

## **Movimiento Indígena Ecuatoriano: Bitácora de camino**

Pablo Dávalos<sup>1</sup>

### ***Introducción***

Junio, en la sierra ecuatoriana, es un tiempo ritual. Es tiempo de fiesta. Fiesta sagrada y alegórica. Para la voz oficial son las fiestas de “San Juan”. Para los pueblos indígenas que la celebran, es su fiesta más importante, es la “Fiesta del Sol”, el “Inti Raymi”. Fue en junio, en ese espacio ritual y sagrado en el que se renuevan las fuerzas cósmicas que aún siguen latentes en la cosmogonía de los pueblos indígenas, que en 1990 se realizó el primer levantamiento indígena del Ecuador contemporáneo. La fecha es altamente simbólica y reveladora. Indica el nacimiento de un tiempo que en adelante estará signado por los indios, por su visibilización, por su constitución como actores sociales y su transformación en sujetos políticos. Un nacimiento que surge entre el tiempo sagrado de la fiesta y la reivindicación de la historia. La década de los noventa será la década de los indios. Desde otra prosa, pensando en otros referentes, quizá en otra historia que está aún por ser escrita, el movimiento indígena ecuatoriano hablará de los noventa como la “década ganada”. En 1994 será el levantamiento de los indígenas chiapanecos en México. Para fines de la década serán los indios de Bolivia los que disputen el poder político voto a voto. También es una década significativa desde el “otro lado de la orilla” porque en ella se inscribe la consolidación del discurso neoliberal de la globalización, la derrota estratégica a la clase obrera, el desmantelamiento del Estado bajo las políticas de ajuste y reforma estructural del FMI y del Banco Mundial, y, finalmente, la constitución formal del Imperio marcada a sangre y fuego en Kosovo, e Irak .

Es en ese tiempo de violencia, de guerra, de neoliberalismo, de consolidación imperial, que surge la voz de los indígenas no solo reclamando presencia, sino incorporando nuevos temas al debate político, obligando a repensar fórmulas que se pensaban terminadas: “Nación”, “Estado”, “ciudadanía”, “democracia”, “diferencia”, “pluralidad”, “autonomía”, “territorialidad”, etc. Los indios como actores sociales y como sujetos políticos transforman la geografía de la historia, de la política, de los Estados y también de los discursos. Su presencia militante en contra de la celebración de 1992, como quinientos años de “encuentro entre dos mundos”, según la voz oficial, les da la posibilidad de cuestionar al proyecto de la modernidad y reclamar un espacio histórico para la diferencia, aquella que ha pervivido en los pliegues de la memoria resistiendo los embates de la “civilización”.

Los indios comprenden que a quinientos años de conquista europea, ésta continúa con otras formas, de otras maneras, pero con las mismas intenciones y las mismas víctimas. De ahí que los noventa en América Latina en general y en Ecuador en general, la presencia y emergencia de los indios sea uno de los hechos políticos más importantes y cruciales.

Pero se trata de una emergencia conflictiva, que cuestiona, que interroga, que cambia los contenidos del debate hasta entonces existente. Que obliga a un posicionamiento y a una toma de partido. El movimiento indígena ecuatoriano, al momento uno de los movimientos sociales y políticos más importantes del continente, emerge en 1990 con una propuesta que desestructurará todo el debate que se había

---

<sup>1</sup>Instituto de Estudios Ecuatorianos

construido a propósito de la democracia y la representación política en el Ecuador: el Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

¿Qué significa el Estado plurinacional para los indígenas del Ecuador? ¿Desde qué prácticas históricas se fue conformando esta noción? ¿Cómo se inscribe esta propuesta en el escenario de luchas y reflexiones del continente, sobre todo aquellas que hacen referencia al status de autonomía de los pueblos indígenas? ¿Cómo puede ser vinculado a otros movimientos, otras insurgencias, otras prácticas que nacen desde lo indígena? Y más allá de eso: ¿cómo inscribir ese debate de la plurinacionalidad del Estado en la reconstrucción de un pensamiento crítico, alternativo, progresista? ¿Cómo puede enriquecer ese debate la propuesta realizada por el movimiento indígena del Ecuador?

A fin de comprender los alcances, contenidos, posibilidades y limitaciones de esta propuesta, que no solo busca un nuevo deber-ser para el Estado liberal-republicano, sino que pretende convertirse en proyecto histórico-social desde la diferencia, la explotación y la emancipación, el presente texto realiza un recorrido de la organización indígena ecuatoriana y de la formación de este discurso.

En el pensamiento liberal no hay espacio para la diferencia. Incluso los horizontes de emancipación no comprenden la diferencia. De ahí que esta propuesta de la plurinacionalidad del estado, al menos en el caso ecuatoriano, desestructurará el debate, porque éste se había alimentado de fuentes europeas y norteamericanas y no tomaba en consideración las particularidades culturales, sociales, económicas e incluso simbólicas del Ecuador. En ese debate no cabía el más mínimo espacio para nociones como “plurinacionalidad”, “interculturalidad”, “pluriétnicidad” etc. Será la movilización y lucha política del movimiento indígena quien obligará al sistema político ecuatoriano a considerarlas, a tomarlas en cuenta, a rebatirlas o finalmente incorporarlas al debate.

El presente texto quiere ubicar los puntos referenciales en la constitución del movimiento indígena ecuatoriano como el sujeto político más importante del Ecuador contemporáneo. Pero el eje discursivo hacia el cual confluyen los espacios organizativos están justamente en aquella propuesta del Estado plurinacional y la sociedad intercultural. No existe, en el texto, una definición conclusiva de la plurinacionalidad del Estado, porque es una categoría que está en permanente construcción, y porque esa construcción está señalada desde la práctica política de los indios.

Para entender los alcances de esa propuesta el estudio parte de una hipótesis inicial y es que la estructura política ecuatoriana se ha conformado desde aquello que se conoce como el sistema hacienda, y su dialéctica de lucha de clases con el sistema plantación. En esa lógica cabe entender el Estado ecuatoriano, y sus características de racismo, que incluso generaron una especie de apartheid en contra de los indios, además de su vocación autoritaria, excluyente, violenta.

Es sobre esa dialéctica que surge y se consolida la estructura organizativa indígena a partir de su espacio más representativo y a la sazón el único que posicionó el debate de la plurinacionalidad, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. El texto finaliza con un recuento de los momentos políticos más importantes en los que la CONAIE fue el actor fundamental.

***La dialéctica de la dominación: El sistema hacienda y el sistema plantación en Ecuador***

Un hecho que ha caracterizado al sistema político, económico e incluso ideológico del Ecuador, es aquello que ha sido denominado como el “*sistema hacienda*”. El sistema hacienda se ha constituido históricamente en el “*locus*” político del Ecuador. A su interior se condensan un denso entramado de relaciones económicas, sociales, institucionales y también simbólicas. La hacienda era el referente político que contribuyó a la formación del Estado y la república. Fueron los patrones de hacienda, quienes se convirtieron en las élites políticas que dirigieron esos procesos, quienes los diseñaron, los estructuraron. Fueron ellos quienes monopolizaron la palabra de la *polis* en la naciente república y también su praxis política, normativa e institucional.

Sin embargo, una parte fundamental de la dialéctica del sistema hacienda eran también los indios. Allí se instaura una relación dialéctica parecida al amo y al esclavo de Hegel. El mundo simbólico indígena sirve tanto como referente cultural cuanto de imagen de poder del patrón de hacienda. El poder de éste se explica también desde las relaciones que ha tejido con las comunidades indígenas que están dentro de la hacienda.

El sistema hacienda, construido sobre las bases del sistema de encomiendas de la colonia, es un sistema que combina elementos de la cultura propia de los pueblos indígenas, con elementos de dominación colonial. La hacienda es un mundo cerrado en sí mismo. Autárquico. Autoreferencial.

El núcleo central del poder en la hacienda en el que se codifican las relaciones de poder, es el patrón de la hacienda. Es una figura simbólica en la que se condensan relaciones simbólicas y reales del poder. Figura paternal. Figura de poder. Es la representación del poder secular y sagrado, económico y productivo. Una figura que también “contaminaría” al régimen político que se crearía en la república. El patrón de hacienda es también el diputado, el senador, el ministro de Estado, el representante del poder político. De hecho el poder político es extensión de su poder dentro de la hacienda. Así, el universo simbólico de relaciones de poder que impregna a la hacienda se traslada también a la esfera de la política.

