestra visión y práctica de la propiedad comunal, como base de un *nuevo modelo económico y social*." (El subrayado es nuestro, F.R.G.).<sup>28</sup>

A diferencia de lo que opinan algunos terratenientes, la propuesta de las organizaciones indígenas no se inscribe en el proyecto estatista que ha hecho crisis con el socialismo real, sino que, partiendo de la incapacidad de los modelos capitalistas y estatistas para satisfacer las necesidades de las grandes mayorías, proponen crear un proyecto societal alternativo, fundado en la experiencia comunitaria andina. Sin duda, se trata de un sueño y de una esperanza, pero sustentado en una práctica milenaria preñada de enseñanzas y desafíos. Al respecto, las organizaciones en conflicto de tierras, que participa-

---

25. CONAIE. III Congreso. Comisión N° 2: Nuestra propuesta p. 2.

26. CONAIE. III Congreso. Documento político, p. 4.

27. CONAIE. Comisión. Economía Política de las Nacionalidades Indígenas, p. 9.

28. CONAIE. III Congreso, Comisión N° 2: Nuestra propuesta, p. 1.

ron en el encuentro de Pujilí, consideraron que una de sus tareas primordiales era

"...trabajar permanentemente en la capacitación para que se considere la validez del proyecto de propiedad colectiva como uno de los medios para consolidar la unidad comunitaria".<sup>29</sup>

Esta línea de trabajo parte de la constatación que "el objetivo de la conservación de la tierra comunalmente es muy complejo, por cuanto el sistema occidentalizado ha influido mucho en que más prioritario es la tenencia individual, por ello es necesario también que cada propiedad colectiva cuente igualmente con parcelas o patrimonios familiares, para el sustento o necesidades particulares de cada familia".<sup>30</sup>

Si bien el proceso de revitalización étnica implica la recuperación de la cosmovisión andina y de prácticas económicas y rituales (randimbo, maquipura, paso de la rama, etc.), el desarrollo de las relaciones de mercado y de las políticas campesinas del Estado, como la reforma agraria, han animado tendencias individualistas encaminadas a la partición de la tierra entre las familias de una comunidad local, y entre los miembros de una misma comunidad doméstica, como sucede, por ejemplo, en Sarahuasi y en Quinchuquí. En este último caso, los campesinos indígenas lograron legalizar el acceso a la tierra después de una larga brega con el propietario de la hacienda, pero luego de algunos años de trabajo comunitario la organización resolvió dividir la tierra y combinar la propiedad familiar con la comunal, aparentemente condicionada por la expansión urbana de Otavalo y la estrategia de los terratenientes de la zona, caracterizada por la venta de pequeños lotes individuales al mejor postor.<sup>31</sup>

El gobierno nacional mantuvo una relativa apertura ideológica, en el diálogo con los indígenas, hasta el 22 de

29. CONAIE. III Congreso, Documento agrario, op. cit. p. 5.

30. *Ibid.*, p. 4.

31. Comunicación de Mario Cornejo. Taller Agrario del Departamento de Sociología, PUCE, Quito, 13. 02.91.

agosto de 1990, cuando el movimiento planteó la demanda por el territorio, a través del documento elaborado por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Desde que se inició el diálogo, el 6 de junio de 1990, hasta la fecha indicada, las conversaciones entre los representantes del poder Ejecutivo y las organizaciones indígenas, giró en torno a la primera parte del numeral 1 del "Mandato por la defensa de la vida...", es decir la tierra reivindicada por los campesinos indígenas del callejón interandino. Con la presentación del documento de la OPIP se pretendía iniciar el diálogo sobre los territorios indígenas, recogiendo los planteamientos que el gobierno ecuatoriano había suscrito en acuerdos internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Carta de las Naciones Unidas y demás convenios internacionales sobre el derecho a la autodeterminación, el "Pacto internacional sobre derechos civiles y políticos", el Convenio 107 de la OIT y la "Convención para la prevención y castigo por el crimen de genocidio".

Una mención especial cabe en el caso del acuerdo 107 de la OIT sobre poblaciones indígenas, pues, en los primeros meses de gobierno de Borja, el ministro del Trabajo ratificó las posiciones de León Febres Cordero, contenidas en el informe Borja Illescas, para luego, durante el primer trimestre de 1989, acoger las elaboraciones del equipo de asesores de la Presidencia de la República y proponer a la OIT una serie de reformas sustentadas en los conceptos de pueblos y nacionalidades indígenas, territorio y autogestión. Respecto de los recursos del subsuelo, el documento del gobierno ecuatoriano afirmó que si bien son propiedad del Estado

"...los gobiernos deberán promover convenios bilaterales con las organizaciones representativas de los pueblos indígenas afectados, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de recursos minerales y otros recursos del subsuelo existentes en sus tierras y territorios. Tales convenios deberán prever: la indemnización por daños o expro-

plación de superficie para infraestructura, la participación de los pueblos indígenas en los beneficios del subsuelo, el empleo preferencial de mano de obra local, la prohibición de colonización foránea con motivo de los mencionados programas, la presencia de personal técnico y mano de obra extraños a las comunidades indígenas debidamente autorizados para dichos trabajos, y el control de las organizaciones indígenas en el cumplimiento del respectivo convenio."<sup>32</sup>

A excepción de algunas declaraciones fundamentalistas, como aquella de que "los pueblos indios son los únicos que tomarán estas decisiones en relación con sus territorios y el manejo de sus economías y recursos",<sup>33</sup> y el abuso de los conceptos de autodeterminación y autonomía contenido en la afirmación de la necesidad de "suprimir" el actual régimen político-administrativo, el documento de la OPIP se encuadra en los mismos criterios básicos que el gobierno había propuesto a la OIT. A pesar de ello, el presidente de la República reaccionó violentamente ante esta propuesta y, en medio de una clase magistral de Ciencia Política, afirmó que era inaceptable por atentar contra la Constitución de la República e intentar crear un "Estado paralelo donde no rijan las leyes ni las autoridades ecuatorianas", que renuncie a explorar y explotar petróleo y que las Fuerzas Armadas abandonen esos territorios.<sup>34</sup>

Al respecto, cabe señalar que la OPIP propuso la revisión del estatuto militar en la Amazonía y recordar que en reiteradas ocasiones los dirigentes de la CONFENIAE, ECUARUNARI y CONAIE se han pronunciado oralmente y por escrito a favor de un Estado único plurinacional, de nueva democracia, como alternativa al Estado único uninacional de democracia restringida existente en la

---

32. OIT. Conferencia Internacional del trabajo. 76 reunión 1989, p. 8-9.

33. OPIP. Acuerdo sobre el Derecho territorial de los pueblos Quichua, Shiwuar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano. Curary, agosto de 1990, p. 10.

34. Presidencia de la República. Documento de la CONAIE es inaceptable pues busca crear un Estado paralelo. Quito, 23 de agosto de 1990.

actualidad.

La respuesta del presidente Borja estuvo, sin lugar a dudas, condicionada por la campaña de desinformación lanzada por los terratenientes desde el día siguiente del levantamiento, y por la difusión de un documento de uno de los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas respecto de la supuesta infiltración de las organizaciones indígenas por parte del "movimiento comunista internacional". Pero, sobre todo, esta posición mostró de cuerpo entero la incoherencia entre un discurso socialdemócrata que reconoce al Ecuador como una realidad multicultural y plurinacional, y una práctica liberal en la que se tolera las reivindicaciones étnicas y de clase, pero se rechazan el cuestionamiento y la transformación del Estado uninacional blanco-mestizo sustentado en el colonialismo interno.

Sin embargo, es necesario reconocer que la acción de gobierno, además de respetar el funcionamiento de la institucionalidad democrática y los derechos de organización y expresión, se destaca por el reconocimiento de las tierras comunales a las organizaciones y pueblos indígenas de la Amazonía. Efectivamente, las realizaciones del gobierno actual, en materia de adjudicación, casi se agotan en los que el IERAC denomina colonización, pues del total de 1.482.641 hectáreas en las que ha intervenido esta institución, desde agosto de 1988, 1.449.694 hectáreas, es decir el 97,78% han sido adjudicadas por concepto de colonización, y solo 32.946 hectáreas, o sea el 2,22%, han sido entregadas por concepto de reforma agraria. El cuadro N°2 muestra que del total de tierras adjudicadas por colonización, 1.049.431 hectáreas, han sido reconocidas a las comunidades y pueblos indígenas, mayoritariamente amazónicos.

A pesar de ello, el Ejecutivo continúa otorgando concesiones territoriales a compañías petroleras, a fin de explorar y explotar las riquezas de subsuelo oriental, en el marco del derecho positivo tradicional republicano, en el que no se reconoce ninguna participación a los pue-

blos indígenas que habitan en la zona. La agresión contra recursos naturales no renovables ha generado daños irreparables, y los pueblos indígenas son utilizados como fuente de mano de obra barata complementaria, que labora en condiciones de insalubridad. Por ello no debe extrañar que los pueblos de la Amazonía continúen levantando su reivindicación por el territorio, demandando la ejecución del acuerdo de Sarayacu y solicitando al gobierno la aplicación de los criterios y enunciados propuestos a la OIT en 1989.

Después de levantamiento indígena, la lucha por la recuperación y defensa de la tierra ya no puede ser considerada como una reivindicación exclusivamente campesina. El movimiento indígena actual demanda la tierra y el territorio como respuesta frente a la crisis económica, pero también como un elemento básico de la identidad etnocultural de los pueblos indígenas, y como pilar fundamental de un nuevo proyecto societal plurinacional, democrático y participativo. En la movilizaciones por la defensa y la recuperación de la tierra se entrelazan, de diversas formas, las dimensiones étnica, nacional y de clase.

Quito, marzo 1991

## ADJUDICACIONES A PUEBLOS INDIGENAS

desde: 80.08.10 hasta: 90.03.24

| PUEBLO, COMUN<br>O CENTRO | HECTAREAS       | %            | BENEFICIA  | %            |
|---------------------------|-----------------|--------------|------------|--------------|
| <b>SHUAR</b>              | <b>7839.52</b>  | <b>7.468</b> | <b>433</b> | <b>12.39</b> |
| PANKIMTS                  | 8701.40         | 0.828        | 30         | 0.858        |
| YUVIENTZA                 |                 |              |            |              |
| CHIAR ENTSA               | 3798.70         | 0.361        | 27         | 0.772        |
| LAS PEÑAS                 | 3250.48         | 0.309        | 18         | 0.515        |
| SHIRAMENTSA               | 8865.30         | 0.844        | 80         | 2.290        |
| KANIATS                   | 1211.90         | 0.115        | 24         | 0.687        |
| PUKAR                     | 3431.10         | 0.326        | 40         | 1.145        |
| KURINUNCA                 | 12958.80        | 1.234        | 37         | 1.059        |
| NUWEWNTS                  | 3747.00         | 0.356        | 26         | 0.744        |
| PIATAYU                   | 4537.70         | 0.432        | 28         | 0.801        |
| KENKUIN                   | 1505.00         | 0.143        | 28         | 0.801        |
| UYUMI                     | 15060.4         | 1.434        | 15         | 0.429        |
| ICHICH KUPATAS            | 975.04          | 0.092        | 11         | 0.314        |
| <b>ACHUAR</b>             | <b>230158.7</b> | <b>21.92</b> | <b>368</b> | <b>10.53</b> |
| MASKUMAR                  | 12694.6         | 1.209        | 46         | 1.316        |
| WICHIM                    | 20354           | 1.939        | 70         | 2.004        |
| SURIK ENTSA               | 23682           | 2.256        | 12         | 0.343        |
| IPIAK                     | 23733.16        | 2.261        | 24         | 0.687        |
| MAKY                      | 15658           | 1.491        | 30         | 0.858        |
| PUNPOINTS                 | 46041.84        | 4.386        | 73         | 2.089        |
| WARIUNTS                  | 10006.8         | 0.935        | 20         | 0.572        |
| PAKINTS                   | 24310.8         | 2.316        | 8          | 0.229        |
| ASOCIA.                   |                 |              |            |              |
| CAPAWI5                   | 3677.5          | 5.113        | 85         | 2.433        |
| <b>COFAN</b>              | <b>2378</b>     | <b>0.226</b> | <b>56</b>  | <b>1.603</b> |
| COFANES DEL               |                 |              |            |              |
| DUVOUNO                   | 2378            | 0.226        | 56         | ---          |

continuación...

| ...                              |                   |              |             |              |  |
|----------------------------------|-------------------|--------------|-------------|--------------|--|
| PUEBLO, COMUN<br>O CENTRO        | HECTAREAS         | %            | BENEFICIA   | %            |  |
| <b>QUICHUA</b>                   | <b>106781.65</b>  | <b>10.17</b> | <b>957</b>  | <b>27.39</b> |  |
| MUSHULLACTA                      | 3495.6            | 0.333        | 84          | 2.404        |  |
| PACOCCHA                         | 1686.8            | 0.160        | 47          | 1.345        |  |
| UNION GUACA-<br>MAYOS            | 2338.4            | 0.222        | 75          | 2.147        |  |
| GUEPI                            | 7237.39           | 0.689        | 19          | 0.543        |  |
| EL EDEN                          | 21052.5           | 2.005        | 44          | 1.259        |  |
| BUESTRA SRA.<br>DE LORETO        | 3362.87           | 0.320        | 66          | 1.889        |  |
| CHIRO ISLA                       | 11264.76          | 1.073        | 39          | 1.116        |  |
| SARDINA                          | 11229.2           | 1.069        | 32          | 0.916        |  |
| HUAYUSA                          | 12012             | 1.144        | 60          | 1.717        |  |
| SANI ISLA                        | 15967.32          | 1.521        | 76          | 2.175        |  |
| RUMIPAMBA                        | 4393.6            | 0.418        | 52          | 1.488        |  |
| QUICUA CAS-<br>CABEL             | 1957.47           | 0.186        | 68          | 1.946        |  |
| PATAS YACU                       | 677.34            | 0.064        | 45          | 1.288        |  |
| PARUTU YACU                      | 5330              | 0.507        | 32          | 0.916        |  |
| ORGA. INDIGENA<br>LIMONCOCHA     | 505.8             | 0.048        | 109         | 3.120        |  |
| NO DETERMINADO<br>(Comuna ATARI) | 4270.6            | 0.406        | 109         | 3.120        |  |
| <b>HUAO-HUAORANI</b>             | <b>612560</b>     | <b>58.35</b> | <b>1500</b> | <b>42.94</b> |  |
| ETNIA HUAORANI                   | 612560            | 58.35        | 1500        | 42.94        |  |
| <b>CHACHI</b>                    | <b>18966.6</b>    | <b>1806</b>  | <b>148</b>  | <b>4.237</b> |  |
| EL ENCANTO                       | 8563              | 0.815        | 108         | 3.091        |  |
| GUALPI                           | 10403.6           | 0.991        | 40          | 1.145        |  |
| <b>SECOYA</b>                    | <b>191</b>        | <b>0.018</b> | <b>31</b>   | <b>0.887</b> |  |
| SAN PABLO                        | 191               | 0.018        | 31          | 0.887        |  |
| <b>TOTAL</b>                     | <b>1049431.47</b> | <b>99.98</b> | <b>3493</b> | <b>100</b>   |  |

FUENTE: IERAC  
ELABORACION: ILDIS

## **BIBLIOGRAFIA**

BORJA, Rodrigo. "Presenta plan de gobierno". El Comercio, Quito, 2 de marzo de 1988.

