

Nueva Sociedad Nro. 153 Enero-Febrero 1998, pp. 56-72

Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia

Luis Fernando Botero Villegas

Luis Fernando Botero Villegas: antropólogo colombiano, estudiante del programa de Doctorado en el Área de Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ciesas, Guadalajara.

Palabras clave: comunidades indígenas, levantamientos, cuestión agraria, política, Ecuador.

Resumen:

El artículo analiza la manera como el levantamiento indígena de 1990 en Ecuador se inscribe en el proceso de movilización india iniciado en la segunda década de este siglo. Examina asimismo la etnicidad como un factor importante dentro de la ideología y prácticas políticas implementadas por el movimiento en sus reivindicaciones, al lado de categorías igualmente importantes como clase y nación. Considera también la conformación de la organización india, uno de los pilares de la representación del movimiento que aglutina las organizaciones de la sierra ecuatoriana y a la vez articula las propuestas de las bases para presentarlas en un foro de mayor convocatoria y cobertura. Por último, discute cómo el movimiento indio está presente en los procesos de transformación de la nación ecuatoriana con propuestas societales que pueden ser consideradas nuevos caminos hacia la democratización.

A comienzos de junio de 1990 Ecuador vivió uno de los acontecimientos más importantes de su reciente historia social y política: «el levantamiento indígena», o Inti Raymi¹. Las calles de las principales ciudades se convirtieron

¹ Aunque en realidad, y como los mismos indígenas lo atestiguan, «el Levantamiento se inició con la toma pacífica del templo de Santo Domingo 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» (Macas 1991, p. 16). En la V Asamblea de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) llevada a cabo en abril de 1990 en la población de Pujili (Cotopaxi), «donde luego de un profundo análisis sobre la situación ... por consenso se decidió realizar los días 4, 5 y 6 de junio el Levantamiento Indígena» (ibid., p. 16). «Uno de los hechos históricos más trascendentes de los últimos tiempos y que logró conmocionar a

en escenarios multicolores por la presencia de miles de indígenas que con canciones, pancartas, banderas y consignas buscaban llamar la atención de un Estado tradicionalmente imperturbable al reclamo paciente y cotidiano de los grupos étnicos². Las carreteras nacionales y provinciales de la región serrana fueron interrumpidas por piedras, zanjas y árboles derribados. Los mercados de las principales ciudades de la sierra quedaron desabastecidos, el combustible para los vehículos comenzó a agotarse y el gas de uso doméstico escaseó; asimismo, por falta de insumos, algunas industrias pararon. En días posteriores, los efectos del levantamiento comenzaron a sentirse en Guayaquil y en otras ciudades del litoral, cuando dejaron de llegar de la sierra productos como lácteos, tubérculos, verduras y granos (Guerrero 1996).

No era la primera vez que los indígenas se manifestaban. Ya en 1962 se habían hecho presentes en las calles de Quito para exigir reformas en el agro (Guerrero 1991); a fines de 1981 habían salido para respaldar al presidente Jaime Roldós en su decisión de expulsar al Instituto Lingüístico de Verano; y en octubre de 1982 habían apoyado masivamente la huelga nacional decretada por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). Pero ahora, en 1990, era la primera vez que se manifestaban de manera tan numerosa y recursiva para exigir al gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja que los tuviera en cuenta como interlocutores y escuchara sus reclamos para la solución de numerosos

conciencia de la sociedad ecuatoriana, es el Levantamiento Indígena de junio, protagonizado por nosotros: LOS INDIOS» (ibid., p. 3). En 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'» (ibid., p. 15). De igual forma, en octubre de 1991 y octubre de 1992 se realizaron varias manifestaciones protestando por el mismo motivo; en mayo de 1993 los indígenas participaron en un paro nacional convocado por las centrales obreras y algunas organizaciones populares. Pero quizá el evento más importante durante esos años –sin tomar en cuenta el de junio de 1990– fue en abril de 1992 cuando los indígenas de la provincia oriental de Pastaza realizaron una multitudinaria marcha hacia Quito reclamando la autonomía territorial. En esta ocasión la marcha fue convocada por la Organización Provincial de Indígenas de Pastaza - OPIP - (Zamosc 1994, p. 38). Para Zamosc, el levantamiento del 90 fue la expresión emblemática de la relevancia de la política indígena (ibid., p. 39). En 1994, durante el gobierno de Sixto Durán Ballén –considerado el gobierno más débil desde la reinstalación de la democracia en 1979 (Verdesoto/Ardaya)–, se dio «otro» levantamiento indígena que, aunque tuvo mayor duración y contó con la participación de grupos indígenas de la Amazonía, no implicó, en cuanto a demandas, la misma cobertura que el de 1990. Ahora, el objetivo del levantamiento era rechazar la llamada Ley de Desarrollo Agrario sancionada en junio de 1994, que suprimía la reforma agraria y paralizaba el reparto de las grandes extensiones de tierra, además de «socavar a las organizaciones con la amenaza de disolver las comunidades» (Guerrero 1996, p. 42).