La hacienda controla a sus indios, a sus peones, a sus trabajadores, como si fuesen parte de su propiedad sobre las cosas. Establece complejas relaciones con ellos. El indio fuera de la hacienda es un indio “libre”, pero es una libertad negativa, es un desarraigamiento. En la hacienda están las comunidades, y a su interior se establecen relaciones sociales densas que sirven de identificación y auto-identificación a los indígenas que allí habitan.

La hacienda ecuatoriana se construye sobre la institución del concertaje de indios, heredera a su vez de las encomiendas. El sistema de concertaje de indios pervivió a todo lo largo del siglo XIX y hasta 1920, año en el cual oficialmente fue abolido, aunque como relación social existió hasta la modernización de la hacienda serrana en los años cincuenta. Según Guerrero, el concertaje de indios es una “modalidad de trabajo emparejada ... con el llamado “peonaje por deudas”, que imperaba, aunque con notable diversidad regional, en casi todos los países latinoamericanos. En aquellos con poblaciones indígenas numerosas, como el área

andina y la mesoamericana, llegó a ser en el siglo XIX, al menos en la agricultura, una forma preponderante de vínculo laboral”<sup>2</sup>.

El sistema de hacienda se constituye en función exclusiva del mercado interno. Es este sistema el sustento de la seguridad alimentaria y de la producción agrícola destinada para el consumo interno. La fuerza de trabajo se relaciona con la hacienda a través de la renta en especie y bajo mecanismos de perpetuación de deudas hacia el patrón de la hacienda.

Modernizar la hacienda es romper todo lazo simbólico, toda estructura ideológica, todo ese espacio que no es solo económico es también sagrado. La hacienda se conforma desde una matriz que viene desde la colonia: las encomiendas de indios. Fueron el eje y sustento de poder del Ecuador republicano, hasta la primera modernización liberal de inicios del siglo XX. Pero el sistema hacienda pudo controlar esos intentos de modernización, y es ella misma la que intenta una modernización desde sus propias necesidades políticas y económicas, en un proceso que se parece a aquel descrito por Lenin y que lo caracterizó como la “vía junker”, o “vía reaccionaria” de modernización. Una vía que en Ecuador ha sido también denominada como la “iniciativa terrateniente”. A la par que el sistema hacienda entró en un proceso de modernización a mediados del siglo XX, también fueron emergiendo nuevas formas políticas de resistencia al sistema hacienda.

Es paradójico pero una de las principales resistencias al poder del sistema hacienda, vino desde un sistema parecido pero cuyas funcionalidades son capitalistas y de vinculación con el mercado mundial: el sistema plantación.

El sistema de plantación que se desarrolla, expande y consolida desde fines del siglo pasado, a partir de los cultivos de la tagua, el cacao y el café, es un sistema creado por, y dependiente del mercado mundial capitalista. Todas las variaciones cíclicas, de la misma manera que todas las crisis del capitalismo mundial, van a afectar profundamente a este sector.

De hecho, el cambio del sistema plantación basado en el cacao al sistema plantación basado en el banano, se produce justamente por cambios en el comportamiento del mercado mundial.<sup>3</sup> Así por ejemplo, la crisis de 1922 va a ocasionar el derrumbe de los precios del cacao y por consiguiente la crisis económica que caracterizaría también a nuestra economía y que solamente emergería en los años cincuenta con la formación del sistema de plantación de banano.<sup>4</sup>

A través de las plantaciones cacaoteras de inicios de siglo se va a articular un poderoso grupo económico que es también un grupo político cuyo interés fundamental es la liberalización del mercado y de la fuerza de trabajo. En efecto, el sistema de plantación armoniza a su interior una serie de relaciones de producción que van desde la explotación por la renta de la tierra (pago en especies y renta diferencial), hasta relaciones salariales de tipo pre-capitalista (los desmonteros y los peones). El sistema de

---

<sup>2</sup> Guerrero, Andrés: *"La semántica de la dominación: el concertaje de indios"*. Ed. Libro-Mundi, Enrique Grosse-Luermen, 1991, Quito, pp. 45

<sup>3</sup> Es el mercado mundial el que crea, condiciona y estructura el sistema de plantación, escribe Braudel. Cfr. Braudel, Fernand: *"Civilisation matérielle, économie et capitalisme"*, T. II, *"Les jeux de l'échange"*, Ed. Armand Colin, París, 1979, pp 12 et passim.

<sup>4</sup> Sobre la crisis del sistema cacaotero y la transición al sistema bananero, puede verse el cap. V de "Ecuador: Subdesarrollo y Dependencia", de Fernando Velasco, Ed. El Conejo, Quito, 1983, pp. 157-200

plantación necesita de mano de obra, pero esa mano de obra se encuentra encadenada al sistema de hacienda serrano y al complejo mundo simbólico que se deriva de este sistema y en el cual son predominantes las relaciones iglesia-hacienda e iglesia-estado.

Son las necesidades de liberalización de mercados y de la fuerza de trabajo del sistema de la plantación, las que generan conflictos con el sistema hacienda y cuya expresión más nítida es la revolución liberal de inicios de siglo. Sin embargo, es necesario indicar que dentro del sistema de plantación se pueden observar dos ciclos económicos, el primero es el de la producción y que utiliza formas capitalistas y precapitalistas, y el segundo es el de la circulación y que obedece exclusivamente a la lógica capitalista. En efecto, la circulación de capital dentro del sistema de plantación cacaotera implica la vinculación al mercado mundial capitalista y la incorporación de la lógica capitalista de acumulación dentro de los circuitos internos y externos de circulación.

Ello implica una diversificación del excedente producido por la plantación, que va desde la creación de una base para un capital financiero-bancario, hasta la formación de una incipiente burguesía industrial. Esta reinversión del excedente del sistema de plantación otorga particularidades propias a las regiones en las cuales se desarrolla el sistema de plantación, sobre todo las provincias de Los Ríos y del Guayas.

El desarrollo capitalista de estas regiones a principios de siglo es mayor que en todo el país, y las clases dominantes de estas regiones se convierten en las clases dominantes de toda la república.<sup>5</sup>

En relación con el sistema de plantación, el sistema de hacienda es anacrónico y, si se quiere, fuera de la racionalidad capitalista. En efecto, los lentos ciclos de rotación de capital, las relaciones económicas internas de tipo no capitalista, la escasa relación inversión-rentabilidad, el complejo simbólico alrededor de la hacienda, las relaciones con lo sagrado altamente instrumentalizadas por la iglesia católica y que forman parte del ciclo económico de la hacienda (fiestas y rituales sagrados, por ejemplo), entre otros elementos, presentan una serie de contradicciones y contrapuntos con el sistema plantación, que se expresan en dos tipos de lógica y de racionalidad. Para el sistema de plantación la lógica que debe subyacer a todo proceso económico debe ser necesariamente la lógica del capital.

Para el sistema de hacienda, existen procesos vinculados con la presencia del patrón de la hacienda como eje real de poder. El patrón de la hacienda no puede perder ese poder casi total en función de una racionalidad que no se identifica con los procesos más íntimos del sistema de hacienda. La modernización del sistema de hacienda es relativamente tardía, empieza a partir de los años cincuenta con las transformaciones de la hacienda ganadera en hacienda lechera y productora de derivados lácteos. El sistema de hacienda responde de manera retardada a la modernización del país, y se presenta como un núcleo anacrónico y que conlleva altos riesgos de conflictividad social a su interior.

---

<sup>5</sup> Andrés Guerrero señala que el capital en giro de las compañías de la costa en la primera década de 1900 alcanzaba aproximadamente los 42 millones de sucres (unos 20 millones de dólares), mientras que para Quito, durante ese mismo periodo, el capital en giro de las empresas alcanzaba apenas los cinco millones de sucres. Cfr. Guerrero, Andrés: *"Los Oligarcas del Cacao"*, Ed. El Conejo, Quito, 1983, pp. 62 et passim.

De hecho, la modernización del sistema de hacienda es una iniciativa institucional que parte desde el Estado. Esta modernización se presenta como la necesidad de romper dentro de la estructura agraria las relaciones precarias de producción, en especial el huasipungo. La hacienda recupera las mejores tierras y empuja a los campesinos indígenas hacia tierras más altas y de menor productividad.