----- Mensaje del presidente Rodrigo Borja. El Comercio, Quito, 11 de agosto de 1988.

CALDERON, Fernando. "Movimientos campesinos y Estado en Bolivia", en: "Bolivia: la fuerza histórica del campesinado". CERES. Cochabamba, Bolivia, 1984. pp.15-50.

CHIRIBOGA, Manuel. "Los Programas de desarrollo económico y social de la población indígena", en: "Política estatal y población indígena". Ed. ABYA-YALA. Quito, 1984. pp. 123-137.

----- "Crisis económica y movimiento campesino e indígena", en: "Movimientos sociales en el Ecuador", Quito, FLACSO, 1986.

Comunicación de Mario Conejo. Taller Agrario del Departamento de Sociología, PUCE, Quito, 13 de febrero de 1991.

CONAIE. Manifiesto de la CONAIE a la opinión pública (boletín especial), mecanog., Quito, 12 de noviembre de 1990.

----- Observaciones de la CONAIE al documento del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, referido a la supuesta "subversión" de los pueblos indígenas del Ecuador, mecanog. s/l. s/f.

----- Economía Política de la Nacionalidades Indígenas, mecanog., s/l. s/f.

----- Nuestra propuesta política a la sociedad, mecanog., Quito, febrero de 1991.

----- El Derecho indígena como alternativa, Comisión

Jurídica, mecanog., Quito, noviembre de 1990.

----- "Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas", mecanog., s/l. s/f.

----- III Congreso Nacional, "Documento agrario"

- (propuesta), mecanog., Guayaquil, diciembre de 1990.
- III Congreso Nacional, "Política económica de las nacionalidades indias", Quito, diciembre 1990.
- III Congreso Nacional, "Propuesta para poner en marcha el Acuerdo de Sarayacu".
- III Congreso Nacional, "Documento político", mecanog., Guayaquil, diciembre de 1990.
- III Congreso Nacional, Comisión N° 2, "Nuestra propuesta", mecanog., s/l. s/f.
- COORDINADORA POPULAR, "Por la tierra y por la vida. No a la represión", mecanog., Quito, octubre de 1990.
- EDIJUR, "Recopilación de leyes agrarias", Ed. EDIJUR. Quito, 1991.
- Entrevista realizada por F. Rosero a J.M.C., febrero de 1987.
- FENOC-I, "La FENOC-I ante el diálogo nacional indígena y popular", mecanog., Quito, octubre de 1990.
- GALLEGOS, Estuardo, "Breve noticia sobre la situación agraria en el Ecuador", Quito, Comisión pastoral de la tierra-CAAP, noviembre de 1990.
- MACAS, Luis, " El levantamiento indígena visto por sus protagonistas", Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), Quito, enero de 1991.
- MAG, "Políticas agropecuarias del Ecuador", Unidad de análisis de Políticas. s/l, s/f.
- OIT, Conferencia Internacional del Trabajo, 76 Reunión, 1989, p. 8-9.
- OPIP, "Acuerdo sobre el Derecho territorial de los pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano", Curaray, agosto de 1990.
- "Propuesta de negociación política que las nacionalidades presentan al Estado ecuatoriano", mecanog., s/l/. febrero de 1990.
- PROAÑO, Leonidas, "La cultura indígena", Col. Palabra Viva. CECCA, CEDECO, FEPP, FPIE, Quito 1989.
- "Teología de la Solidaridad", Documentos

educativos (7), CEDEP, Quito, julio de 1990.

RAMON, Galo, "Indios, crisis y proyecto popular alternativo", Cuaderno de discusión popular (19), CAAP, Quito, noviembre de 1988.

ROSERO, Fernando, "Levantamiento indígena: tierra y precios", CEDIS, Quito, 1990

----- "Mujeres y estrategias de reproducción de la comunidad andina", Acción (9), CIESE, Quito, agosto de 1986.

TAPUY, Cristóbal, "Diálogo nacional CONAIE-gobierno (informe)", CONAIE, Quito, s/f.

ZEVALLOS, José Vicente, "Reforma agraria y cambio estructural: Ecuador desde 1984", en: "Ecuador Debate" (20), CAAP, Quito, julio de 1990, pp. 23-68.

## **PUEBLOS INDIGENAS Y ETNICIDAD EN LA AMAZONIA\***

**Lucy Ruiz M.**

### **INTRODUCCION**

El papel que el movimiento étnico de la Amazonía desempeñó en el levantamiento indígena de junio de 1990 requiere ser analizado en un contexto amplio, que tome en cuenta las condiciones económicas, sociales y políticas por las que ha atravesado la sociedad ecuatoriana en su conjunto. Las siguientes líneas están dirigidas a presentar una visión descriptiva del proceso organizativo de los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, y de las causas que generaron el levantamiento desde una perspectiva histórica.

Particularmente me interesan dos cosas: a) señalar los elementos que diferencian a los pueblos indígenas de la

---

**Lucy Ruiz** es investigadora del CEDIME.

\* El presente artículo contó con la información sobre el levantamiento indígena en la Amazonía recolectada por Vladimir Chicalza, Marco Restrepo y Lucy Ruiz M., en el marco del proyecto "Procesos Sociales y Estado en la Amazonía", que lleva adelante el Centro de Documentación e Información de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME).

Amazonía de los de la Sierra, y a sus respectivos movimientos étnicos, así como el aporte a nivel del discurso y de la acción de los indígenas amazónicos en la constitución del movimiento étnico nacional; b) mostrar las incoherencias entre el discurso y la acción del actual gobierno, cuestión que repercutirá directamente en las rondas de negociaciones entre el gobierno y los indígenas que se llevaron a cabo después del levantamiento .

Por etnicidad entiendo el resultado histórico de una dinámica compleja, en la que se entrelazan distintos aspectos: organizativos, ideológicos, lingüísticos y simbólicos de pueblos indígenas dominados, explotados y segregados desde la conquista española. Como producto histórico de la dominación colonial y de la capacidad de readecuación, resistencia y creatividad de los pueblos indígenas, la etnicidad es, sobre todo, una relación social que se genera frente a un "otro", en busca de reconocimiento y respeto a una historia y a un pasado comunes, que se proyectan hacia el futuro.

Si bien esta etnicidad ha sido una constante a lo largo de estos casi 500 años, a través de distintas manifestaciones a nivel regional (huir e internarse en la selva, levantamientos, destrucción de ciudades, etc.), es necesario reconocer que es la primera vez en la historia ecuatoriana que un levantamiento indígena asume un carácter amplio y nacional.<sup>1</sup>

### **Elementos que distinguen al mundo indígena amazónico**

Quichuas, shuaras, achuaras, shiwiaras, sionas-secoyas, cofanes y huaoranís son los pueblos indígenas que habitan la Amazonía ecuatoriana desde hace más de 4.000 años. Aunque su presencia es el resultado de una

---

1. El levantamiento de los indígenas de Archidona en 1578, al mando de Guaimí, Beto y Jumandí, inicialmente buscó el apoyo de los caciques de Cuenca y Riobamba, intentando tener una cobertura más amplia (Amazonía y Sierra). No obstante en el momento preciso no alcanzó la magnitud deseada, convirtiéndose en un movimiento local nororiental.

etnogenésis de múltiples grupos que existieron antes de la Conquista, pone de manifiesto la diversidad cultural, lingüística, mitológica, y el carácter multiétnico de nuestro pasado y presente, y nos plantea un reto hacia el futuro, sobre todo si queremos construir democracias nuevas y reales. (Ver Cuadro N° 1).

### CUADRO NO 1

#### POBLACION INDIGENA DE LA AMAZONIA

|                |               |
|----------------|---------------|
| Quichua        | 60.000        |
| Huaorani       | 1.200         |
| Cofan          | 800           |
| Shuar          | 40.000        |
| Sionas-Secoya  | 550           |
| Achuar-Shiwiar | 7.000         |
| Total          | <hr/> 122.553 |

Fuente: CONAIE, CONFENIAE, CEDIME, ACOINCO.  
Lillan Benítez, Alicia Garces, Charlotte Seymour-Smith, Philippe Descola, William T. Vickers,  
Laura Rival.

Elaboración: Lucy Ruiz M.

Históricamente la región amazónica estuvo vinculada a la Sierra. Los pueblos indígenas de la Amazonía mantenían estrechas relaciones con los de la Sierra, incluso hay investigaciones que han confirmado la existencia de una continuidad cultural como la existente entre la cultura Cosanga (Alto Napo) y la Pillaro (Sierra Central).

La forma de organización y de residencia de estos pueblos se desarrollaba en relación directa con las características del ecosistema de floresta tropical. En ese ecosistema lograron mantener una particular y equilibrada armonía entre sus culturas y la naturaleza. Este equilibrio tiene como punto de partida una visión en la cual los indígenas amazónicos están compartiendo una misma naturaleza con animales, vegetales. No están en oposición con el mundo circundante, sino que más bien los indígenas amazónicos se sienten inmersos en un mundo cuya naturaleza comparten. <sup>2</sup>

Para lograrlo, una de las cuestiones fundamentales fue la forma de asentamiento: disperso, autónomo e itinerante. Las familias vivían cerca y a la vez lejos para mantener la unidad social como pueblo, sin romper la autonomía nuclear o ampliada. La unidad básica de los pueblos indígenas es el grupo de familias. La realización de trabajos entre grupos familiares respondía a un imperativo social.<sup>3</sup> Estas familias, a su vez, eran parte de un grupo social endógamo que se autoidentificaba en relación a un territorio, en el cual se desarrollaba el sistema social y cultural específico.

Esta dispersión, que caracteriza fundamentalmente a los pueblos indígenas amazónicos, era posible a condición de poder disponer de amplias extensiones de bosque, es decir de territorio.<sup>4</sup>

La noción de territorialidad era otro elemento fundamental. El territorio significaba mucho más que un medio de producción. Era, sobre todo, el espacio en el que ese mundo autónomo familiar establecía relaciones sociales y de reproducción, a través de una economía natural basada en la caza, pesca, recolección y agricultura.

---

2. SANTOS G. Fernando, "Cantos de guerra, amor y muerte: aspectos estéticos y terapéuticos del shamanismo amazónico", en: "Amazonia Indígena", COPAL, Año 8, No 14, junio, 1988, pag. 11.

3. DESCOLA, Philippe, "Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socioeconómico entre los achuar", en: "Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso", Ed. Mundo shuar, Quito, Ecuador, 1981, pag. 100.

4. Op. cit. pag 105.

ra itinerantes. Esta economía natural, que no es homogénea para todos los pueblos, pues unos son más recolectores que cazadores y otros más pescadores que agricultores, etc., constituye el eje de la reproducción del sistema social y cultural de los pueblos indígenas amazónicos.

El asentamiento disperso, la territorialidad, el equilibrio entre cultura y naturaleza, y la economía natural, son los elementos interrelacionados que distinguen al mundo indígena amazónico del andino, y sobre el cual se levantan históricas diferencias culturales. Ellas parten de la revalorización de la condición de ser indígenas y de un pasado anterior a la conquista que, aunque ha sido demasiado idealizado, permite construir la utopía de una nueva sociedad.

## **ANTECEDENTES HISTORICOS**

La conquista y dominación colonial misionera se dirigió a la Amazonía en busca de "El Gran Dorado y el País de la Canela", mitos y leyendas que, sin embargo, condujeron al poblamiento español de la Amazonía. A través de las reducciones y la creación de centros poblados intentaron cambiar los elementos particulares del mundo indígena amazónico. No obstante, hasta finales del siglo pasado, y pese a los decrecimientos demográficos que generaron la epidemias y que influyeron sobre el sistema social y cultural, estas modalidades se mantuvieron sin modificaciones substanciales. Más amenazados que dominados, los indígenas amazónicos se enfrentaron a procesos históricos radicalmente distintos de los de las comunidades serranas, las que fueron sometidas bajo el dominio hacendatario y el poder de la trilogía Estado-Iglesia-terratenientes. Estas diferencias históricas y culturales se expresarán posteriormente, tanto en las formas de organización, lucha y demandas, como en las respuestas al interior de cada uno de los movimientos regionales, y se conservarán para aportar con la diversi-

dad a la constitución del movimiento étnico nacional.

A finales del siglo XIX, mientras la Costa vivía el auge cacaotero y la Sierra la expansión del mercado interno con el ferrocarril, la Amazonía se consolidaba como la mayor reserva mundial de caucho, planta silvestre que crecía dispersa en las zonas ribereñas y materia prima requerida por la nascente industria automotora.