A su interior empiezan procesos de diferenciación productiva y empiezan a generalizarse las relaciones salariales. El patrón de la hacienda deviene en empresario agrícola. Si bien existe la modernización de la hacienda a partir de lo que algunos investigadores denominan la "iniciativa terrateniente", no es menos cierto que es la lucha de los campesinos indígenas y las iniciativas institucionales desde el Estado las que conducen el proceso de reforma agraria de 1964.<sup>6</sup> Efectivamente, la modernización del sistema hacienda es tardía, pero es necesario indicar que a partir de la imposición de los programas de ajuste económico en 1983 y de la imposición del neoliberalismo, el sistema hacienda experimenta un rápido proceso de neomodernización hacia dos ejes fundamentales: la agroindustria, y la agro-exportación.

### ***Modernización política y modernización económica***

A inicios de la década de los setenta, asume el poder en Ecuador, una dictadura militar de tipo nacionalista y modernizante, que busca justamente la modernización económica y política por fuera de las coordenadas establecidas por el sistema hacienda. A la par que se modernizaba la economía con una activa participación del Estado, y financiada por la coyuntura de los altos precios del petróleo y la emergencia del endeudamiento externo por la presencia de los euromercados de capitales, esta dictadura militar consideró conveniente modernizar también a la clase política que guiaría el proceso que se había iniciado con la modernización económica.

A fines de la década de los setenta, los nuevos cuadros que habían diseñado el nuevo sistema político, no se detuvieron a pensar en las características particulares de un país con una fuerte matriz indígena y precapitalista, sino en las necesidades económicas, políticas e institucionales que tendrían las nuevas elites modernizantes.

Pero el sistema hacienda era algo más que un conjunto de grandes latifundistas que habían controlado los resortes de la economía y de la política. Ellos habían realizado desde el inicio de la república un diseño institucional del Estado que les era altamente funcional. Habían generado un conjunto de prácticas, de relaciones simbólicas de poder que de una manera u otra mantenía su influencia, y su control sobre el nuevo régimen político que emergía con el retorno a la democracia en 1979.

Las dictaduras del periodo 1973-1979, no resolvieron el problema de la tenencia de la tierra, ni el problema de las nacionalidades indígenas, ni el problema de la redistribución del ingreso; así como tampoco tuvieron en cuenta la necesidad de que la industrialización para sostenerse necesitaba de una reforma educativa integral que conduzca a la creación de una mínima base científico tecnológica de carácter nacional. Tampoco resolvieron los problemas de concentración de poder económico. El sistema hacienda fue la base de poder económico para los nuevos grupos financieros que se constituirían en la sierra ecuatoriana, de la misma manera que el sistema plantación fue la base desde la cual se conformarían los grupos financieros de la costa.

---

<sup>6</sup> Al respecto puede verse: Barsky, Osvaldo: *La reforma agraria ecuatoriana*. CEN. Quito, 1986. También puede verse: Santana, Roberto: *El campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. CAAP. Quito, 1984

La década de los ochenta fue la década de la consolidación de la democracia y del ajuste económico. Pero también fue la década en la que se consolidaron los grupos financieros con una nueva racionalidad e íntimamente imbricados a la circulación de capitales internacionales. Se trataba de unas élites cuyas coordenadas de acción estaban más vinculadas al mercado mundial, sobre todo a los cada vez más importantes flujos financieros especulativos.

Las políticas de ajuste, les dieron la posibilidad a estas elites de superar esa relación inicial con el sistema hacienda y el sistema plantación. Sin bien éstos constituían los núcleos desde los cuales podrían extenderse hacia el mercado mundial, su lógica, definitivamente se había transformado.

Pero el sistema hacienda no había sido desarticulado, ni tampoco había sido superado. Seguía su proceso de transformación y modernización bajo sus propios tiempos y sus propios requerimientos. El ajuste y la reforma estructural del FMI y del Banco Mundial, les otorgaban la posibilidad de mantener el ritmo de modernización al tiempo que les permitía la vinculación al mercado mundial, a los capitales financieros internacionales, y a las empresas transnacionales.

Las políticas de ajuste permitieron la concentración de capitales, la formación de nuevos grupos financieros, la readecuación del Estado en función de sus intereses. Pero esas políticas de ajuste también generaban conflictos sociales, enfrentamientos y movilizaciones.

De ahí que una de las prioridades de las nuevas élites sea justamente romper, destruir la capacidad de movilización, resistencia y convocatoria que a la sazón tenían los sindicatos. Los años ochenta serán los años de fuertes movilizaciones populares, convocadas por la dirigencia sindical, sobre todo aquella del sector privado. Serán movilizaciones que no podrán romper la lógica que asumía el nuevo Estado, y las nuevas élites. Éstas se legitimaban a través del discurso de la estabilidad política y económica.

Las movilizaciones populares también se enfrentaban con las prácticas de negociación de los sindicatos en función propia. En 1983 se dictan las primeras medidas económicas hechas al tenor de las políticas de ajuste, negociadas con el FMI.

A lo largo de la década se impondrán nuevas medidas económicas que definitivamente rompen de manera radical el modelo de Estado y sociedad que se había intentado construir en los años setenta. Los problemas que quedaron pendientes en los setenta se agravan en los ochenta. La concentración del ingreso y del poder de las nuevas élites es cada vez más importante. La transnacionalización de la economía se acentúa, la dependencia del financiamiento externo privado es cada vez más fuerte.

El Ecuador empieza la década de los ochenta con una deuda externa de 2 mil millones de dólares, y la termina con una deuda externa de 10 mil millones. En ese periodo, el naciente proceso de industrialización sufre un revés del cual no se recuperará. Las empresas que se consolidan son aquellas que de alguna manera son o están en relación con los grupos financieros. Es en este contexto que en 1990, se produce un acontecimiento absolutamente inédito desde el retorno a la democracia, y que cambiará de manera fundamental los contenidos del debate político e institucional en el Ecuador: el levantamiento indígena del *Inti Raymi*.

### ***La emergencia de los indios y la democracia del ajuste***

A fin de comprender la significación que tuvo el levantamiento indígena de 1990, es necesario comprender el diseño político que se hizo en el proceso de retorno a la democracia en 1979. Porque se trata de un diseño excluyente y que tiende a consolidar las formas perversas de la participación política como el corporativismo, el clientelismo, el populismo, y en contra del cual emergerá la propuesta de la plurinacionalidad del Estado.

El régimen político que se diseñó a fines de los setenta, consideraba que la democracia debería estar sustentada en el sistema de representación política, basado a su vez, en el sistema de partidos. El tiempo político de la democracia era el tiempo electoral. Y éstas deberían expresar las preferencias de los electores dentro de un mercado electoral. Pero en un país que estaba atravesado por los contenidos simbólicos, referenciales, institucionales e incluso normativos del sistema hacienda, el sistema de representación político creado estaba desfasado de su realidad.

Era un desfase altamente funcional a las necesidades de la modernización económica y política de las nuevas élites. Éstas tejieron desde ese sistema de representación política, los hilos, los mecanismos, los recursos que consolidaron su poder. Fueron generando estrategias de tipo corporativo, patrimonial, clientelar desde el Estado para fortalecer su presencia, y su dominio de la representación electoral.

Al tiempo que colocaron la resolución de conflictos por fuera del sistema democrático, utilizando las capacidades coercitivas de éste, pero no las oportunidades de deliberación y participación social que podía generar. Asimismo, cerraron todo tipo de participación política a todos los espacios que no sean los electorales, espacios que por lo demás se abrían cada dos años. Una apertura que era más de tipo formal que real, porque el debate dentro de este espacio, así como las discusiones, la promoción de nuevas figuras, el posicionamiento de las agendas, etc., se hacían desde los medios de comunicación que en Ecuador están privatizados, y que en estos contextos se hacen más excluyentes y discriminatorios.

Pero no solamente eso, sino que la exclusión fue más allá, y dejó fuera de los sistemas de partidos y de los sistemas electorales a cerca del 40% de la población total del país que eran los indígenas. En efecto, el sistema de representación política y el diseño del régimen político que se hicieron en el proceso de transición de fines de la década de los setenta, se adecuaba a la estructura autoritaria a nivel político y económico existente. Los sistemas de votación estaban cerrados incluso desde su concepción de ciudadanía para los indígenas.

A inicios de los años ochenta, la ciudadanía en Ecuador estaba adscrita a la mayoría de edad y al alfabetismo. Solo podían ser ciudadanos aquellos ecuatorianos mayores de dieciocho años y que sepan leer y escribir en español. Pero a inicios de los ochenta, la población indígena, que representa al menos un 40% de la población total, no tenía ningún acceso a la educación formal, y no se había creado ninguna institución de educación intercultural para compensar ese déficit.

La mayoría de esa población era analfabeta en los parámetros de la educación formal, y además para esa población el español era, en el mejor de los casos, su segunda lengua. Excluidos de la condición de ciudadanía, los indios no tenían y ni podían ejercer ningún tipo de derechos políticos. Estaban fuera de la política, como habían estado fuera



de la historia. Hasta fines de la década ninguno de los partidos políticos existentes, ni de izquierda ni de derecha habían incorporado a los indígenas y a lo indígena en sus prácticas, discursos y propuestas. Los indios, simplemente, no existían.

Para el sistema hacienda eran parte de sus “activos”. De hecho, no era raro encontrar anuncios en la prensa, incluso hasta en los años setenta, en la cual se vendía una hacienda con los indios incluidos. Para la derecha eran unos permanentes menores de edad a los que había que tutelar, dirigir, educar. La derecha siempre jugó con la figura del pater, que no es sino la transposición de la figura del patrón de hacienda. Para la izquierda, en general, no había indios, habían campesinos. La relación productiva era la condición de existencia histórica. Pero una mirada más cercana a la relación de la izquierda con el movimiento indígena da cuenta de que su presencia fue fundamental para la construcción organizativa y política.

El sistema hacienda hizo todo lo posible para evitar la alfabetización de los indígenas. Y es una estrategia comprensible. El sistema hacienda construía sus relaciones de poder desde el lenguaje escrito. Cada hacienda tenía un registro de los días trabajados por cada campesino-indígena.

Un registro de cada préstamo, de cada asignación que la hacienda hacía a los peones. Es el “libro de rayas”. Su decodificación estaba vedada para los indios. En el libro de rayas el patrón de la hacienda inscribía los días de trabajo y también las deudas de sus peones. Deudas que al morir éste pasaban a su viuda y sus hijos. El *libro de rayas* codificaba relaciones de vasallaje y explotación. De ahí que su interpretación, incluso su acercamiento físico, estaba absolutamente prohibido. La hacienda tenía a su interior un sistema de cepos y cárceles para aquellos que intenten romper las relaciones de poder que se habían generado a su interior y que pretendían acercarse, discutir o debatir los contenidos del *libro de rayas*.

Una de las dirigentes más emblemáticas del movimiento indígena ecuatoriano, es una indígena del pueblo Cayambi, Dolores Cacuango, quien en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, luchó por instalar escuelas y sistemas de educación para los niños indígenas. Su lucha fue por la educación, porque los indígenas puedan acceder al conocimiento del lenguaje de los dominadores, porque puedan decodificar y comprender esos mecanismos de explotación que se inscribían en el *libro de rayas*. Su vivienda fue arrasada, pasó a la clandestinidad, el ejército asesinó a varios de sus hijos. Fue perseguida. Fue acusada de subversiva.

Treinta años después, el movimiento indígena bautizará a sus escuelas de formación política como “Escuela de Líderes Dolores Cacuango”. La sola intención de acceder a la decodificación del lenguaje dominante, el español, por parte de los indios era ya un delito.

Una situación que no cambiaría con la transición a la democracia en 1979-1980. Este proceso de transición buscaba una modernización política que sea coherente con la modernización económica. El sistema de partidos tenía que construirse desde los parámetros de la teoría política del liberalismo clásico. En esa teoría no había ni hay espacio para la diferencia.

El Ecuador de 1980, es un país que acaba de descubrir el petróleo y la deuda externa. Un crecimiento desordenado, caótico. Un Estado que cumple apresuradamente las funciones de regulación de un proceso de industrialización hecho al apuro, sin

ninguna coherencia, y que en realidad va a consolidar al poder vigente. Cuando el Estado se ve imposibilitado de cumplir con las tareas a las que se había comprometido en función de ese fugaz proceso de industrialización, y descubre el problema de la deuda externa, el sistema político recién estaba consolidándose, las élites aún no se convencían de las bondades de la “modernización”, el sistema hacienda se resistía a cualquier intento de modernidad, y los sindicatos luchaban por superar la fragmentación y el vanguardismo.

En este contexto, cuando los indios proponen en 1990 la plurinacionalidad del Estado, el establishment se siente cogido en falta. Sus problemas estaban a otro nivel, sus propuestas jamás habían considerado a los indios, y el hecho de que éstos, en pleno proceso de democracia, irrumpen con una agenda absolutamente nueva para esta clase política y para este sistema político, da cuenta que éstas no habían construido ningún tipo de respuestas, ante la propuesta indígena.

Es significativa la forma, por ejemplo, en la cual la clase política ecuatoriana, los medios de comunicación, en fin, todo el establishment, respondieron a las propuestas de plurinacionalidad del Estado hecha por los dirigentes de la CONAIE, en el levantamiento de 1990. Algunos ejemplos de esa reacción son reveladores:

"Ya ha empezado a dar sus frutos de violencia e invasiones la demagógica y perversa cantaleta que sobre las "nacionalidades indígenas" iniciaron unos cuantos políticos y politicastos con miras exclusivamente subversivas, anarquistas y nihilistas... Hay que advertir, sin embargo, que estas minorías étnicas ... propenden muchas veces a exaltar más de lo debido sus características raciales propias, hasta el punto de anteponerlas a los valores comunes propios de todos los hombres..." (Acosta Yépez, Francisco: *Las nacionalidades indígenas*, periódico El Comercio, 20-07-1990, sección editoriales)

"Lo que ha ocurrido es que ni la sociedad ni el Estado se han preocupado del indígena. Bestia de labor sin ningún derecho, era y sigue siendo aún la práctica. Jamás se intentó educarle e incorporarle a nuestra civilización, ni menos a la cultura... Para el bienestar del país es necesario que se atienda los reclamos justos, pero posibles de esa clase desheredada y que los blancos y mestizos de este país reconozcan que el indígena ha sido un factor de progreso nacional y que es necesario incorporarle a nuestra nacionalidad ..." (Vacas Gómez, Humberto: *El Problema Indígena*, El Comercio, 18-08-1990, sección editoriales, subrayado mío)

"El mestizaje constituye la piedra angular de la historia y de la cultura latinoamericana. Desconocerlo y afirmar que los "blancos somos unos y nosotros somos otros", es pretender ir a contrapelo de la historia y, lo que es más serio, introducir en las relaciones entre las comunidades indígenas y el resto de la sociedad un particularismo que nos terminará enfrentando irremediable e inútilmente" (Corral, Fabián: *Mestizaje y Nacionalidades*, El Comercio, 03-09-1990, sección editoriales)

"Debemos mirar más al futuro que al pasado... Debemos reconocer la realidad multiétnica, pero sin anteponerla al ideal de la unidad nacional y el Estado unitario y democrático, que solo puede acatar decisiones tomadas por voto mayoritario y no por imposición de minorías" (Salvador Lara, Jorge: *La Cuestión Indígena*, El Comercio, 21-09-1990, sección editoriales)

“Incorporarle a nuestra civilización”, “reconocer la realidad multiétnica”, “mirar al futuro”, “reconocer los valores humanos por encima de toda diferencia” ... Lo indígena entre la amenaza del desconocido radical, hasta la noción paternalista del “buen salvaje”.

Ecuador, hasta 1990 había optado por esconder, por hacer invisibles a sus indios. El levantamiento de 1990 sorprende a la clase política y a toda la institucionalidad, que no puede asumir que los indios sean capaces de realizar un acto político de tal envergadura.

Pero surge una cuestión clave: ¿cómo surgió la noción de plurinacionalidad en el movimiento indígena? ¿En qué parte de su constitución organizativa se vislumbró el enfrentamiento con el Estado como eje fundamental de su agenda?

Posicionar la idea de plurinacionalidad significa demostrar el fracaso del Estado-nación, el fracaso del proyecto de las élites. Éstas estaban en un proceso de modernización neoliberal, estaban constituyéndose como grupos financieros, y habían adecuado los sistemas de representación política y el régimen político en función de sus necesidades de consolidación económica.