Debido al caucho la Amazonía se convirtió en el espacio hacia el cual convergían aventureros, comerciantes y colonos en busca de fortuna. Esta actividad estructuró y organizó la tenencia de la tierra, las relaciones sociales, de producción y comercio de acuerdo a las necesidades de caucheros y comerciantes. Los ríos Napo, Bobonaza y Pastaza fueron convertidos en vías de comercio y asedio a los pueblos indígenas. Hasta inicios de los años 40 existieron en el Curaray 10 haciendas de propiedad de europeos y serranos, donde se concertó a la población indígena; por otro lado, en los registros oficiales de la época, se pueden encontrar varias solicitudes de comerciantes caucheros para que les sean adjudicadas considerables extensiones de territorio.<sup>5</sup>

No existen al momento estudios sobre el periodo cauchero en el Ecuador, ni tampoco respecto a su impacto sobre los pueblos indígenas de la Amazonía. Sin embargo, los datos preliminares permiten señalar algunas de las modalidades que generó esta actividad para poder disponer de fuerza de trabajo indígena: el intercambio, la violencia, el concertaje y la coerción extraeconómica.

Entre el pueblo shuar y en algunas grupos quichuas se desarrolló el intercambio, y aunque la violencia no fue una constante, los productos manufacturados, que crearon nuevas necesidades, trajeron consigo modificaciones en su visión de la vida y del mundo.

Los quichuas y huaoranis fueron concertados o trasladados por la fuerza a regiones lejanas, algunos de ellos

---

5. RUIZ, Lucy, "Procesos sociales y Estado en la Amazonía central: 1900-1970. Apuntes para su historia", Tésina para optar al diploma en Ciencias Sociales con mención en asuntos amazónicos, FLACSO, Quito, 1990, pag. 24 y 25.

fueron vendidos en Iquitos.<sup>6</sup> Los záparos fueron convertidos en uno de los elementos claves del proceso en tanto integraban las "bandas mercenarias".<sup>7</sup> En las haciendas el endeudamiento y la sobreexplotación fueron mecanismos que permitieron la obtención del látex. Las duras y crueles condiciones de explotación en este período configuraron un régimen de terror, obligó a los indígenas a fugarse o a protagonizar levantamientos.<sup>8</sup>

En este contexto surge la revolución liberal de 1895 y la ruptura radical entre el Estado y la Iglesia. Los vientos del liberalismo, al limitar el poder de los misioneros, coadyuvaron a la consolidación del capital comercial en medio del auge cauchero.

Las constantes avanzadas peruanas condujeron a Eloy Alfaro (1901-1905) no solamente a trasladarse a la Amazonía para enrolarse en las filas de combate, sino fundamentalmente, a proponer la defensa del territorio amazónico a través de la construcción del ferrocarril de Ambato a Curaray; la entrega títulos de propiedad a los pueblos indígenas de Pastaza, desde Baños hasta Iquitos;<sup>9</sup> e impulsar la colonización civil y militar en la Amazonía. Desde el discurso político se comienza a plantear el significado y la necesidad de defender la región con el poblamiento, la militarización, la legalización de las tierras y la vialidad. La imagen que la sociedad nacional se había hecho de la Amazonía era la de una zona de "barbarie y salvajismo": el pensamiento etnocentrista veía con urgencia la necesidad de acabar con aquello e iniciar un proceso de "civilización".

La década del 20 anunció la crisis del caucho, debida fundamentalmente a que las plantaciones de Malasia empezaron a producir grandes cantidades de la materia

6. MURATORIO, Blanca, "Rucu-yaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo", Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1987, pag 107.

7. TRUJILLO, Jorge, "La Amazonía en la historia del Ecuador", CIESE, Mec., Quito, Ecuador, 1983, pag 10.

8. Una muestra de estos levantamientos son el de Chiguanda en el Bobonaza, 1900, y el de Gabriel Andi en el Napo, en 1892.

9. "Diagnóstico Provincial de Pastaza. 1984-1988", "Antecedentes históricos, cronología y bibliografía", Tomo I, Consejo Provincial de Pastaza, Puyo, 1988, pag.28.

prima. Esto dio paso a la liquidación de la hacienda cauchera y al debilitamiento del comercio ligado a esa actividad. Así llegaba a su fin un período de transformaciones para los pueblos indígenas de la cuenca Amazónica.

Debido a la crisis del caucho, las haciendas agropecuarias tuvieron que reorientar sus mercados. Las haciendas productoras, al igual que las extractivas, basaban su producción en la obtención de trabajo indígena gratuito a través del endeudamiento, modalidad que se conoció en el norte con el nombre de "patronazgo", y en el sur con el de "entable".

Estas haciendas entran en crisis debido a las epidemias que diezmaron varios hatos ganaderos, los cambios en el mercado interno, pero sobre todo por la iniciación de la exploración petrolera en 1920.

### **Caminos, petroleras y guerras: nuevas amenazas para los pueblos indígenas**

Petróleo, vialidad, guerra, misioneros y colonización anunciaron nuevas transformaciones sociales, culturales, ecológicas, económicas y políticas en la Amazonía. El impacto de estos cambios lo vivieron fundamentalmente los pueblos indígenas.

En 1921 el gobierno adjudicó a la Leonard Exploration Company 9.600 millas para exploración, a cambio de la construcción del camino Baños-Puyo-Tena. Para adecuar las condiciones administrativas a las demandas petroleras, en 1920 se creó la Dirección General de Oriente y las provincias de Napo-Pastaza y Santiago-Zamora. El objetivo fue impulsar el desenvolvimiento de la administración de la Amazonía, debilitar el poder de las misiones religiosas y promover la construcción de caminos que hicieran realidad la integración a la dinámica nacional y facilitar así la explotación petrolera. En este proceso no fueron considerados los pueblos indígenas, ni tampoco el impacto que todos estos cambios generarían en su mundo.

En 1920, a través de la reformas a la Ley Especial de Oriente, el gobierno permitió a las misiones religiosas restablecerse en la Amazonía, y fijó un impuesto para subvencionar a los misioneros y curas de montaña.<sup>10</sup> En la primera etapa petrolera las misiones religiosas desempeñaron un papel importante, así por ejemplo los josefinos entraron a Napo en 1922 por la pica (trocha o camino) que la Leonard construyó. Años más tarde la Shell uso los mapas que estos misioneros realizaron.<sup>11</sup>

Poco tiempo después llegaron al país los misioneros evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), para contribuir en la tarea pacificadora que la actividad petrolera demandaba, principalmente "civilizar" a los pueblos menos numerosos: huaorani, sionas-secoya y cofán.

Los indígenas se convirtieron en trabajadores de las petroleras en tanto eran los únicos y los mejores conocedores de la selva, condición fundamental para la fase exploratoria. La primera estrategia de la petrolera fue atraer a la población indígena quichua sujeta a las haciendas, pagándoles las deudas de "patronazgo". La Shell estableció salarios nunca antes vistos en la región —las haciendas difícilmente podían competir con las petroleras— y el pueblo quichua fue el primero en vincularse al mercado de trabajo petrolero.

Los huaoranis, por su lado, se vieron envueltos en conflictos que aún hoy día no han terminado. Conflictos de petróleo y sangre que tienen su punto de partida en el ataque a la Shell en 1941, continúan en 1956 con la muerte a los misioneros del (ILV), y concluyen, por el momento, en 1987 con la muerte a monseñor Labaca.

Petroleras y misioneros fueron actores de cambios importantes en el mundo indígena y en el desarrollo de su sistema social y cultural, pero en respuesta a ello los indígenas fueron recreando sus estrategias organizativas

---

10. Registro Oficial N° 289, marzo de 1930, creación de la Ley Especial de Oriente.

11. MURATORIO, Op. cit., pag. 205.

y formas de lucha.

### **Comunidades, seguridad nacional y defensa territorial**

Las petroleras trajeron consigo un conflicto mayor: la guerra entre el Ecuador y el Perú, luego de más de 100 años de constantes problemas territoriales y de una permanente avanzada colonizadora de población peruana hacia territorio de la Amazonía ecuatoriana.

La existencia de una zona rica en petróleo fue la que provocó el conflicto de 1941. Guerra limítrofe, como tantas otras que han desgastado a los países latinoamericanos, ocultando los verdaderos intereses económicos de las transnacionales por nuestros recursos naturales. Guerra de petroleras que contribuyó a establecer los límites del Ecuador donde empezaban las concesiones que el gobierno peruano había entregado a la Standar Oil. Un conflicto, que supuestamente debió concluir con la firma del Protocolo de Río, dejó una "herida abierta" que justifica la militarización de países pobres como el nuestro.

A partir de este conflicto, la Amazonía fue vista como el espacio de conciencia nacional, aquél que era necesario defender con el poblamiento, la apertura de la frontera agrícola, la construcción de caminos y la militarización; en suma, con la expansión del capital. Así lo confirman varios hechos, entre los que destacan la creación de bases militares en la frontera, la legalización de tierra a pueblos indígenas, la apertura de la carretera Baños-Puyo en 1953.<sup>12</sup>

En este punto es pertinente señalar que el gobierno de Velasco Ibarra y el de Eloy Alfaro supieron ver en la entrega de títulos comunales un mecanismo de seguridad nacional y de defensa territorial. Aunque no se res-

---

12. La comuna indígena qutchua-canelo de San Jacinto del Pindo, en la Provincia de Pastaza, recibió en 1942 30.000 has., por decreto presidencial de Velasco Ibarra.

petó la noción de territorialidad tradicional, lo que interesa destacar es el papel que se le otorgó a los pueblos indígenas, el mismo que variará radicalmente con la expansión del capital y el juego geopolítico, hasta tal punto que, en la actualidad, cuando los indígenas solicitan que se les legalicen sus tierras y se respete sus derecho a la autogestión, se los mira como una amenaza a la seguridad nacional.

En medio de ese periodo de guerras petroleras, los indígenas se enfrentaron nuevamente a la redefinición de su sistema social y cultural. Del asentamiento disperso en familias ampliadas, pasaron a organizarse en centros o comunas. La comuna, modalidad de organización que caracterizaba a los pueblos indígenas de la Sierra, no era conocida por las sociedades selváticas, sin embargo, de acuerdo a la Constitución de la República, era la única modalidad a través de la cual podían garantizar la propiedad de sus territorios tradicionales. La comuna pasa a ser la primera noción de propiedad que conocen los indígenas de la Amazonía. Ella aparece como una forma de resistencia y readecuación. Resistencia que, combinada con la "purina" (huerto familiar en las zonas de cacería), permite conservar y defender parte de su territorio y con ello reproducir su sistema social y cultural. Readecuación, porque al encontrar límites al espacio, necesariamente modifican la visión de su mundo particular. Los lugares míticos rituales, etc., muchas veces están fuera de esta nueva delimitación. El equilibrio mágico resulta afectado y, consecuentemente, las relaciones sociales del grupo.

La constitución de comunas, sobre todo para los indígenas ubicados cerca de áreas de colonización y centros poblados, trajo consigo el problema de su conversión en campesinos-indígenas. Esto combina dos valoraciones de la tierra: la de un medio de producción a través del cual se introduce una diversa noción de propiedad, la comunal y la individual.

Frente a estas nuevas concepciones sobre el territorio

destaca la pertenencia a un grupo social que comparte un pasado y que se identifica en la cotidianidad cultural, cuestión fundamental para permitir la convivencia en las nuevas condiciones, en tanto el hecho de ser comunero conlleva una serie de deberes y derechos que son los que, precisamente, le otorgan coherencia a la posibilidad de recrear el sistema social y cultural.

### **Expansión del mercado, integración y desarrollo**

En 1949 la Shell anunció su salida del país, argumentando que no había petróleo. El gobierno de Galo Plaza cubrió la retirada con aquella histórica frase: "el Oriente es un mito" (que, años más tarde, su autor justificó diciendo que se refería a la debilidad de los suelos para la producción agrícola, y no al petróleo). Aún pecando de maniqueístas, bien podríamos plantear que la retirada momentánea de las petroleras sirvió para crear las condiciones de expansión capitalista, que asegurarían la explotación petrolera en la década del 70, dentro de la que destaca la expansión del mercado interno.

La retirada de la Shell conllevó nuevos cambios, particularmente para la población quichua que se había vinculado al mercado interno de productos y fuerza de trabajo y, con ello, había incursionado en el mundo de las mercancías, el que fue creando necesidades nuevas que solamente podían ser satisfechas con recursos monetarios. Por estas razones los indígenas "buscaron trabajo asalariado temporario, generalmente por un periodo de tres meses en las plantaciones de banano de la Costa (..) o en la construcción del camino Santo Domingo a Quinindé..."<sup>13</sup>

Este contexto de nuevas necesidades fue favorable para la entrada de las misiones religiosas evangélicas. A estas sectas les interesaban, fundamentalmente, los pueblos indígenas alejados de las áreas de influencia de colonización, cuyo territorios "coincidentalmente" más

13. MURATORIO, Op. cit. pag. 213.

tarde serían eje de la explotación petrolera.

La justificación que esgrimieron estas sectas, frente al Estado, fue la necesidad de recuperar las lenguas vernáculas, "educar" a los pueblos indígenas a través de educación bilingüe, y mejorar sus condiciones de salud a través de servicios médicos básicos. La educación se convirtió "en el mejor instrumento para asegurar y efectivizar la integración de las comunidades indígenas, y como medio para lograr su control y dominio, sustrayéndolas de aquellas reivindicaciones que pudieran garantizar su resistencia a una sociedad de clase, moderna, civilizada, etnocéntrica y etnocida".<sup>14</sup> El ILV es una institución que se ha consolidado, principalmente, a través de una relativa eficiencia en la investigación de las lenguas y culturas de los grupos amazónicos más pequeños y alejados; ha utilizado los resultados de esas investigaciones con sentido ideológico y político, buscando someter y dominar a los indígenas. El juego ideológico los hace aparecer como opositores a las estructuras dominantes y opresivas, cuando en la realidad son sus más grandes defensores. Esto, y el mesianismo con el que actúan, son los factores que explican que los evangélicos tengan "fieles seguidores" en situaciones de inaguantable presión e injusticia social.<sup>15</sup> Respecto a los servicios de salud que ofertaron estos misioneros, el genocidio cometido con los huaorani de Toñampari desdice bastante de sus "buenas intenciones".<sup>16</sup>

A partir de los años 50 el país vivió un conjunto de cambios que modificaron la dinámica social, económica y

---

14. TRUJILLO, Jorge, "Los oscuros designios de Dios y del Imperio", Ed. CIESE, Quito, Ecuador, 1981, pag 87.

15. TAYLOR, Anne Cristine, "La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones", en: "Amazonía ecuatoriana: la otra cara del Progreso", Ediciones Mundo Shuar, Ecuador, 1981, pag. 119.