La demanda indígena aparece por fuera de estas necesidades, por fuera de estas prioridades. Para dar cuenta de la importancia de la noción de plurinacionalidad dentro del movimiento indígena, es necesario ahora comprender el proceso de construcción organizativa de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. La comprensión de su proceso formativo permite situar el proceso de gestación de la noción de plurinacionalidad, al tiempo que posibilita reconocer esa transformación en sujeto político.

### ***De la visibilización a la constitución del sujeto político***

Entre 1980 y 1986, año en el que se funda la CONAIE, los indios no existen ni en el debate, ni en las expectativas, ni en los proyectos de ninguno de los actores y clases sociales de la época. En 1984 se constituye la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, (CONACNIE), hecho político que no implica ninguna toma de posición, o alerta, o al menos curiosidad ni en el entorno político, ni en el debate vigente. No es noticia en la prensa de aquel entonces.

En el debate político, los indios no existen. Algo así como le sucedía a aquel personaje de Manuel Scorza, Garabombo el Invisible. Garabombo, cuenta Scorza, baja a la ciudad y descubre que nadie le ve. Asombrado, conversa a su comunidad de esa extraña condición de invisibilidad que parece suscitarse en el camino hacia la ciudad. Los comuneros en asamblea deciden utilizar esa condición de invisibilidad de Garabombo para luchar por los títulos de propiedad de sus tierras que, por lo demás, están en las oficinas de la comandancia del ejército. Curiosa anécdota que da cuenta de las primeras prioridades que habría de asumir el movimiento indígena ecuatoriano. Como Garabombo, invisible de tan insignificante, quiere primero visibilizarse para luego constituirse.

La conformación de esta Coordinadora de Nacionalidades Indígenas, muestra que al interior del movimiento indígena ecuatoriano se había gestado un proceso fundamental, un proceso de primer orden que es necesario destacar, porque de allí van a nacer los contenidos del debate y las acciones que marcarán a la década siguiente y a toda el debate político ecuatoriano.

Ahora bien, para la conformación de esta Coordinadora, habían confluído a su interior dos procesos organizativos básicos. De una parte, el proceso organizativo de los indígenas de la sierra ecuatoriana que en su gran mayoría hablan kichwa, y que se organizarían desde los años setenta en la *Ecuador Runacunapac Riccharimui* (El despertar del hombre ecuatoriano), Ecuarunari; y, de otra parte, el proceso de organización de las nacionalidades indígenas de la amazonía, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía, Confeniae.

El encuentro de estos dos procesos, posibilitado justamente por la creación de la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas, da paso a la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas, CONAIE, en 1986. Lo que es nuevo en esta organización es la utilización de la noción de “nacionalidades” para caracterizar a la nueva organización. Asumirse como nacionalidades significa establecer distancias con el proceso de homogenización del Estado-nación burgués de formato liberal y republicano, significa encontrar una nueva base de organización que supera al sindicato de tierras, hasta ese entonces la única forma de organización existente para los indios. Son distancias de tipo político pero fundamentalmente de tipo constitutivo y epistemológico. ¿Cómo arribaron los indígenas a este proceso?

La Confeniae y el Ecuaurunari, se conforman en los años setenta. En ambas organizaciones el rol de la iglesia es fundamental. Se trata de la iglesia de la teología de la liberación y del II Concilio Vaticano. Una iglesia que no niega apelar a las categorías de análisis del marxismo para interpretar la realidad. Pero también confluyen en su proceso organizativo varias corrientes de izquierda, y la superación de un discurso político de tipo antropológico y étnico.

Estas organizaciones regionales tienen agendas propias, vienen de procesos diversos y se plantean proyectos diferentes. Las organizaciones que conforman el Ecuaurunari, son una red de estructuras organizativas provinciales que recuerdan en su conformación a los sindicatos de tierras. De hecho, su agenda principal será la lucha por la tierra y por una reforma agraria radical. Constan también en su agenda la lucha por el agua y por la educación intercultural. Las organizaciones constitutivas del Ecuaurunari provienen de indios que han tenido, o tienen relación con el sistema hacienda. Ellos conocen a la hacienda por dentro. Han sido o son parte de ella. El hecho de vincularse a la organización naciente ha significado un enorme paso, en el cual la mediación de la iglesia fue fundamental. Esta mediación de la iglesia otorgó a esa decisión de los indios de conformar una estructura regional, la legitimidad dentro de los mismos universos simbólicos del sistema hacienda. Como ellos conocen la hacienda, saben de la importancia que tiene el acceso y la decodificación de los libros de rayas y de socorros de la hacienda. Descifrar esos libros es empezar a liberarse. De ahí el énfasis que ponen en la educación. Leer es romper una relación de poder.

Pero las nacionalidades que conforman la Confeniae, casi no conocen al sistema hacienda. En los años setenta ellos son las víctimas de la explotación petrolera, y luego de la explotación de recursos naturales, entre ellos la madera. Su mundo es diferente a aquel vivido por los indígenas de la sierra ecuatoriana.

Los pueblos de la amazonía, han estado lejos de los procesos de modernización y de civilización occidental. Sus prácticas rituales, sus relacionamientos con otros pueblos siguen siendo estructurados por la tradición. La mayoría de estos pueblos, son pueblos guerreros. Defienden su espacio de otros pueblos, y ahora tienen que defenderlo del Estado y las empresas transnacionales que los ha descubierto, más bien, ha descubierto los recursos naturales del mundo en que ellos habitan. Sus territorios se convierten en valiosos, porque los recursos que allí están generan valor. Su principal referente no es la tierra sino el territorio. No quieren luchar por la tierra sino defender su territorio.

Y cuando hablan de territorio hablan de todos los significados y significantes que ellos han construido en ese territorio, hablan de todo el universo simbólico que es correlativo al territorio. No solo se trata del universo físico existente, sino de la carga ideológica y simbólica que ellos han generado con ese y desde ese territorio. Por eso, se

reconocen a sí mismos como nación, porque una de las características que definen a una nación son la unidad territorial y la lengua, y ellos poseen la dos.

Cuando los procesos del Ecuarunari y de la Confeniaie, confluyen, en realidad se imbrican dos dinámicas complejas pero que tienen frente a sí a un enemigo común: la estructura de poder blanco-mestiza y el Estado. Durante dos años que son justamente los años en los que se crea la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas, los representantes de estos pueblos empiezan un proceso de reconocimiento entre ellos, y a medida que avanza ese reconocimiento comprueban más sus diferencias. Es desde ese descubrimiento mutuo y, porqué no decirlo, maravilloso, entre pueblos y naciones separados por una estructura de poder, que empiezan a comprender los alcances que tiene la unidad en la diversidad. Los delegados kichwas del pueblo Saraguro, descubren asombrados a la nación shuar. Los huaoranis descubren también a los kichwas del norte. Este proceso es el que gesta y conforma un nuevo espacio organizativo: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, en 1986.

Sus primeros discursos ponen en evidencia esa amalgama, esa unidad en la diversidad, esa confluencia de intereses y agendas. Constan allí los pedidos por la reforma agraria, por el respeto a la autodeterminación de los pueblos, por el agua, por la educación intercultural y además bilingüe, por el respeto a los territorios, por la supresión de las concesiones territoriales que hace el estado a los colonos y a las empresas transnacionales en la amazonía, etc. De las discusiones que llevan adelante a su interior, la nueva estructura organizativa comprende que su agenda reivindicativa tiene un interlocutor fundamental: el Estado. Decir Estado, es decir política, es decir sistema de partidos, instituciones, burocracia, ejército, ordenamiento territorial, justicia y administración de justicia, policía, sistemas de salud, producción, crédito, control, coerción, persecución, etc.

Tanto la lucha por la tierra, la reforma agraria, la lucha por el agua, la lucha por la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento a los territorios, el reconocimiento a la cultura, entre otros aspectos, pasan por el Estado. Pero el Estado es un monolito de poder insensible a estas demandas. La reforma agraria será imposible si al mismo tiempo no se lucha por el reconocimiento a los territorios. La educación intercultural es una utopía sin el reconocimiento a la cultura. ¿Puede el Estado ecuatoriano de los años ochenta acceder a estas demandas? ¿Puede el régimen político sensibilizarse a la agenda de la nueva organización? ¿Es factible transformar al Estado desde fuera de éste?