16. Los huaorani de la zona del Curaray fueron reducidos al centro misionero del ILV en Toñampari, el agrupamiento de este pueblo y su desprotección frente a los virus que portaban los misioneros norteamericanos, provocaron una epidemia de poliomielititis que además de matar a niños, dejó inválidos a hombres y mujeres de tradición guerrera. El ILV intentó ocultar este genocidio. Sin embargo por la dimensión del problema esto hubiera sido como tapar el sol con un dedo.

política que se había vivido por más de medio siglo. El paradigma del "desarrollo" empezó a complejizar el escenario nacional, redefiniendo los roles de las regiones en función de las nuevas necesidades de modernización, tanto internas como externas. Una modernización eminentemente desarrollista, que al expandir y profundizar las relaciones capitalistas, buscaba impulsar la ampliación del aparato estatal, el crecimiento urbano y la transformación del agro, vía el desarrollo de las fuerzas productivas y la constitución de un mercado interno de trabajo, tierra y productos. Esto demandaba substanciales cambios en la estructura agraria y planteaba la colonización de las áreas tropicales como apoyo a la reforma agraria.

A nivel de la cuestión indígena, el desarrollo y la modernización planteaban su integración a la dinámica nacional, pero en condición de dominados. Era necesario transformar lo tradicional, subsumirlo o desconocerlo. En el caso de la Amazonía diríamos que se conjugaron los tres factores.

En este contexto las tensiones sociales en la Sierra se iban agudizando. Los campesinos indígenas de esta región demandaban cambios en las relaciones laborales y en la estructura de tenencia de la tierra. Los levantamientos, huelgas, tomas de haciendas se generalizaban y hacían evidente una grave crisis social. A finales de los años 50 el panorama se complicó aún más en el marco del proceso cubano, el que preocupaba seriamente a Estados Unidos. Desde la óptica estatal y la de los terratenientes, resultaba menos complicado afectar a los pueblos indígenas con la ocupación de su territorio, vía el planteamiento del discurso del "equilibrio regional", que arriesgar los intereses terratenientes. Fue precisamente desde este discurso que se le empezó a dar contenido a la política de colonización.

Nada mejor podía plantearse como alternativa para los hacendados serranos que la colonización de las regiones tropicales de la Costa y la Amazonía. A partir de este

momento no es posible entender la colonización sin hacer relación a la reforma agraria. En el caso de la Amazonía, bien podría pensarse en la reestructuración del mito de "El Gran Dorado", en función de la aparente productividad que prometía la exuberancia de la selva.

La colonización, se orientó fundamentalmente hacia la Costa, para impulsar el crecimiento de la exportación bananera. Si bien la Amazonía inicialmente estuvo relegada a un segundo plano, no por eso dejó de ser espacio hacia el que se trasladaron sectores de la población serrana. Este poblamiento y apertura de la frontera agrícola guarda diferencias respecto a los patrones y modalidades de colonización que se desarrollaron en el triángulo Santo Domingo-Quinindé-Quevedo.

La intención política de enviar a los campesino-indígenas que fueron excluidos de la reforma agraria a colonizar la Amazonía, no siempre fue acogida por esta población, ya que preferían trasladarse a los centros de producción de la Costa. Por esto, la imagen del colonizador como campesino-pobre o ex huastpunguero de la hacienda, que huía de las relaciones precapitalistas, no siempre corresponde a la realidad, pues la composición social de los colonos en esta época, y en el caso de la Amazonía, fue fundamentalmente pueblerina.

Pocos años han tenido que transcurrir para evidenciar el impacto de la política y del proceso de colonización sobre los pueblos indígenas. La errada vocación productiva — agrícola y ganadera— que se le dio a la Amazonía, fue un traslado mecánico de prácticas correspondientes a la Región Andina. No solo que no fueron consideradas las características de fragilidad de la floresta tropical, sino que el derecho a la propiedad de las fincas estaba determinado por la deforestación del 50% del bosque.

Constantemente desplazados y amenazados, la modernización y el desarrollo para los indígenas significó la paulatina pérdida de su territorio tradicional, la modificación de su economía natural a través de la integración al mercado interno de productos, tierras y fuerza de tra-

bajo, y el irreversible tránsito de la organización social hacia la forma comunal.

La pérdida del territorio y los conflictos internos entre y en las nuevas comunidades amazónicas, han sido factores que han conducido a los indígenas a acceder a la tierra a través de la compra u ocupación de las fincas, en igualdad de condiciones que los colonos, es decir a nivel individual. De esta manera la noción de propiedad privada ha ido adquiriendo forma y filtrando la cultura indígena amazónica en un ambiente de individualismo competitivo y diferenciador. En esta tarea de individualización o privatización, como lo señalamos en líneas anteriores, han influido significativamente las sectas evangélicas

### **Pueblos indígenas, petróleo y crisis**

En 1964 el Estado ecuatoriano concedió a la Texaco-Gulf el derecho a explotar petróleo de la región norte de la Amazonía. Ese era el comienzo de lo que, años más tarde, se denominaría "la subasta de la Amazonía a las petroleras", que ha evidenciado una política de entreguismo al capital transnacional. Nada de lo que el Estado ha tratado de hacer para evitar las consecuencias de esta actividad ha dado resultado, o dicho de otra manera, sí ha dado el resultado que las petroleras esperaban. Por ejemplo, la política de asignación de "Parques Nacionales y Reserva Forestal", que supuestamente prohíbe toda forma de asentamiento, ha servido para asegurar territorios a la explotación petrolera. Cosa similar ocurre con los territorios de los pueblos indígenas, los que, de acuerdo a la ley, pertenecen a sus dueños solamente a nivel del suelo, y lo que se encuentre en el subsuelo pasa a ser propiedad del Estado. Esta política lleva a que la adjudicación de tierras sea una burla, porque la destrucción ocasionada por la actividad petrolera tiene consecuencias graves para su sistema social y cultural.

La actividad petrolera ha intensificado la colonización

y ha generado cambios nunca antes ocurridos, entre ellos el deterioro de las condiciones de vida de la población indígena hasta niveles alarmantes. Tras la inversión petrolera, que es la única con capacidad para generar infraestructura de gran costo, como puentes y caminos, llega la inversión agroindustrial, la explotación maderera, etc.

Paralelamente al proceso de construcción de la red de caminos y vías para la extracción del petróleo, el Estado ha impulsado un proceso de valorización de la tierra en determinadas regiones, a través de la dotación de algunos servicios. Esta valoración de la tierra, a su vez ha desatado un proceso de diferenciación social que afecta, necesariamente también, a los pueblos indígenas.

### **Política estatal indigenista y ecologista a nivel nacional e internacional**

Al Ecuador le ha tocado el turno de ser país sede la Secretaría Protempore del Tratado de Cooperación Amazónica. No obstante aquello, poco sabemos los ecuatorianos del real significado de esta responsabilidad, y menos aún los pueblos indígenas, para quienes se ha nombrado una comisión especial al interior del tratado sobre "Asuntos Indígenas". Lo que parece de Ripley es que nuestro gobierno haya nombrado como encargado de asuntos indígenas a un funcionario de Petroecuador, que obviamente tendrá que priorizar los intereses petroleros.

El discurso indigenista, culturalista y ecologista que el actual gobierno ha mantenido en los foros internacionales, especialmente en los del Tratado de Cooperación, no es coherente con las acciones ni con su política económica anticulturalista y antiecológica.

La importancia geopolítica de la cuenca amazónica llevó al Brasil, en 1978, a tomar la iniciativa de conformar el Tratado de Cooperación Amazónico. Integración que, más allá del discurso cargado de "buenas intenciones", evidencia una estrategia expansionista. Por más de

diez años ese tratado estuvo paralizado, sin embargo desde hace un año, cuando el mundo desarrollado empieza a preocuparse por el futuro de la Amazonía, Brasil toma nuevamente la iniciativa de reactivarlo.

Si bien el Ecuador tiene un porcentaje pequeño del total del territorio Amazónico (1.8%), es una región estratégica en tanto hace posible el acceso de Brasil al Pacífico. Esto explica el interés de "integrar" la Amazonía ecuatoriana a través del pacto Amazónico. Desde la perspectiva interna de nuestro país, el tratado constituye la reafirmación de su condición de país amazónico.

El Ecuador, durante el gobierno democrático de Roldós, buscó un espacio para discutir con los pueblos indígenas amazónicos los problemas que les afectan y la búsqueda de soluciones. Por ello impulsó la "Primera reunión técnica sobre poblaciones indígenas de la cuenca amazónica", en 1981, en el Puyo. Lo más significativo de esta reunión fue que pueblos indígenas de distintos países se conocieron y compartieron sus experiencias y sus problemas, sentando las bases para la constitución de un movimiento panamazónico.

En esa reunión el gobierno ofreció una política de colonización más coherente, partiendo de la adjudicación y legalización de los territorios indígenas, para así garantizar el desarrollo de su sistema sociocultural. Ofrecimiento que en ese momento convirtió al Ecuador en uno de los países más progresistas en lo que a política hacia las poblaciones indígenas se refiere.

Sin embargo todo ha quedado en el papel y en la demagogia, así lo confirma el hecho de que diez años después los pueblos indígenas continúan haciendo los mismos planteamientos, con la diferencia de que en la actualidad existe un movimiento indígena con fuerza y capacidad de presión.

El Ecuador vuelve a liderar la preocupación por los pueblos indígenas en la reunión cumbre de presidentes del Tratado de Cooperación Amazónica, realizada en Manaus el 6 de mayo de 1988, al plantear que desarrollo

y ecología no son solamente un problema de "geografía económica", sino de "geografía humana", y demandar que las nacionalidades y culturas aborígenes sean tomadas en cuenta cuando se habla de proteger a la Amazonía. En esa ocasión, el Ecuador solicitó que en la declaración final se incluyera el respeto a las nacionalidades indígenas de la Cuenca Amazónica. Poco tiempo ha tenido que transcurrir para que este discurso se derrumbe por su propia inconsistencia.

La retórica continuó su camino, creando la Comisión de Asuntos Indígenas del Tratado de Cooperación Amazónica, e invitando a los dirigentes a asistir y firmar documentos, pero sin tratar los problemas fundamentales: la destrucción del ecosistema y la legalización de sus territorios. Sin la participación real y efectiva de los pueblos indígenas, el tratado corre el riesgo en convertirse en una de las tantas iniciativas formales, que buscan reconocimiento a nivel internacional y legitimidad a nivel nacional.

La entrega de la Amazonía al capital y la intensa colonización contrastan con el discurso de reconocimiento a la plurinacionalidad y pluriculturalidad de nuestra sociedad, como el del presidente Borja en Manaus:

"Un diagnóstico certero de nuestra realidad histórica, sociológica y antropológica debe pasar, necesariamente, por el reconocimiento de que somos un Estado multinacional y multicultural... Habitan en nuestro suelo diversas nacionalidades indígenas formadas a lo largo de los siglos de convivencia, aún antes de que existiera el Estado. Cada una de ellas es dueña de su propia identidad cultural y sus valores tienen que ser no solamente respetados, porque allí reside la riqueza cultural de nuestro país, sino precautelados de la agresión de otras culturas".<sup>17</sup>

Pero las palabras son peligrosas cuando no las acompaña una voluntad política. Existen problemas entre el

---

17. Fragmento del discurso de Rodrigo Borja, presidente constitucional de la República del Ecuador, el 10 de agosto de 1988, al asumir la Presidencia.

discurso y la acción estatal. Una de estas incoherencias se expresó a través del documento 107 de la OIT, con el cual, con solo dos meses de diferencia, el gobierno ecuatoriano envió como propuesta oficial versiones radicalmente distintas. La primera llevó a que la propuesta ecuatoriana fuera considerada, conjuntamente con el gobierno de Pinochet, como una de las más reaccionarias del mundo; la segunda, enviada desde la Presidencia de la República por la Comisión Asesora de Asuntos Indígenas, es un documento que recoge prácticamente todas las demandas de las organizaciones indígenas.

Bastante tuvo que lamentar el gobierno por esta audacia cuando se realizó el levantamiento indígena de junio de 1990, pues los planteamientos de las organizaciones indígenas se enmarcan en la propuesta ecuatoriana a la OIT, como por ejemplo:

Art. 6, literal c: "*Proporcionar a los pueblos indígenas el instrumento jurídico que permita el pleno desarrollo de sus propias organizaciones e instituciones; respetar la autogestión en los diversos proyectos que específicamente les involucren y facilitar los recursos necesarios para este fin.*" (El subrayado es la enmienda propuesta por Ecuador y la negrita es de la autora).

Art. 7, numeral 2: "Los pueblos interesados deberán tener derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, territorios y bienestar espiritual, y *de participar a través de sus organizaciones mediante la autogestión en la elaboración, aprobación, implementación, control y evaluación de los proyectos de desarrollo regional que les afecten directamente*".

Art. 14: "*Se debe salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar en forma exclusiva Parques Nacionales, Bosques Protectores o tierras que no estén ocupadas, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades de subsistencia. A este respecto deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas*".

Art. 15, numeral 2: "Los recursos del subsuelo son propiedad del Estado en el que habitan las Nacionalidades Indígenas, no obstante los gobiernos deberán promover convenios bilaterales con las organizaciones representativas de los pueblos indígenas afectados, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de recursos minerales y otros recursos del subsuelo existentes en sus tierras y territorios..."

Art. 27, numeral 1: "Los programas y servicios de educación destinados a los pueblos indígenas deberán desarrollarse en forma *autogestionaria*, con participación directa de las organizaciones indígenas y compatible con la legislación de la educación nacional..."