Es desde estas inquietudes, y desde estas demandas que empieza a configurarse el discurso de la plurinacionalidad. Se trataría, para la organización naciente, de presionar al Estado para llevar adelante todas estas reformas y reivindicaciones que a la larga impliquen una reforma política, jurídica, institucional y normativa del Estado.

Es el Estado el que tiene que transformarse de tal manera que reconozca efectivamente el derecho de los pueblos y las naciones que lo habitan a decidir su futuro, sus instituciones, su régimen económico, su sistema político. El Estado tiene que reconocer el derecho a la existencia de las nacionalidades que lo habitan, y son nacionalidades que reclaman autonomía en sus decisiones fundamentales, como por ejemplo, las políticas de concesiones a la explotación minera, o maderera, o de colonización, o las políticas de educación, etc.

Una autonomía que no atenta en absoluto al Estado-nación en cuanto tal. De la misma manera que la creación de la CONAIE no significó la desaparición de la

Confeniae y el Ecuarunari, sino la apertura de un nuevo espacio, así, el nuevo estado que reconozca a las nuevas nacionalidades en sus derechos fundamentales será un espacio diferente en el que se crearán nuevas instituciones, nuevos marcos jurídicos, etc. El Estado ecuatoriano debe, entonces, reconocerse como pluricultural, con diferentes etnias, esto es, pluriétnico, pero, fundamentalmente, debe transformarse en un Estado Plurinacional.

El discurso de la plurinacionalidad se conforma casi al mismo tiempo que se estructura la CONAIE. Se irá convirtiendo en el deber-ser del Estado para el movimiento indígena y para la naciente organización. Es un discurso que abre el horizonte de posibles tanto para el movimiento indígena cuanto para la sociedad en su conjunto y el Estado. Este discurso de la plurinacionalidad jugará el rol de discurso-pivote, al cual el movimiento indígena acudirá para reformularlo, para reconstruirlo en función de su estrategia política y de la coyuntura.

Ahora bien, el problema es ¿cómo visibilizar ese discurso cuando se es invisible? ¿Cómo abrir los espacios de discusión en una sociedad racista y excluyente? ¿cómo enfrentar al sistema hacienda y su correlato político-institucional con un discurso que se sitúa más allá de su comprensión? ¿cómo transformar al régimen político desde la plurinacionalidad? ¿cómo transformar al Estado?

En el periodo 1986-1990, la CONAIE enfrenta como organización la radicalización del modelo neoliberal. Aún es una organización que debe construir y consolidar su tejido social. Las federaciones provinciales del Ecuarunari, empiezan un proceso de construcción organizativa desde las comunidades y los cabildos, denominados como organizaciones de primer grado. La Confeniae, de su parte, aglutina las federaciones que se crean como pueblos y naciones, además que tiene que enfrentarse al divisionismo hecho por el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano.

En junio 1989, los indígenas de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, filial de la Confeniae, con otras organizaciones, optan por secuestrar a varios directivos del instituto de Reforma Agraria y Colonización, y de otras instituciones del Estado, en las negociaciones que el Estado emprende con los indígenas a fin de liberar a estos rehenes, el gobierno de aquel entonces entra en negociaciones con la CONAIE y firma un documento conocido como “Acuerdo de Sarayacu”.

Este “Acuerdo de Sarayacu” será uno de los ejes centrales del levantamiento de 1990. En efecto, en el Congreso de Abril de 1990, la CONAIE, en virtud del incumplimiento de los puntos acordados en Sarayacu decide realizar un levantamiento general de las comunidades indígenas, previsto para los días 6 y 7 de junio de ese mismo año. Esta resolución se hace pública, pero el Estado no la escucha, la sociedad la desconoce, los medios de comunicación la ignoran.

La realización del levantamiento será la prueba de fuego para la CONAIE. Esa medida debía probar las estructuras organizativas creadas, los canales de comunicación internos, la capacidad de respuesta, la capacidad de negociación, la forma de articular los consensos, la manera de ser apreciados en la sociedad, la fortaleza de sus vocerías.

Un mes antes del levantamiento de junio, varias organizaciones sociales se apoderan de una iglesia en la ciudad de Quito. Sus demandas estarán armonizadas con aquellas del Acuerdo de Sarayacu y de aquellas resoluciones tomadas por la CONAIE el mes de abril. El Estado decide reprimir la medida e intenta incluso desalojar a los

ocupantes. Esta toma de la Iglesia de Santo Domingo, inicia el tiempo histórico del levantamiento de 1990. Días después de esta toma, se realizará, conforme lo había advertido la CONAIE, el levantamiento indígena.

En el levantamiento de 1990, la sociedad ecuatoriana descubrió horrorizada que los indios existían como seres históricos. Que siempre habían habitado el espacio de sus horrores más íntimos. La amenaza de una oleada de ponchos bajando desde las montañas y tomándose las calles de la capital, generó un escozor en esa ideología de la dominación. Un escozor que pedía seguridades y certezas apelando a la represión y a la violencia<sup>7</sup>.

Para el poder, un levantamiento como aquel de 1990, no podía haber sido pensado, organizado, estructurado por los indios. Para la visión oficial, debía existir algo más profundo, más invisible y que pueda explicar verdaderamente aquel levantamiento. Los indios no podían organizar un acto político de tal envergadura porque eran incapaces de hacerlo, eran los permanentes menores de edad a quien había que cuidar. Si no eran ellos, entonces ¿quiénes estaban detrás de los indios, manipulándolos, moviendo verdaderamente los hilos? ¿Con qué intencionalidad lo hacían? Y, ¿porqué habían escogido precisamente el mes de junio, vísperas de las elecciones? ¿no se trataba acaso de una coincidencia de fechas demasiado significativas?

El periódico El Universo, de la ciudad de Guayaquil, editorializa el hecho de la siguiente manera: *"Los últimos alzamientos y las formas de protesta de los grupos indígenas merecen varias acotaciones. Entre otras cosas coinciden con la proximidad de las elecciones y de allí la sospecha ... de que hay de por medio maniobras procedentes de elementos políticos"*<sup>8</sup>. El Director Nacional de la Izquierda Democrática, partido de gobierno, manifiesta por su parte que *"algunas comunidades indígenas son manipuladas políticamente por conocidos agitadores ... que buscan a toda costa, desestabilizar la democracia en el país a través de un manto de violencia"*<sup>9</sup>.

El presidente de aquel entonces, el socialdemócrata Rodrigo Borja, no podía creer que los indios se hayan levantado justamente durante su periodo de gobierno. *"Quiero decirles a los campesinos de mi Patria, expresó Borja a la prensa oficial, a los comuneros de todo el país, que en 500 años ningún gobierno en la época republicana, ni en la Colonia, ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo ha hecho mi gobierno"*<sup>10</sup>. Vistas las cosas con la perspectiva del tiempo, la hipérbole utilizada por el Presidente Borja expresaba ese doble juego dentro del discurso del poder: párrafos anteriores había denunciado a los dirigentes que organizaron el levantamiento indígena de 1990, como *"agitadores irresponsables"* a quienes *"les pondremos en vereda"*, porque *"nadie tiene derecho a perturbar la paz en el país y soliviantar a los indígenas y campesinos"*<sup>11</sup>; para momentos después declararse a sí mismo como el *pater* de los indios. Una posición que recuerda al patrón de hacienda. De hecho, el patrón de la hacienda vela por la vida, por los intereses de todos

<sup>7</sup> En un comunicado público hecho por la Federación de Ganaderos del Ecuador, se exigía "del Gobierno Nacional la inmediata adopción de las medidas que la Constitución y Leyes contemplan para los casos de conmoción interna, advirtiendo que una grave y culpable omisión en este aspecto, llevará a responsabilizar al señor Presidente de la República por las fatales consecuencias que pudieran derivarse". Publicado en El Comercio, 07-06-90

<sup>8</sup> El Universo, 06-06-90

<sup>9</sup> El Expreso, 06-06-90

<sup>10</sup> "Agitadores pretenden dividir la Patria: Borja en Santo Domingo", El Universo, 07-06-90

<sup>11</sup> Ibid

los indios de la hacienda, les ha dado generosamente tierras y ha permitido que sobrevivan. Entonces, es justa la ira, la indignación, la desazón frente a la falta de gratitud de los indios que protestan, que se levantan, que desconocen la voz paterna.