Fue precisamente el planteamiento de autogestión lo que exacerbó los ánimos de muchos sectores no indígenas, que no solo no comprendieron este planteamiento, sino que ni siquiera han intentado profundizar en su real significado y, más bien, han levantado de manera simplista un discurso antiindigenista a los militares y al Estado, impulsado por el propio presidente de la República.

## **CRISIS, DEUDA EXTERNA Y MOVIMIENTO ETNICO: ANTECEDENTES DEL LEVANTAMIENTO INDIGENA**

Como hemos visto en la breve síntesis histórica, el principal problema para los pueblos indígenas de la Amazonía es el modelo de desarrollo que se implantó en el país desde comienzos de siglo, y que se consolidó en la década del 50, y que buscaba la modernización de nuestras sociedades a través de la urbanización, industrialización y transformación del agro. Modelo basado en una lógica de aprovechamiento a corto plazo y a costa de los sectores populares, los recursos naturales y el territorio. Un modelo que en el caso de la Amazonía, el antropólogo

peruano Alberto Chirif bien ha calificado de "saqueo".<sup>18</sup>

En este modelo la apertura de la frontera agrícola y el poblamiento de zonas supuestamente baldías, se planteaba como símbolo de crecimiento. Pero en en el caso de la Amazonía y de los pueblos indígenas, en particular, no solamente que no hay crecimiento, sino que los niveles de pobreza se siguen agudizando de manera peligrosa. Inclusive me atrevería a decir que de no generar alternativas y de no potenciar los planteamientos de los pueblos indígenas, no tardará en ser una zona más de miseria, como tantas otras que existen en el país.

El acelerado endeudamiento externo al que nos condujo la búsqueda de ese "desarrollo" por parte de gobiernos que se negaban a dar los pasos para un verdadero cambio social, hoy niega a la mayoría de la población, a la más empobrecida, los recursos básicos para subsistir. La crisis económica es cada día más grande, como también lo es el hambre de nuestros pueblos, y lo lamentable es que, si no se toman decisiones políticas, seguirá creciendo porque cada día tenemos que pagar una deuda externa más grande y más injusta.

Es precisamente la deuda externa y la crisis económica las que han hecho que la injusticia y la desigualdad por la que atraviesa toda la sociedad, en el caso particular de la Amazonía, se sienta con crudeza. En las ciudades que se han conformado como producto de la colonización, la injusticia y la desigual distribución de los recursos van generando procesos de violencia, que pueden llegar a alcanzar los niveles existentes en países vecinos antes de que nos demos cuenta .

Ante a esta grave situación, los pueblos indígenas buscan enfrentar el proceso a través de nuevas modalidades organizativas, las que si bien no responden a formas tradicional, constituyen una alternativa. El esquema adoptado es el de la organización clasista, de tipo piramidal.

El impacto sobre las condiciones de reproducción de

---

18. CHIRIF, Alberto, "Saqueo en la Amazonía", Ed. CETA, Debate Amazónico Nº 2, Iquitos, Perú, 1983.

los pueblos indígenas que, como lo señalamos, estaba sustentado en una economía natural de recolección, caza, pesca y agricultura itinerante, es decir en la naturaleza que le rodeaba, ha afectado seriamente las condiciones de vida de la población. El desplazamiento hacia el interior de la selva, el despojo, la sedentarización y el agrupamiento en comunidades han aumentado la presión sobre los recursos naturales, conduciendo al desequilibrio de la histórica relación cultura-naturaleza, pues como hemos dicho, el sistema social, cultural y económico de los pueblos indígenas amazónicos tiene como condición necesaria la disponibilidad de grandes extensiones de suelo.

El proceso de expansión del mercado interno ha creado nuevas necesidades para los indígenas, las que, en el marco de la crisis económica anteriormente señalada, solamente pueden ser "pobremente" satisfechas, y por lo tanto agravan aún más las condiciones de vida. Los patrones de consumo se han modificado sin que ello haya significado una mejora en la calidad y cantidad de lo consumido. La burbujeante "Chispa de la Vida", la "Pilsener", y el "Trópico" han desplazado a la chicha; el pan al casabe (especie de tortilla de yuca) y los enlatados al pescado ahumado. Solamente como ejemplo de tan alarmante situación, puedo señalar que los índices de la tuberculosis, que es sobre todo una enfermedad social, convierten a la Amazonía en una de las regiones más afectadas, ya para 1976 Gondard, en su estudio, señalaba como los mayores focos de tuberculosis en el país a las provincias de Napo y Pastaza. En este mismo estudio indica que la zona donde los problemas de salud son más graves es la Amazonía.<sup>19</sup>

---

19. No disponemos de datos actualizados, pero Gondard, en 1976, ya señalaba algunos índices alarmantes de enfermedades en la Amazonía. Sus datos no distinguían entre población indígena y colona, si bien es cierto que en el caso de parasitismo los indígenas están menos afectados, también lo es que constituyen el sector más fuerte pero no necesariamente el más sano. Ver. GONDARD, Pierre, "Estudio de la infraestructura de salud", (Para la regionalización agrícola del Ecuador), MAG-ORSTOM, Quito, enero de 1976.

Es la crisis creciente y un modelo de desarrollo que más bien podría llamarse de antidesarrollo, lo que obliga a los pueblos indígenas a buscar su propio camino.

### **MOVIMIENTO INDIGENA EN LA AMAZONIA: CONFENIAE**

Mientras el movimiento indígena de la Sierra se consolidaba en la lucha por una reforma agraria que modificara la injusta distribución de la tierra, el de la Amazonía se organizaba luchando en defensa de su territorio, cada vez más amenazado por la explotación petrolera, la colonización, la deforestación, y la entrada del monocultivo de palma africana. Los dos movimientos confluirán y se identificarán en su condición de ser indio y juntos se enriquecerán de sus propuestas particulares.

Frente al problema del desarrollo y el saqueo, los levantamientos, fugas al interior de la selva, la conformación de comunidades o centros, resultaban débiles para enfrentar un proceso que, por su magnitud, demandaba grandes esfuerzos: había necesidad de una organización con más capacidad de movilización y presión. Pero sobre todo era necesario poder articular una propuesta conjunta, que de respuestas a las demandas concretas, cotidianas y apremiantes, logrando fortalecer los niveles de identidad.

De esta necesidad supieron darse cuenta las misiones religiosas que, combinando sus intereses y los de la población indígena, impulsaron la agrupación de los centros en organizaciones de tipo federativo. La primera federación fue la del pueblo shuar, la misma que se constituyó oficialmente en 1963, y si bien es cierto que en un primer momento se encontró bajo control de la misión salesiana, también lo es que sienta las bases definitivas para la conformación del movimiento étnico regional. Con el surgimiento de esta federación, los pueblos indígenas de la Amazonía iniciaron un nuevo proceso

organizativo.<sup>20</sup>

La iniciativa de los shuar, pero cada vez con más independencia de las misiones religiosas, fue tomada como patrón organizativo por las demás pueblos indígenas. Así, los quichuas de Napo se organizaron en la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), 1973; la Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, 1978; la Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbios (FOISE) – antes Jatun Comuna Aguarico-, 1978; la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), 1979.

Las comunidades fueron los cimientos de las federaciones, su agrupación dio lugar a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE), que se conformó en el Puyo en 1980. Desde CONFENIAE se impulsó la organización de los pueblos pequeños como son los siona-secoyas, cofanes, achuaras y huaorani. Las condiciones coyunturales en las que se dio ese proceso fueron las del retorno a la democracia, la que prometió mejores días para los pueblos indígenas. Por lo menos ese fue el mensaje del presidente Jaime Roldós, cuando al asumir el poder se dirigió en quichua a los millares de indígenas que le dieron el voto.

Con CONFENIAE, el movimiento indígena amazónico, se levantó como una entidad política con nueva dimensión. Como sujeto político se fortaleció a través de un proceso de autoafirmación que partía de reconocer que los pueblos indígenas son portadores de un pasado, el mismo que constantemente se está recreando. Esta autovaloración se dio en gran parte a través de sus propios intelectuales, aquellos auténticamente comprometidos, que han jugado un papel fundamental en la constitución del movimiento étnico regional y nacional.

Pueblos aislados y étnicamente diferenciados, que incluso se enfrentaban en conflictivas guerras, llegan a

---

20. RUIZ, Lucy, "Educación, formación política y autogestión en la Amazonía Ecuatoriana", en: "Pueblos Indios, Estados y Educación", 46 Congreso Internacional de Americanistas, PEB-PUNO; EBI-MEC-GTZ; Programa ERA., Lima 1989, pag. 269.

conocerse en la explotación y amenaza, y a identificarse en la particularidad de la condición de ser indígena, buscando convertirse en un movimiento étnico organizado que, a su vez, vaya generando un proyecto conjunto desde el cual se autodefinan como nacionalidades, es decir, con un pasado y una cultura comunes.

El proyecto conjunto del cual se enriquece la población es la diversidad, ya que CONFENIAE es el resultado de la iniciativa de los pueblos quichua y shuar quienes, más amenazados que dominados, desarrollaron una autovaloración que disputa reconocimiento frente al conjunto de la sociedad, pero que no ha perdido las características particulares de su cultura de floresta tropical. Son esas particularidades las que le otorgan una dinámica propia a la CONFENIAE. Pero también son las que generan una latente conflictividad, que ha marcado su organicidad. Conflictividad histórica que hoy se manifiesta en la lucha por liderar el movimiento indígena.

La comprensión de esta dinámica permite ubicar en su verdadera dimensión, y no exclusivamente en la del análisis militante, las causas para el retiro de la Federación Shuar del III Congreso de la CONFENIAE y del III de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en tanto era la forma de cuestionar la aparente "quichuización", debido a la mayoría de federaciones quichuas que la integran.

Más allá del problema entre quichuas y shuaras, se encuentra también el de las pueblos menos numerosos: huaoranis, sionas, secoyas, cofanes, shiwiar y achuaras. Por la condición de "minorías", ven su existencia seriamente amenazada. El permanente asedio de las petroleras, empresas agroindustriales y los colonos, los está "arrinconando" en su propia tierra. La política estatal de planificación y la conservacionista de "Reservas y Parques Nacionales", los desplazó de sus territorios tradicionales a nombre de una falsa "regionalización" y "ecologismo", para abrir las puertas a las petroleras. Esto es una cuestión evidente en el caso de la Reserva Faunís-

tica Cuyabeno, habitada por los siona-secoyas, y el Parque Nacional Yasuní, tradicional territorio huaorani .

Los pueblos indígenas menos numerosos, o los más pequeños, y la CONFENIAE, enfrentan otro problema cuando quichuas y shuaras, — sea porque han sido despojados de sus tierras o porque han recibido sanciones de su pueblo y se ven obligados a huir y establecer nuevas localidades—, se inscriben en el proceso colonizador como colonos en busca de tierras, dándose el caso de que las que ocupan son las de los pueblos menos numerosos: siona-secoyas, achuaras, huaoranis, cofanes. La colonización y sus consecuencias los convierte en "invasores" de territorios ocupados, generando una latente conflictividad. Es en este momento cuando las identidades se resquebrajan y confunden. El proceso colonizador y sus agentes son concebidos de distinta manera por cada uno de los pueblos indígenas, según las condiciones de amenaza y su forma de ver el mundo. La cuestión fundamental es, sin duda, el territorio, y si éste se va reduciendo necesariamente va a generar conflictos. Aquí se inscriben las historias individuales de cada pueblo indígena. Para los quichuas y shuaras puede ser la de ocupar nuevas zonas, mientras la de los huaorani es el rechazo violento y el de los cofanes y siona-secoyas, la legalización de sus comunidades.

Historias particulares que aunque con ambigüedades, se identifican en el planteamiento de CONFENIAE: "somos nacionalidades", y que cobra sentido a través de la iniciativa de conformar, conjuntamente con los pueblos indígenas de la Sierra, organizados en el Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI), la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), 1986, que buscará adquirir una dimensión nacional organizando a los indígenas de la Costa, en la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa (COICE).

Sin embargo de que los planteamientos aún no son unitarios, y posiblemente falte todavía mucho para que

lo sean, el movimiento indígena de la Amazonía y de la Sierra ha logrado construir un espacio conjunto, que disputa un lugar en la escena política nacional, con nuevas reivindicaciones como autonomía, territorio, conducir autónomamente el desarrollo material y cultural, elegir autoridades indígenas, educación bilingüe intercultural manejada por los indígenas, indemnización por daños ambientales, etc. Nuevamente después de casi 500 años, los indígenas amazónicos y los serranos vuelven a establecer lazos de intercambio, sólo que esta vez son lazos políticos.

La fuerza política del movimiento indígena ha hecho que el sistema partidario incorpore en su discurso las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, por la ausencia de un real interés y voluntad políticas para entender estas demandas y buscarles una solución, esa incorporación no pasa de ser un oportunismo maniqueo. El movimiento indígena va desilusionándose de los partidos por su oportunismo.

### **Territorialidad y nacionalidades: una propuesta amazónica**

En este punto es pertinente señalar que la presencia del movimiento indígena de la Amazonía contribuyó a enriquecer y a dotar de mayor contenido a los planteamientos del movimiento étnico nacional. La noción de *territorialidad* y de *nacionalidad* emergen desde los pueblos indígenas amazónicos, para ampliar y dar mayor coherencia al proceso de unidad indígena nacional. Son estos dos términos, no manejados anteriormente en el discurso indígena, los que provocan confrontación con el Estado.

Uno de los elementos que le otorgan coherencia al planteamiento de la nacionalidad es precisamente el del territorio, que va mucho más allá de la noción productiva y, como tal, es parte fundamental para el desarrollo del sistema social y cultural de los pueblos indígenas. Como

señala la antropóloga ecuatoriana Natalia Wray: "La concepción de la autonomía territorial en nuestros países significa la posibilidad de concreción del derecho de autodeterminación, mediante la integración voluntaria de las diversas etnias y nacionalidades al Estado de democracia pluriétnico-nacional... La autonomía territorial permite... a la etnias, además, reconcentrar y desarrollar sus formas organizativas, de gobierno, etc."<sup>21</sup>

Tanto en el movimiento indígena de la Amazonia como en el nacional, existen diversas posiciones frente a la forma de relacionarse con otros sectores sociales. De manera bastante esquemática se pueden distinguir dos: a) la que levanta el planteamiento étnico de la identidad como clase social, que propone alianzas con otros sectores populares como garantía para la construcción de una sociedad más justa, igualitaria y pluricultural, y ; b) la étnica o indianista, desde la cual la cuestión indígena es sólo de indígenas y debe ser resuelta por indígenas; un racismo invertido que es, al interior del movimiento indígena, una posición minoritaria. Esta posición ha sido impulsada en muchos casos por agentes externos como "Cultural Survival", y ha sido cuestionada en distintos encuentros indígenas por resultar peligrosa para los intereses de los mismos pueblos indígenas de América Latina.