El levantamiento del 90, posibilita la visibilización de lo indio, pero la estructura del poder se resiste a visualizarlos. Aquel evento releva de la agitación política, de los cálculos electorales, de "*oscuros intereses*", de la manipulación a los "aborígenes". Pero no se inscribe como parte de un proceso histórico de lucha y de resistencia. Sus organizaciones no existen. Sus héroes desaparecen bajo la bruma del olvido oficial.

El levantamiento de junio de 1990, conocido luego como el levantamiento del Inti Raymi, abre un tiempo histórico que será signado por la presencia de los indios en todos los horizontes de la sociedad ecuatoriana. La presencia del movimiento indígena se convierte en un desafío por repensar al Ecuador y sus posibilidades a futuro.

### ***La "década ganada" y la construcción del Estado Plurinacional***

El levantamiento de 1990 afectó en la estructura de los imaginarios, sacudió al sistema hacienda, demostró los simulacros de la participación en la democracia, visibilizó a Garabomobo. En adelante será muy difícil desconocerlos. Pero a pesar de la fuerza política del levantamiento, el sistema hacienda, la clase política, el régimen político trataron de clausurar el evento inaugurado por los indios. Hicieron un *mea culpa* por la situación de los indios, pero no intentaron transformar en lo más mínimo las estructuras de poder. En cuanto a la propuesta de plurinacionalidad, simplemente la archivaron como una *ex abrupto*, o una inconsecuencia o incomprensión del naciente movimiento indígena. La CONAIE había amenazado con nuevos levantamientos si el gobierno no accedía a cumplir sus demandas, pero el régimen de aquel entonces

comprendió que la CONAIE no tenía la capacidad de convocar a un nuevo levantamiento y sumergió a ésta en un desgastante proceso de diálogos.

Entre 1990 y 1992, de su parte, la CONAIE se ve inmersa en un debate que le obliga a repensar los contenidos de la plurinacionalidad, el Estado, la democracia, la modernidad. Es el debate que se suscita a propósito de los quinientos años de conquista europea. En gran parte gracias a la CONAIE, Quito se convertirá en 1990 en el escenario del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, organizado por la CONAIE, la ONIC de Colombia, entre otras organizaciones del continente.

La CONAIE había logrado, asimismo, en 1988, la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural bilingüe. En 1992 se produce la Marcha de la OPIP, en el cuadro de la campaña por los "quinientos años de resistencia indígena".

Pero la modernización neoliberal era la asignatura obligada en la agenda del sistema hacienda, de la clase política y del sistema político. Una modernización que después de una fatigante confrontación había derrotado estratégicamente a la clase obrera y había desarticulado la posibilidad de un amplio frente social en contra de la imposición neoliberal.

Para 1992, el movimiento indígena, era parte del folclor nacional y el poder visualizó a este nuevo actor como parte de un conjunto de nuevos actores sociales que no tenían una agenda política clara. Los indios, por definición tienen una agenda étnica que los aleja significativamente de otros actores sociales y que impediría su constitución en referentes nacionales. Tal era la argumentación del poder.



Aquello que posibilita al movimiento indígena ecuatoriano la transición de actor social en sujeto político es su proyecto de país y de sociedad que se expresan en sus demandas de plurinacionalidad e interculturalidad. En 1994, la CONAIE se enfrentará en contra del proyecto neoliberal de constituir un mercado de tierras y desaparecer la propiedad comunal de la tierra. Pero para ese entonces, la CONAIE ya puede articular desde su interior un proyecto de país y de sociedad al cual confluirán una serie de actores sociales.

La década de los noventa está signada por la presencia del movimiento indígena. Es la década ganada, como suelen decir ellos mismos. En esta década pueden ser situados algunos momentos claves en su transición en sujetos políticos:

- El enfrentamiento en contra de la aplicación del ajuste y la reforma estructural en el cual pueden inscribirse los levantamientos de 1994, la movilización social en contra del plebiscito que busca privatizar la seguridad social en 1995, y los levantamientos de 1999 (marzo y julio), en contra del incremento de los combustibles, el levantamiento de febrero de 2001, en contra de un nuevo paquete de ajuste.
- La participación en el sistema político: con la creación del movimiento Pachakutik, en 1996, la participación en elecciones en 1996, 1999, 2001 y 2002. En estas elecciones, el movimiento indígena logra consolidar una buena presencia en los municipios y autoridades provinciales, una importante y una sostenida participación en el Congreso Nacional. El momento más importante es su triunfo electoral en las elecciones de fines de 2002, cuando en alianza con el Partido Sociedad Patriótica, ganan la Presidencia de la República, alianza que se rompería siete meses después.
- La participación en la destitución del ex Presidente Abdalá Bucaram en 1997, y del ex Presidente Jamil Mahuad, el 21 de enero de 2003. En ambos casos, por el compromiso que habían asumido ambos regímenes con la modernización neoliberal, la corrupción y los intentos de dividir al movimiento indígena.
- La presión social para la convocatoria a la Asamblea Constituyente de 1998, y la presión para que el Congreso Nacional ratifique el Convenio 169 de la OIT.
- La constitución de la Coordinadora de Movimientos Sociales, en 1995.
- La creación de espacios propios dentro de la institucionalidad del Estado, como el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades, Codenpe; la Dirección Nacional de Salud Indígena, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.
- La participación efímera en el gobierno de Lucio Gutiérrez, (enero-agosto 2003), y su participación en ministerios, en cancillería, en subsecretarías de estado, etc.

Se trata de una presencia masiva, contundente, importante. El espacio ganado por el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa, es el tiempo político más importante en toda su historia desde la conquista europea. En esta década se pondrán a prueba sus estructuras organizativas, sus cuadros políticos, sus discursos, su proyecto de país. Es una década conflictiva, densa, en la cual por momentos parecía que el movimiento indígena perdería su rumbo, como fue el caso del 21 de enero del 2000 cuando con un grupo de militares jóvenes destituyeron al entonces presidente de la república Jamil Mahuad, o cuando ganaron las elecciones presidenciales de 2002 con el

Coronel Lucio Gutiérrez, y parecía que habían transado su proyecto histórico por una agenda neoliberal.

En esta década el movimiento indígena se constituye como sujeto político gracias a que en su proyecto siempre estuvo como referente la posibilidad de reconstruir al Estado y redefinir a la sociedad desde la plurinacionalidad y la interculturalidad, respectivamente. Para reconstruir al Estado apelaron a una categoría política que aún está por fundamentarse en sus contenidos, prácticas e instituciones: el Estado Plurinacional.

Esta categoría les permitió crearse un imaginario político de un nuevo deber-ser del Estado. Un deber-ser que en un inicio se caracterizaba por una negación de lo que era el Estado en la realidad. El Estado ecuatoriano había sido formado desde la matriz histórica y epistémica del sistema hacienda. Los indios, que conocían mejor que nadie la hacienda, pensaban en un Estado que por definición sería lo opuesto de la hacienda. Pero crear un imaginario político de un Estado plurinacional es una cosa, y fundamentarlo es otra. Los indios tuvieron esa comprensión real de lo que significan los conflictos entre las nociones de Estado en la coyuntura de 1998, cuando se conforma la Asamblea Nacional a pedido suyo.

En efecto, desde el levantamiento de 1990, habían apelado al Estado plurinacional, pero no habían llenado de contenidos esa propuesta. Y es que los tiempos políticos a partir de la emergencia del movimiento indígena, fueron intensos. Las coyunturas se sucedían y cada una de ellas reclamaba para sí la pertinencia de ser el acontecimiento decisivo del futuro, y en realidad todas ellas lo eran. Cuando luego de la destitución del ex Presidente Abdalá Bucaram en 1997, el movimiento indígena abre el espacio social para una discusión sobre el nuevo deber-ser del Estado, y un rediseño del sistema político, el establishment aprovecha esa oportunidad abierta para imponer los contenidos de su propio proyecto.

Esos contenidos habían sido trabajados de manera teórica, y epistémica desde hace algunos años bajo la figura de la “governabilidad”. El discurso de la gobernabilidad posibilitó llenar de contenidos al espacio abierto luego de la destitución de Bucaram en 1997. El movimiento indígena entró con una fuerte movilización social, y con una gran participación popular, pero sin haber trabajado de manera coherente los contenidos de su proyecto de Estado plurinacional.

El resultado fue que la convocatoria a la Asamblea Constituyente fue confiscada por el sistema de partidos, que en el Ecuador reduce las posibilidades de participación popular, y fue articulada desde un inicio, de manera epistemológica y normativa, por las consideraciones de la teoría de la gobernabilidad.