En este punto es importante considerar la posición y el papel de los intelectuales indígenas. Si bien existen sectores comprometidos con su pueblo, también los hay aquellos que solamente buscan beneficios personales de ascenso económico y social; para lograrlo se convierten, de manera bastante fácil y a nombre de la causa indígena, en transmisores de ideologías dominantes, ya que al contar con el recurso de la lengua y la cultura manipulan a las bases en función de sus intereses . Las contradicciones de clase empiezan a hacerse evidentes y es así

---

21. WRAY, Natalia, "La constitución del Movimiento Etnico Nacional Indio en Ecuador", en: "América Indígena", Revista del Instituto Indigenista Interamericano, N°1, Vol XLIX, México, 1989, pag. 94

cómo la cultura deja de ser un problema étnico para convertirse en un problema nacional.<sup>22</sup>

### **Demandas al Estado: desde el "Acuerdo de Sarayacu" hasta el "Documento de Pastaza"**

El principal interlocutor que enfrenta el movimiento indígena es el Estado. Hacia él se dirigen las demandas por legalización de los territorios, respeto a la pluriculturalidad y multilingüismo, derecho a la ciudadanía diferenciada y una real participación en las instancias de decisión. Este enfrentamiento es un proceso elástico de estira y afloja, en el que a veces el movimiento indígena se ha visto enredado, y en algunos casos debilitado, por un discurso indigenista y neindigenista que después de una década no pasa de lo retórico.

Los gobiernos de turno ofrecen dar cumplimientos a las demandas indígenas. Para ello incluso se crean aparatos burocráticos, como la tristemente célebre Oficina Nacional de Asuntos Indígenas (ONAI); sin embargo, tales instancias no solo que no son espacios democráticos de real participación, sino que son recalcitrantemente indigenistas, porque por un lado surgen ante la fuera del movimiento indígena, y por otro priorizan, paternalistamente, los planteamientos folclóricos, en detrimento de la demanda fundamental como es la legalización de sus territorios.

La protesta del movimiento indígena de la Amazonía, frente a este proceso de crisis que cada día se agudiza más, se ha expresado de distintas maneras. Una de ellas, por ejemplo, es lo ocurrido en Sarayacu. La "obligada invitación" de la que fue objeto la comisión gubernamental compuesta por un delegado de Asuntos Indígenas de la Presidencia de la República, del IERAC y de Petroecuador, en Sarayacu, produjo el conocido docu-

---

22. CHIRIF, Alberto, "La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la Amazonía", en: "Amazonía indígena", COPAL, Año 8, N°14, Junio 1988, pag. 26.

mento "Acuerdo de Sarayacu", que comprometía al gobierno a legalizar importantes territorios indígenas. Fue un mecanismo de presión y de llamada de alerta al gobierno. Entre el "Acuerdo de Sarayacu" y el "Documento de Pastaza" dista el tiempo necesario para recomponer y dar continuidad a la lucha étnica.

El gobierno de la socialdemocracia emprendió una tarea desmovilizadora a través diversos caminos, uno de ellos, por ejemplo, fue la entrega del título que legaliza el territorio a los pueblos menos numerosos: huaorani y sionas-secoya. Un hecho que desde ningún punto de vista puede ser dejado de reconocer como histórico para el país y los pueblos indígenas, pero que, sin embargo, intentó ser presentado como una "buena acción de este gobierno" y no cómo el resultado de una lucha de años, de los huaorani y siona-secoya, del movimiento indígena amazónico y nacional y, porqué no decirlo, de los sectores no indígenas que la apoyaron.

En el caso de los huaorani, la CONAIE y la CONFENIAE no fueron invitadas a participar en el acto que se realizó en el palacio de gobierno. Este formalismo no sería importante si de por medio no existiera un claro intento divisionista, pues se invitó a la organización indígena de Pastaza (OPIP), buscando con ello además un espacio de acercamiento a los indígenas de Pastaza con miras a negociar la entrada de compañías petroleras. Con este acto el gobierno trajo a la memoria las prácticas del ILV, que en la década del 50 inició su tarea pacificadora, aislacionista y etnocida. De esta manera el gobierno se convirtió en el principal agente de desmovilización y manipulación para justificar internamente y a nivel internacional un discurso que los hechos se han encargado de desmentir.<sup>23</sup>

En los títulos que entregó, el gobierno puso una cláusula explícita en la que señalaba que los indígenas eran dueños del suelo pero no del subsuelo y, por lo tanto, no

---

23, RUIZ, Lucy, "Entrega de títulos a los huaorani: denuncia y celebración", en: semanario "Punto de Vista", mayo, 1990, pag. 12-13.

podían oponerse a la actividad petrolera. Es esto lo que conduce a afirmar que no tienen asegurado su territorio tradicional ni siquiera con la legalización de la tierra, pues las petroleras pueden, y en los hechos así ha ocurrido, destruir el suelo para explorar el subsuelo. Parecería que no fueron los pueblos indígenas el objetivo final de esta "legalización", sino facilitar la entrada de las compañías petroleras. Por ello, en el caso de lo huaurani, la CONFENIAE plantea que la lucha no ha terminado, sino que por lo contrario está empezando.

El gobierno de Rodrigo Borja ha venido relegando continuamente los problemas fundamentales a un segundo plano. Sin embargo, su espíritu concertador y retórico buscó dar cabida a otra de las demandas prioritarias de los pueblos indígenas: la de la educación bilingüe intercultural. Si bien la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural pasó a ser manejada por los pueblos indígenas, no obstante por más de dos años no contó con un financiamiento que hiciera realidad su funcionamiento. Pretendiendo seguir con sus prácticas clientelares, pocos días antes del levantamiento el gobierno entregó 70 millones de sucres a esa Dirección.

Faltan aún por señalar muchos de los factores que contribuyeron a exacerbar los ánimos de los pueblos indígenas, lo que motivó a la realización del levantamiento indígena. Para ello es necesario mayor estudio y análisis, que por hoy no pueden ser abordadas en estas páginas. Por ahora solamente he querido señalar descriptivamente algunos elementos de esa conflictiva realidad. Una conflictividad que exige un cambio del modelo de desarrollo, caso contrario no serán solamente los indígenas los que protesten, sino el conjunto de la población que habita en la Amazonía .

## **EI LEVANTAMIENTO INDIGENA EN LA AMAZONIA**

"...Los indígenas del Ecuador nos hemos dado cuenta que no existe otro camino que la lucha para obtener lo

que históricamente nos pertenece: la tierra... En la cabeza tendremos claro la lucha de recuperación de nuestra Pacha Mama como fuente de vida y cultura de toda la comunidad y para toda la comunidad. Jamás debemos pensar en dividir nuestra madre tierra, en ella sembraremos nuestros propios productos, sin envenenarlos con pesticidas y sus cosechas primero servirán para nuestra alimentación, y el sobrante para el intercambio entre comunidades de Costa, Sierra y Amazonia".<sup>24</sup>

Con estas palabras la CONAIE convocaba a todos los pueblos indígenas a realizar un levantamiento nacional como una forma contestataria a la política gubernamental.

A pesar de las dificultades de comunicación que existen en la Amazonia, se lograron distintos niveles de participación en las tres regiones, los mismos que fueron poco difundidos por los medios de información.

### **El levantamiento en el Nororiente**

La primera organización en responder al llamado de la CONAIE fue la de Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos (FOISE). La tarea era difícil y requería coordinación, pues se trataba de hacer el levantamiento en la región petrolera, recurso del cual depende el 60% de la economía ecuatoriana. Esa era una zona importante para realizar el levantamiento, pero también riesgosa, porque es una de las más militarizadas del país. Sin embargo los indígenas quichuas decidieron ir adelante. Los cofanes y siona-secoyas no pudieron ser comunicados a tiempo y por eso no participaron.

En la ciudad de Lago Agrio el levantamiento se hizo sentir a través de una marcha en la que participaron otras organizaciones populares.

"...las organizaciones populares nos coordinaron para

---

24. CONAIE, Resoluciones de la Quinta Asamblea Nacional de la CONAIE, Pujilí 25-28 de abril de 1990.

la marcha, la marcha fue pacíficamente, de ahí los cuatro grupos que se dieron al instante... la Policía no pudo hacer nada... la fuerza militar tampoco. De antemano nosotros habíamos distribuido algunos oficios al batallón 56 y 54 de Aguarico, para que ellos sepan cuál es nuestro movimiento" (dirigente indígena de la FOISE).

"El día del levantamiento hubo cuatro grupos... que se dividieron, los primeros fueron al IERAC, los segundos al Municipio, los terceros al Consejo Provincial y el cuarto a la Gobernación... empezamos pocos, unos 80, pero luego las comisiones se encargaron y los últimos días estuvimos unos 200 hasta 300" (dirigente indígena de la FOISE).

No obstante tener un carácter eminentemente pacífico, estas acciones generaron una rápida reacción militar, sobre todo cuando los indígenas decidieron tomarse el pozo petrolero de Cantagallo. Un pozo que afecta los indígenas de la "Asociación San Miguel".

"Lo están perforando petróleo los señores de la compañía, pensamos que aquí no podía hacer nada, y que el gobierno iba a decir que aquí en la provincia de Sucumbíos no ha pasado nada, no se ha hecho nada, entonces los compañeros pensaron en irse para allá en presionar, y las mujeres tomarse el pozo Cantagallo, entonces ahí se supo que hubo levantamiento" (entrevistas a dirigente de la FOISE).

Aunque la prensa nacional no recogió nada respecto de lo ocurrido en esta zona, podría decirse que fue la de mayor movilización en la Amazonía durante los días del levantamiento. La participación de las mujeres y los ancianos quichuas impidió que los militares reprimieran las acciones.

La única respuesta del gobierno que conoció el pueblo indígena de Sucumbíos fue a través de la prensa, el día 4 de junio, que deja ver que desde la esfera oficial se sobredimensionaban las acciones, dándoles un carácter vandálico. Incluso se llegó a hablar de que los indígenas

amenazaban con apoderarse de los campos petroleros, y en caso de intervención de la fuerza pública, atentar contra el oleoducto transecuatoriano.

### **El levantamiento en la región central**

La convocatoria para realizar el levantamiento indígena también tuvo acogida en el región central por parte de la FOIN y de la OPIP.

Las actividades más importantes que se realizaron en el marco del levantamiento indígena fueron: la obstaculización del transporte Puyo-Tena, por la Asociación de Centros de Santa Clara. La Asociación de Indígenas del Curaray se tomó el pozo petrolero de Namo, en el Curaray, y mantuvo cuatro días paralizadas las actividades. La comunidad de Sarayacu mantuvo en su poder la avioneta de la TAO. La Comuna San Jacinto del Pindo cerró la carretera Puyo-Baños. Todas estas acciones fueron de carácter fundamentalmente pacífico, con la finalidad de que la población se informará de que los indígenas del país habían decidido levantarse:

"Acá la OPIP no hizo ningún llamado a apoyar el levantamiento. Más bien cuando la situación se agravó hizo un pronunciamiento por escrito a sus bases. Ellos creían conveniente la necesidad de que cada una de las bases de la OPIP tome su actitud de hecho frente a esta medida de la CONAIE. Por eso la OPIP no hizo llamada a los sectores... Acá ha sido difícil coordinar con las otras organizaciones... falta coordinación para discutir los problemas que aquejan a los sectores marginales... yo soy de la idea de que cuando hay este tipo de medida, de protesta, pues tenemos que estar todos los sectores reclamando aunque no sean nuestros propios planteamientos, nuestras propias reivindicaciones, sino más bien en solidaridad a ese grupo que está siendo afectado por una serie de abusos de la autoridades, tenga el respaldo de otro sector que se solidariza en su lucha..." (entrevista a un dirigente de la

Comuna San Jacinto).

A pesar de no ser una zona de importancia estratégica para el país como lo es la del nororiente, la región central es una fuente de abastecimiento de distintos productos (carne, naranjilla, cítricos, etc.) para los mercados de Ambato y Quito. La carretera Ambato-Baños-Puyo-Tena es el eje de comunicación más importante, por ello las organizaciones decidieron bloquearla.

Como medida del levantamiento, el 8 de junio la OPIP suspendió las clases en las escuelas y colegios de las comunidades indígenas hasta que se solucionaran las demandas.

Entre las acciones que más movilizaron a la provincia se encuentra la declaración de que "quedan suspendidas las elecciones en todas las comunidades y queda prohibida la entrada de los partidos políticos a sus territorios". Con esto se confirma el desencanto que viven las organizaciones indígenas respecto al sistema partidario. De esta forma también los dirigentes indígenas trataban de impedir que el oportunismo político hiciera su cosecha. Esto es importante porque a decir del dirigente de la comuna de San Jacinto:

"En la provincia de Pastaza hay un ambiente sumamente negativo y crítico a la OPIP, más bien se ha solidarizado con las bases. Siempre nos hemos caracterizado por reclamar con firmeza. Pero por otro lado se ha agravado la relación entre la OPIP y el ejército, porque el ejército siempre ha estado manteniendo una actitud sumamente crítica frente a la OPIP. Pienso que esta relación tiene que ser solucionada porque de lo contrario estaríamos armándonos un conflicto. La OPIP, mediante un comunicado a la Fuerzas Armadas, aquí en la Brigada de Selva N° 27 Pastaza, está convocando a una reunión para explicar esta medida que se tomó, pues hay una actitud sumamente negativa de parte de las Fuerzas Armadas hacia la organización, pues dando una serie de calificativos que es por demás mencionarlos. Aún peor con el pronunciamiento que

hace el ministro de Defensa, específicamente haciendo un análisis concreto con la relación OPIP a lo que corresponde una serie de obras que estamos ejecutando" (dirigente de la comuna San Jacinto del Pindo, en Pastaza).

El levantamiento en Pastaza concluyó como en la mayoría de las provincias del país, con la firma de un documento de compromiso entre la Prefectura, el Municipio, la Gobernación, con la comuna San Jacinto,

### **El levantamiento en el Sur**

Los pueblos indígenas de la región sur también respondieron al llamado de la CONAIE. Esto es importante, porque el gobierno ha buscado desmovilizar a toda costa a este sector. Indígenas shuaras de la población de Macuma, en la provincia de Morona-Santiago, se tomaron las instalaciones de los misioneros evangélicos de "Alas de Socorro", la estación de radio "Río Amazonas" y la sede de la iglesia evangélica.

Si bien algunos sectores shuaras participaron en el levantamiento, es necesario reconocer que la Federación Shuar estuvo ausente.

Aunque estas acciones no fueron difundidas por los medios de comunicación, son ellas las que permiten hablar de levantamiento a nivel nacional. El acatamiento de la CONFENIAE a la convocatoria de la CONAIE, demuestra que, con todas las debilidades, límites y problemas que existen entre las organizaciones regionales, los pueblos indígenas han identificado un objetivo: la lucha unitaria por la tierra y el territorio.

Pero quizás la contribución más importante del movimiento indígena de la Amazonía fue la presentación del "Documento de Pastaza", que permitió a la dirigencia de la CONAIE discutir una propuesta regional concreta.

Si bien el levantamiento fue bastante similar en la forma y en el fondo al de los indígenas de la Sierra, sin embargo el contenido de la demanda se distinguía por

pedir la legalización de los territorios, el respeto a la autodeterminación y la paralización de la colonización.

### **El "DOCUMENTO DE PASTAZA"**

El proceso de negociación en el palacio presidencial, que siguió al levantamiento indígena, puso en evidencia el vacío que existe a nivel del gobierno para tratar los problemas étnicos, pero sobre todo la falta de voluntad política para tomar decisiones que contribuyeran efectivamente a cambiar la situación actual de uno de los sectores sociales, cuyos problemas permanentemente han estado postergados.

En el marco de las negociaciones que llevaba adelante la CONAIE, el 22 de agosto, el movimiento indígena de la Amazonía presentó al presidente el documento "Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos quichua, shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano". Sorprendió la reacción de violento rechazo que tuvo el primer mandatario, sobre todo porque se generó sin que el documento hubiera sido leído, y sin embargo dio pie a una cátedra iracunda sobre derecho constitucional. Lo más seguro parece ser que el documento ya había sido estudiado con anterioridad en compañía de sectores militares, y esto significa que la CONAIE se encuentra más infiltrada de lo que comúnmente se cree.

Entre los puntos polémicos del "Documento de Pastaza" destaca el que hace referencia a las concesiones para la explotación petrolera: "Al tenor de la legislación contemporánea que rige el destino del mundo, los pueblos indios son los únicos que tomarán estas decisiones en relación con sus territorios y el manejo de sus economías y recursos".<sup>25</sup> Con ello los indígenas no plan-teaban la paralización de la explotación petrolera, sino

---

25. OPIP, "Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos quichua, shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano", Curaray, julio 5 de 1990.

que cuando ella se realice en su territorio, serán ellos los que tomarán las decisiones. Con respecto a esto último, la CONFENIAE constantemente ha manifestado que la explotación petrolera debe respetar territorios indígenas y áreas ecológicamente importantes, es decir que no se subaste nuestro territorio a las transnacionales petroleras. Este no es un planteamiento exclusivo del movimiento indígena, pues todos los sectores sociales preocupados por el futuro de la Amazonía, y concretamente la "Campaña Amazonía por la Vida", ha venido planteando al Estado que desde la política estatal se priorice la protección del medio ambiente y de los pueblos indígenas, pues ellos constituyen importantes aspectos de la riqueza nacional.

El otro tema "delicado" tiene que ver con "el autogobierno" y la "libre determinación" de los pueblos indígenas en sus territorios, la plena vigencia de su "derecho tradicional" y la modificación del régimen político administrativo. Una modificación que es necesaria no solo porque los pueblos indígenas la plantean, sino porque la realidad así lo exige. Si bien estos planteamientos pueden estar cerca de la secesión o la fragmentación, sin embargo, la práctica moderna reconoce la existencia de una serie de instancias de libre determinación colectiva que no llegan a ser procesos separatistas o de secesión, tales como los autogobiernos locales, el federalismo y otras formas de organización política dentro de los Estados.<sup>26</sup>

No es nuevo el planteamiento del derecho territorial de los pueblos indios y su autodeterminación y autogestión. Se ha venido sosteniendo desde hace varios años y ante diferentes organismos internacionales como la OIT, Tratado de Cooperación Amazónica, UNESCO, Unamaz, etc.<sup>27</sup> El propio gobierno ha liderado propuestas sobre la

26. STAVENHAGEN, Rodolfo, "Comunidades étnicas en Estados modernos", en: "América Indígena", Revista del Instituto Indigenista Interamericano, Nº1, Vol XLIX, México, 1989, pag. 27

27. CONFENIAE, "A la opinión nacional e internacional. Nuestro derecho a la autodeterminación. (Respuesta de la CONFENIAE a las acusaciones vertidas luego de la presentación del Documento de Pastaza)".

autogestión y la autodeterminación en la revisión del Convenio 107 de la OIT, sin que esto cause revuelo. Pero cuando son los indígenas los que proponen, entonces aparecen como disparatadas, las cosas se complican y se explicitan los límites de nuestros Estados.

Pero más allá de los planteamientos del gobierno de respetar un territorio para los pueblos indígenas, está el respetar la diversidad cultural que es un recurso universal para todos los pueblos del mundo. "En una época en la que los modelos clásicos de desarrollo de la posguerra han fracasado en su intento por resolver los principales problemas de la humanidad (pobreza, desempleo, medio ambiente, etc.) la gente se está volviendo hacia las llamadas culturas tradicionales en busca de respuesta.<sup>28</sup>

Sin tomar en cuenta estos aspectos y más bien haciendo gala de notable oportunismo, el gobierno desató una campaña irresponsable y cargada de racismo y segregación contra los pueblos indígenas de la Amazonía, y de manera directa contra la CONAIE, con la acusación de que el movimiento indígena pretendía "crear un Estado paralelo al Estado ecuatoriano". Esto permitió a los sectores más reaccionarios del país levantar nuevamente su discurso discriminatorio, precisamente en un momento en el que los pueblos indígenas habían demostrado su voluntad de diálogo.

Todo lo ocurrido a partir de la presentación de este documento demuestra que, tras bastidores, la decisión fundamental la tenían los militares, quienes han considerado al movimiento indígena en general, y al de la Amazonía en particular, como una gran amenaza para la seguridad nacional. Así lo confirma no sólo el documento de las Fuerzas Armadas, sino las mismas palabras de rechazo al mencionado texto, pues no fueron las del presidente de la República, sino las del jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. Poco tiempo ha tenido que transcurrir para que los militares, además de presentar un documento especulativo, militaricen la "llanu-

28. STAVENHAGEN, Op. cit. pag. 31.

ra amazónica" de la provincia de Pastaza. Al respecto el dirigente de la comuna San Jacinto manifiesta:

"Yo personalmente como dirigente de base pienso que es responsabilidad de la CONAIE convocar a un debate nacional a la población indígena, y no solamente a la población indígena sino a todos los sectores para que esto que las Fuerzas Armadas ha expresado en su comunicado, se ponga a la luz del día. Prácticamente ninguna de nuestras acciones ha estado a oscuras, en tela de duda, nosotros hemos hecho a la luz de día e inclusive el problema de que ellos (los militares) cuestionan duramente el proyecto de aviación de la OPIP, no es una cuestión camuflada, no es secreto, pues nosotros tenemos la aprobación de la Aviación Civil. Prácticamente este proyecto ha sido un convenio de gobierno a gobierno, y esto prácticamente el mismo presidente de la República mantiene a través del Ministerio de Salud un convenio de ambulancia aérea... entonces mal han hecho las Fuerzas Armadas de desconocer esta realidad. Inclusive la misma CEPE ha dado algunas asignaciones a este programa. Nosotros no tenemos porqué temer nada, nosotros lo que hacemos está a la vista de todo ciudadano" (dirigente de la comuna San Jacinto en Pastaza).

Pero lo que resulta paradójico es que los militares que tanto hablan de seguridad nacional, utilicen como agente de información a quienes no solo que irrespetan las leyes ecuatorianas, sino que además ejercen sus propias formas de control de importantes zonas fronterizas.

Por otra parte, el documento de las Fuerzas Armadas pretende negar una historia que ha demostrado exactamente lo contrario, pues la presencia de los pueblos indígenas en la Amazonía, durante los conflictos limítrofes de antaño, fue más efectiva que el ejército en la defensa de la integridad territorial.

A partir del levantamiento indígena, pero sobre todo del "Documento de Pastaza", podemos hablar de paramilitares actuando en programas de "desarrollo comunita-

rio" a nombre de una seguridad nacional mal entendida; una mezcla de acción cívica y servicio militar. Posiblemente estamos frente a un nuevo proyecto militarizado de desarrollo rural integral, el cual no solamente afecta directamente a los pueblos indígenas, sino también a los sectores no gubernamentales comprometidos con su causa,. Esto nos conduce a una reflexión y acción nacionales urgentes, so pena de que lleguemos a una guatemalización del Ecuador.

El "Documento de Pastaza" es ciertamente polémico, audaz y ambiciosos, como lo son todos aquellos que se presentan cuando se están desarrollando procesos de negociación. Desde diversos sectores de la sociedad civil se criticó tanto al documento como a la propuesta voluntarista de la organización indígena amazónica. Hubo quienes plantearon que esto era un división del movimiento indígena nacional. Para no perder el tiempo en reflexiones innecesarias respecto a estas críticas, vale la pena preguntarnos si es que no estamos demandando de los indios una organicidad que no solo no les corresponde, sino que no existe en nuestras organizaciones occidentales y occidentalizantes.

El caso de los pueblos indígenas de Pastaza debe ser comprendido en el marco de un proceso histórico de estructuración espacial, que ha delimitado dos zonas claramente diferenciadas: la de colonización y la de la frontera indígena. La de colonización, la parte noroccidental de la provincia se caracteriza por contar con una importante red vial a partir de la cual se desarrolló el poblamiento, la apertura de frontera agrícola y el proceso de urbanización desde mediados del siglo. Es una zona consolidada, para la cual las actuales autoridades han planteado un circuito vial que fortalezca las redes comerciales entre el Puyo y las parroquias que le rodean. Paulatinamente este sector fue obligando a los pueblos indígenas a retirarse hacia la "llanura amazónica", dando lugar al surgimiento de una frontera indígena donde habitan tradicionalmente quichuas, shuaras, shiwiar y

huaoranis. Tanto la zona de llanura amazónica como la de colonización, se encuentran habitadas por colonos e indígenas, es decir que al interior de ellas se desarrollan relaciones interétnicas, siendo la dinámica particular y el porcentaje lo que la define como tal.

La zona a la que hemos llamado "llanura amazónica" o "frontera indígena", tiene uno de los destacamentos militares de frontera más importantes: el de Montalvo. Por otra parte, desde hace más de 400 años la misión dominicana tiene su asentamiento en Canelos, varias cooperativas de colonos asentadas desde hace varios años. Se trata entonces de una zona donde, si bien el mayor porcentaje de población es indígena, también se encuentran otros sectores sociales hacia los cuales lo que demandan es respeto a la cultura y al territorio. Ni el "Documento de Pastaza", ni ningún otro planteamiento hecho por la CONFENIAE ha buscado la salida de colonos, militares o de las misiones religiosas

El gobierno de Borja dijo a los pueblos indígenas que ha hecho obras para ellos como ningún otro gobierno, sin embargo no se ha dado cuenta de que los problemas son tantos y tan graves que lo hecho no es suficiente, peor aún si los problemas fundamentales todavía no han sido resueltos. Sin embargo, todos sabemos que en el caso de la Amazonía el gobierno ha hecho muy poco, ya que ni siquiera las legalizaciones de territorios constituyen garantía de sobrevivencia.

No solamente que el gobierno ha sido muy contradictorio en sus planteamientos respecto al levantamiento, sino que ha puesto de manifiesto una posición según la cual el indígena no existe, y que desconoce la fuerza que se estuvo gestando durante los 20 años desde la conformación del ECUARUNARI, la CONFENIAE y la CONAIE, y que hoy se amplía con la participación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa (COICE). Una muestra de esto fue la negación de la capacidad de los indígenas para realizar sus propias acciones contestatarias, y la acusación de la manipulación del movi-

miento por "agitadores políticos". Planteamiento absolutamente fuera de la realidad, porque en un sistema político tan fragmentado y débil como el ecuatoriano, solo mentes cerradas y reaccionarias podían pensar que cuatro millones de indígenas fueran "manipulados".

## **UNA POSIBLE ALTERNATIVA PARA LOS PUEBLOS INDIGENAS DE PASTAZA**

Para que las condiciones de los pueblos indígenas del Ecuador y de América Latina se modifiquen son necesarios dos elementos: a) cambios estructurales básicos; y, b) recomposición de las relaciones de los grupos socio-culturales, tendiente a una valoración de las distintas culturas. Una solución profunda y duradera debe partir de las raíces históricas desde el presente, para en conjunto proyectarlas al futuro.<sup>29</sup> Sin embargo, mientras indígenas y no indígenas trabajamos para encontrar el camino y poder lograr una sociedad más justa y de respeto a la pluricultural, es necesario ir construyendo algunas alternativas, pues de lo contrario posiblemente los pueblos indígenas no alcanzarán a ver ese cambio. En esa línea se inscribe la siguiente propuesta para manejar la legalización del territorio de los pueblos indígenas de Pastaza, la que prioritariamente deberá ser discutida por las organizaciones.