Así, las reformas que finalmente se aprobaron, se lo hicieron al tenor de la teoría del buen gobierno, que buscaba fortalecer la capacidad discrecional del Presidente, limitar las funciones de fiscalización del Congreso, y cerrar las posibilidades de participación social al interior del sistema de representación político. Además, la nueva Carta Constitucional, posibilitó la consolidación del modelo liberal a través de una serie de garantías y medidas, como la autonomización del Banco Central, la supresión de los sectores estratégicos de la economía, el reconocimiento del capital privado en sectores sensibles, etc. La Asamblea Constituyente de 1998, y como concesión final a los indios finalmente aprobó dos artículos, el Artículo 83 y 84, en los cuales se trataban los Derechos Colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Así, los indios entraron al proceso de la Constituyente con su propuesta de Estado Plurinacional, y salieron con dos artículos en los que se codificaban los derechos colectivos. La oportunidad de transformar al Estado, al régimen político, al sistema de representación, al modelo económico, habían sido finalmente clausuradas.

En el levantamiento de 1990, la agenda de negociación contenía 16 puntos, entre los cuales constaban algunos que eran de interés nacional, pero su énfasis hacía referencia a los conflictos de tierras y de territorios, entre lo más importante. Nueve años después, en el levantamiento de julio de 1999, la agenda de negociación del movimiento indígena es exclusivamente nacional. Todos los puntos hacían referencia a todo el país, y ninguno en especial remite a la problemática particular del movimiento indígena. Los indios, en ese proceso, habían asumido la representación nacional en la negociación con el Estado, y contaban además con un gran respaldo y legitimidad

ciudadanas. En el levantamiento de febrero de 2001, la consigna central del levantamiento fue: “Nada solo para los indios”.

Es por ello, que la coyuntura de la Asamblea Constituyente de 1998, se constituye como un punto problemático en la constitución política del movimiento indígena, porque de una parte inscribe al movimiento indígena con fuerza en la reformulación del Estado, y, de otra, se constituye en la derrota política más importante que como sujeto político sufren a todo lo largo de la década. Pero no es una derrota de tipo organizativo, sino más bien de tipo programático, y que en realidad implica a todo el país. Los indios no habían trabajado de manera consecuente su proyecto de Estado Plurinacional con el conjunto de la sociedad. No se trataba de que ellos comprendan el nuevo deber-ser del Estado que contenía su propuesta de plurinacionalidad, sino que sea la sociedad en su conjunto la que comprenda ese proyecto, lo discuta, lo analice y lo legitime.

Existen, asimismo, una serie de conflictos que el movimiento indígena no ha resuelto aún, y que son producto de su proceso histórico. Entre esos conflictos cabría mencionar la relación entre el movimiento indígena como sujeto político, que tiene un proyecto de Estado y de país, y el movimiento político creado desde su matriz con el objetivo de construir su proyecto de Estado.

La relación entre la CONAIE, que es el sujeto político, con el Movimiento Pachakutik, que es su instrumento para actuar en el sistema de representación política, es una relación compleja, porque se añaden las particularidades propias del sistema político en el Ecuador. En efecto, se trata de un sistema basado en los partidos políticos y en una clase política profundamente imbricada con el poder económico. El sistema de representación está construido de tal manera que son los partidos más grandes, es decir aquellos que mayores recursos económicos cuentan, los que finalmente tienen más poder. Transformar ese sistema desde dentro es una tarea para Sísifo, porque está construido de tal manera que a su interior son frecuentes las prácticas clientelares, patrimoniales, corporativas. No existe, dentro del sistema de representación, un libre juego de oportunidades entre los diferentes partidos políticos, y éstos siempre son controlados por una élite que generalmente es también la élite económica.

El movimiento indígena, crea el Movimiento Pachakutik, en alianza con otros sectores no indígenas de la sociedad ecuatoriana, para acceder al sistema político y provocar cambios desde dentro de esta institucionalidad. El solo hecho de que se haya

llegado a esa decisión da cuenta de la transformación que hubo de sufrir el movimiento indígena, que siempre había cuestionado y rechazado al sistema político vigente.

Así por ejemplo, cuando se realizó el levantamiento de 1990, y por la cercanía de las elecciones, el establishment acusó al movimiento indígena de ser manipulado por sectores políticos de la oposición que buscaban mejorar sus oportunidades electorales, éste optó por retirarse de las elecciones. Aconsejó a sus bases a no participar en las elecciones y además se negó a participar en el censo de población que se efectuaba en ese periodo.

La percepción que tenían los indios era que los conflictos reales de la sociedad se procesaban por fuera del sistema político. Pero ese sistema se cerró de tal manera, que cinco años después, y presionados por la coyuntura, el movimiento indígena, como paso previo a su participación electoral, constituye con otros sectores sociales, la Coordinadora de Movimientos Sociales. Es un espacio que ayudará al movimiento indígena a relativizar los contenidos étnicos de su agenda política, y a ampliar la base de su política de alianzas.

Para fines de la década, además de los movimientos sociales, se harán alianzas con militares progresistas, con otros partidos políticos, etc. Pero esa coyuntura también implicó que el nuevo espacio creado para ampliar su política de alianzas electorales, y su participación dentro del sistema político, empezó a cobrar autonomía del movimiento indígena, bajo el argumento de que el Movimiento Pachakutik debía constituirse en una plataforma más amplia que convoque a otros sectores por fuera de la agenda étnica. Se trata de un conflicto que los indios en el Ecuador deben resolver dentro de los límites y alcances de su proyecto político. Tienen que, de hecho, ampliar la convocatoria y las alianzas, si quieren constituirse en referentes socialmente validados, pero tienen que hacerlo desde la perspectiva que les es propia y sin abandonar los contenidos de su propuesta del Estado plurinacional.

Empero de ello, una visualización del periodo histórico en el cual los indios ecuatorianos se han consolidado como los sujetos políticos más importantes de la década, da cuenta de que a su interior parece cerrarse un ciclo histórico. Los indios están en la coyuntura en la cual deben transformarse a sí mismos en términos políticos. Esa transformación implica en realidad una transformación de la política en el Ecuador. Luego de su breve experiencia en el gobierno de Lucio Gutiérrez, el movimiento indígena sale debilitado aunque no fracturado. Tiene que reconstituirse y para ello tiene que regresar a las fuentes primarias de su poder: sus comunidades, sus bases.

Hay distancias muy grandes entre la dirección del movimiento indígena y sus comunidades. Son distancias que se explican por el tiempo político, por la coyuntura, por las definiciones de una agenda nacional que se ha ido imponiendo como la agenda natural de la dirigencia indígena. Pero a su interior, los procesos que eran su riqueza natural, están abandonados. La dirigencia nacional, absorbida por la coyuntura interna y externa, ha debilitado los contactos con sus bases. El gobierno de Lucio Gutiérrez, desde el inicio de su gobierno, y sin importar que los indios eran el principal soporte de su poder, empezó una sistemática tarea de debilitarlos y dividirlos utilizando el aparato del gobierno.

Los procesos de capacitación internos, así como los procesos de reconstrucción histórica y reconstitución política, están seriamente debilitados. La estructura organizativa aún es fuerte pero su fugaz paso por el aparato del gobierno provocó

figuras importantes. El movimiento indígena ecuatoriano, debe apelar a sus comunidades para hacer una auto-evaluación de su proyecto político histórico, y de sus tiempos políticos. Debe evaluar a su movimiento político Pachakutik, debe evaluar los espacios institucionales que le son propios, como el Codenpe, debe evaluar su política de alianzas, debe evaluar su acción en el gobierno de Lucio Gutiérrez.

Si el movimiento indígena construyó un deber-ser para el Estado a partir de la noción de plurinacionalidad, y un deber-ser para la sociedad a partir de la interculturalidad, el tiempo político impone una reflexión sobre los contenidos que hay que otorgar ahora a la noción de plurinacionalidad, y son contenidos que debe hacérselo con el conjunto de la sociedad, porque en realidad es a ella a quien concierne.

Se trata de un sujeto político cuyas promesas emancipatorias de su proyecto político, están intactas y tiene la legitimidad suficiente como para construir desde ellas una amplia política de alianzas, que en las actuales circunstancias bien puede constituirse como el referente histórico y social para una reconstrucción de la utopía.