Visto desde una perspectiva no alarmista, el "Documento de Pastaza" o el "acuerdo territorial" puede dar paso a una propuesta alternativa de protección del bosque amazónico, que demuestre que es posible volverlo de utilidad humana sin destruirlo.

Los parques nacionales y la política de conservación han demostrado ser una propuesta inviable para países como el nuestro. Con contadas excepciones, prácticamente todas las áreas protegidas han sido destruidas por la colonización, la explotación petrolera y la militarización. Al cabo de diez años de esta política bien podría-

29. Op. cit. pag. 48

mos preguntar para quién o al servicio de quién se creó, pues lo cierto es que no fue en defensa del ecosistema amazónico.

Esto conduce a plantear que el futuro de la Amazonia, si bien necesita de leyes como marco de referencia, no puede depender solamente de ellas. Es necesario ir hacia procesos de concientización y participación real de los sectores sociales que viven en esas zonas, sean indígenas o colonos. Para ello es necesario impulsar un manejo del bosque partiendo de la recuperación de las prácticas indígenas, que sean factibles en las nuevas condiciones de ocupación pero, a la vez, procurando el surgimiento de propuestas nuevas que tengan como meta mejorar las condiciones de vida, convirtiendo a los mismos habitantes en sus propios defensores.

Una de las propuestas que se ha desarrollado en este sentido es la de las "reservas extractivistas", que se están llevando con relativo éxito en Brasil, por parte de los propios siringueros. Partiendo del respeto al conocimiento tradicional y a la experiencia acumulada por los pueblos extractivistas, los colonos empiezan a usar y manejar el bosque extrayendo siringa, por ello el nombre de reservas siringueras. Esta propuesta se basa en tres principios básicos: 1) que sea económicamente viable; 2) ecológicamente sustentable; y, 3) que socialmente represente la mejoría de la vida de las comunidades.

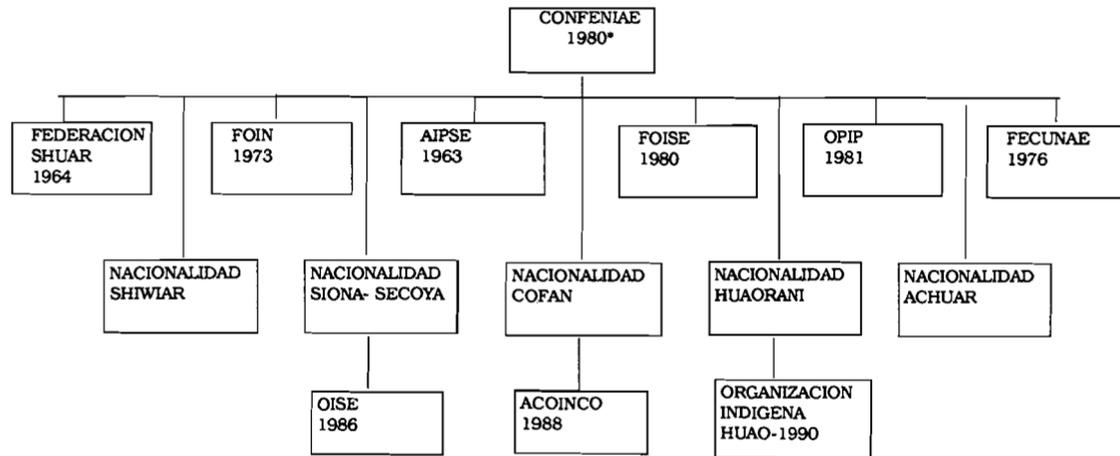
Las reservas extractivistas de los siringueros en Brasil han sido posibles luego de años de lucha por lograr su legalización. La muerte de Chico Méndez — defensor incansable de las reservas— constituyó un triunfo para los siringueros y permitió al mundo conocer una de las alternativas viables para nuestros países.

En el caso de los territorios indígenas, shuar, shiwiar, quichua y achuar, de la provincia de Pastaza, la modalidad de reservas extractivista podría ser una alternativa siempre y cuando se la adaptase a las condiciones de cada uno de esos pueblos, y de la provincia de Pastaza en general. La zona de "llanura amazónica" podría pasar

a ser un modelo piloto de defensa ecológica y de seguridad nacional.

La propuesta de "reservas extractivista" es una, pero como ella pueden haber otras que sean más viables. Solamente con la creación de espacios de real participación, respeto al conocimiento y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas y su uso potencial, podrá modificarse el discurso retórico hacia la ecología y la cuestión indígena.

### ORGANIZACIONES INDIGENAS DE LA AMAZONIA ECUATORIANA 1990



FUENTE: CONAIE, CONFENIAE, CEDIME  
ELABORACION: Lucy Ruitz (CEDIME)

\* Los años corresponden a la creación de las organizaciones.

## BIBLIOGRAFIA

CONAIE. Resoluciones de la Quinta Asamblea Nacional de la CONAIE, Pujilí 25 al 28 de abril de 1990.

CONFENIAE. "A la opinión nacional e internacional. Nuestro Derecho a la Autodeterminación. (Respuesta de la a las acusaciones vertidas luego de la presentación del "documento de Pastaza").

CHIRIF, Alberto. "La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la Amazonía". En: *Amazonía indígena*. COPAL, Año 8, No 14. Junio 1988.

----- *Saqueo en la Amazonía*. Ed. CETA, Debate Amazónico No 2, Iquitos, Perú, 1983.

DESCOLA, Philippe "Del habitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socioeconómico entre los achuar. En: *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Ed, Mundo shuar, Quito, Ecuador, 1981, pag.100.

*Diagnóstico Provincial de Pastaza. 1984-1988*. "Antecedentes históricos, cronología y bibliografía". Tomo I. Consejo Provincial de Pastaza, Puyo, 1988, pag.28.

MURATORIO, Blanca. *Rucu-yaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo*. Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1987, pag 107.

OPIP "Acuerdo sobre el derecho territorial de los pueblos quichua, shiwiar y achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano". Mec. Curaray, Julio 5 de 1990.

RUIZ, Lucy. *Procesos Sociales y Estado en la Amazonía Central: 1900-1970. Apuntes para su historia*. Tésina para optar al Diploma en Ciencias Sociales con mención en asuntos amazónicos. Flacso Quito, 1990.

----- "Educación, formación política y autogestión en la Amazonía Ecuatoriana". En: *Pueblos Indios, Estados y Educación*. 46 Congreso Internacional de Americanistas. PEB-PUNO; EBI-MEC-GTZ; Programa ERA., Lima 1989.

----- "Entrega de Título a los huaorani: Denuncia y Celebración". En: Semanario Punto de Vista. Mayo, 1990,

SANTOS G. Fernando. "Cantos de guerra, amor y muerte: aspectos estéticos y terapéuticos del shamanismo amazónico". En: Amazonía Indígena. COPAL. Año 8, No 14, Junio, 1988.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Comunidades Etnicas en Estado Modernos". En: *América Indígena*. Revista del Instituto Indigenista Interamericano, No. 1. Vol XLIX, México, 1989.

TAYLOR, Anne Cristine. "La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones". En: *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del Progreso*. Ediciones Mundo Shuar, Ecuador, 1981, pag. 119.

TRUJILLO, Jorge. "La Amazonía en la historia del Ecuador". CIESE, Mec. Quito, Ecuador, 1983, pag 10.

----- *Los oscuros designios de Dios y del Imperio*. Ed. CIESE, Quito, Ecuador, 1981, pag 87.

WRAY, Natalia. "La constitución del Movimiento Etnico Nacional Indio en Ecuador". En: *América Indígena*. Revista del Instituto Indigenista Interamericano, No. 1. Vol XLIX, México, 1989, pag. 94

BIBLIOTECA  
NACIONAL  
DEL ECUADOR

**INDIOS**  
**Una reflexión sobre el levantamiento**  
**indígena de 1990**

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

**PROLOGO:**  
Diego Cornejo Menacho



Quito, 1992

## **INDIOS**

### **Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990**

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

**ISBN- 9978-96-012-0**

Depósito legal 00315

Derechos de autor 005662

© ILDIS, ABYA-YALA 1991

1ª EDICION: Agosto de 1991

2ª EDICION: Enero de 1992

EDICION: Diego Cornejo Menacho

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

CUBIERTA: Magenta Diseño Gráfico (233 757)

DISEÑO GRAFICO: Angela García (453 877)

**Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales,**

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

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

**Teléfono 562103, Quito-Ecuador**

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

32.4  
200  
100

RECIBO 07971  
CANT. 6025  
BIBLIOTECA - FIA 0056

## **CONTENIDO**

**PRESENTACION /9**

**PROLOGO /11**

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR SUS  
PROTAGONISTAS**

Luis Macas /17

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR LOS  
HACENDADOS**

Ignacio Pérez Arteta /37

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

Simón Bustamente Cárdenas /61

**EL PROBLEMA INDIGENA Y EL GOBIERNO**

Gonzalo Ortiz Crespo /99

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

Simón Espinosa /179

**LOS MILITARES Y EL LEVANTAMIENTO INDIGENA**

Richelleu Levoyer /221

**QUINTO CENTENARIO Y RESISTENCIA INDIGENA**

José Almeida Vinuesa /263

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

Ileana Almeida /293

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

Hernán Ibarra C. /319

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

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

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

Fernando Rosero /419

**PUEBLOS INDIGENAS Y ETNICIDAD  
EN LA AMAZONIA**

Lucy Ruiz M. /449

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

**Un proyecto político alternativo  
en el Ecuador**

Erwin H. Frank /499

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

### **UN PROYECTO POLITICO ALTERNATIVO EN EL ECUADOR**

**Erwin H. Frank**

#### **INTRODUCCION**

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

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

---

**Erwin H. Frank** es antropólogo.

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

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

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

En este ensayo intentaré demostrar que el espanto y la

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## EL CARACTER DE LA CONAIE

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

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

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

---

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

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

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

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

## **EL PROYECTO NACIONAL "MESTIZO" Y EL MESTIZAJE**

Ya en la segunda mitad del siglo pasado, intelectuales latinoamericanos formularon una concepción de sus nuevos Estados nacionales, que los consideran como meras "cáscaras" territoriales y legales de "naciones" futuras<sup>9</sup> que se encuentran actualmente todavía "en for-

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## ¿VERDADERAMENTE EXISTEN "INTERESES ETNICOS"?

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

## **RAZA, CULTURA Y LA ESPECIFICIDAD ÉTNICA DEL INDIO ECUATORIANO**

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

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

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

---

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

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

Pero la contradicción entre "nacionalidades" indígenas con intereses étnicos innegables, y la enorme variabilidad cultural interna de ellos, se disuelve inmediatamente, pasando de un concepto "culturalista" o "esencialista" de "lo étnico" (que busca definir un grupo étnico por "rasgos culturales" compartidos) a una concepción "relativista", como la que el antropólogo Frederic Barth desarrolló ya en los años 60.<sup>20</sup> La tesis principal de esta concepción alternativa es que a un análisis científico del fenómeno no le interesa tanto las características específicas culturales de una "etnia" específica, sino los procesos de adscripción y/o autoadscripción de sus miembros a ella, los que en última instancia definen y mantienen las "fronteras" que separan a grupos sociales, que se identifican mutuamente —y se autoidentifican— como esencialmente diferentes en un espacio específico e histórico de contactos culturales.

## **LAS FRONTERAS ÉTNICAS EN EL ECUADOR**

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

## **LA AUTO-ADSCRIPCIÓN INDÍGENA ECUATORIANA: CAMBIOS RECIENTES**

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

---

24. Informaciones de campo.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## **MODERNIZACION Y MESTIZAJE EN LOS AÑOS 70**

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

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

---

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

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

"obstaculizaba" el camino de sus países hacia ese futuro brillante.<sup>30</sup>

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

Sin embargo, esta crisis no golpea a todos de igual manera. La capa media pequeño-burguesa de la población blanco-mestiza, es uno de los sectores que más ha perdido y todavía seguirá perdiendo a causa de esta crisis. Actualmente este sector ya no lucha por *mejorar* su situación económica cotidiana, sino únicamente en desesperada defensa de lo poco que todavía ha podido salvar del estándar de vida que una vez solía gozar. Esta gran masa de empleados públicos, de pequeños artesanos independientes, de intermediarios y dueños de pequeñas tiendas, en realidad lucha en dos fronteras: a un lado contra un Estado que, según su criterio, no les protege contra las repercusiones a nivel nacional de factores supranacionales y que — al contrario— les "explota" para fines de su propio lucro. Y al otro lado se sienten masivamente atacados por un creciente número de jóvenes, de las capas sociales inferiores a la suya, quienes se muestran con la pretensión de quitarles sus inseguros puestos de trabajo, concurrir con sus pequeños negocios, invadir la exclusividad de sus cabeceras parroquiales<sup>37</sup> y barrios urbanos y apropiarse de los últimos privilegios que todavía gozan. Lo interesante es que una creciente fracción de estos jóvenes de origen humilde, equipados con una buena educación y llenos de ambiciones, en la actualidad ya son de origen "indio".

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

---

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

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

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

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

## **DE LA FRUSTRACION "RACIAL" A LA CONAIE**

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

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

dad mestizo-blanca en lo que parece su esencia "legalista"; es decir, en su constante preocupación por "derechos inalienables" y la virtual "santidad" de títulos de posesión) y han elaborado además a un nuevo tipo de organización que —ya en los pocos años de su existencia— se ha mostrado extremadamente efectiva para presionar a sus gobiernos respectivos y la sociedad blanco-mestiza en su totalidad a tomar y aceptar medidas en favor de las indígenas. Y hablando de este "nuevo tipo de organización" no me refiero exclusivamente a la CONAIE. Ella representa solamente el más alto nivel y la consecuencia lógica de un movimiento que también se da tanto al nivel internacional<sup>39</sup> como a todos los niveles intermedios entre ella y su base comunitaria nacional. En todos estos niveles trabajan actualmente los miembros de esta joven élite indígena caracterizada más arriba. Ellos ya no piensan exclusivamente en sus pequeños mundos locales o regionales, sino que actúan a base de una clara imagen

---

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

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

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

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

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

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

Quito, febrero de 1991