² «El Levantamiento Indígena se provocó en gran parte por la desatención de gobierno de la Social Democracia ... la situación de pobreza en que se debate el pueblo ecuatoriano en general, jamás le interesó al actual gobierno» (Macas 1991, p. 9).

conflictos agrarios y el respeto a su derecho de ejercer la diferencia étnica³. Esta diferencia étnica es llamada por algunos «ciudadanía cultural» (Zárate; De la Peña 1997) y se refiere al derecho a ser diferente en el contexto de una nación. Según esto, estamos asistiendo a un proceso de ciudadanía por parte de los indios ecuatorianos en el cual «lo indio» ya no es una cuestión estamental o de casta, sino una cuestión étnica; es decir, el reconocimiento y aceptación de la diferencia cultural. De ahí que los indígenas, al contrario de lo que esperaban algunos sectores políticos y sindicales, inscribieron sus reclamos en un contexto bastante amplio que tomaba en cuenta procesos de globalización⁴. Si bien el levantamiento de 1990 quiso aparecer como una continuidad de las «insurrecciones indias de la era colonial y del siglo XIX», se distinguió de ellas por no tener un «alto nivel de violencia» (Zamosc 1994, p. 37). El levantamiento del 90 tuvo relevancia, según Zamosc, sobre todo por dos aspectos notorios: la magnitud y la definición del evento como movilización indígena –aunque la participación de los indígenas de la Amazonia fue marginal (ibíd., p. 39). Para Macas (1991, p. 7) el sentido del levantamiento no fue coyuntural (por acercarse 1992 y lo que ello implicaba⁵), sino un momento importante dentro de un largo proceso histórico y político. Para León, el levantamiento indígena evidenció la existencia de un proceso histórico que desembocó en la formación de un complejo andamiaje de instituciones étnicas que fueron buscando su propia autonomía hasta llegar a constituirse en instancias de mediación política. Los levantamientos de 1990 y de 1994 significan la explicitación de una movilización india que implica tanto el desarrollo o refuerzo de las identidades colectivas como el hecho de que

³ En un documento publicado por la Conaie (1988a) se expone explícitamente la búsqueda del reconocimiento de sus derechos culturales, así como la demanda de que se redefina a Ecuador como un país plurinacional. Según la Conaie, en el Ecuador existen diferentes nacionalidades –establecidas sobre todo por criterios lingüísticos– que deben ser reconocidas oficialmente: Shuar-Achuar, Huaorani, Tsachila, Chachi, Cofán, Siona-Secoya, Awa, Quichua (tanto de la sierra como del oriente o Amazonía), y Epera (Conaie 1994, p. 51). «Un antecedente fundamental [del levantamiento] constituye para nosotros los QUINIENTOS 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», (Macas 1991, p.5).

⁴ «Sí hacemos una ligera revisión sobre el contexto sociopolítico en que se desenvuelven nuestros pueblos, vemos que... 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» (ibíd., pp. 5-6).

⁵ «Nuestra lucha ha sido permanente durante quinientos años. Nuestras acciones no son sólo contestatarias a las celebraciones empujadas por el imperialismo y determinados gobiernos ... nuestras acciones tienen un carácter de fondo y se proyectan más allá del 1992» (ibíd., p. 7).

ciertas formas de liderazgo hubieran asumido las demandas de la base⁶; de igual forma, esta movilización debe ser entendida como un proceso de consolidación del movimiento indio en la sierra y como un proceso dentro del cual son importantes las conciencias étnica y de clase, así como las «relaciones primordiales» de parentesco –consanguíneo y ritual, lealtad, amistad y vecindad (De la Peña 1994; 1997). La movilización india no puede ser entendida como una «resistencia a la modernización» aunque mucho del descontento haya derivado de los daños producidos por la concentración del capital. Si bien la movilización india puede ser vista como una movilización rural al estilo de otras –como la de la ANUC en Colombia, dejando de lado la etnicidad se estaría reduciendo el análisis; considerar sólo la cuestión de clase sería parcial y reduccionista (ibíd.; Stern; Zárate; Tambiah). Hubo quienes quisieron entender el levantamiento como un «caso clásico de catarsis colectiva» pero tal evento, y otros similares, pueden ser mejor comprendidos si se toma en cuenta «el contenido simbólico de los movimientos sociales en relación con procesos de construcción de identidad⁷; las transformaciones que proporcionan las bases para la acción colectiva» (Zamosc 1987, p. 40)⁸; y, por último, que el levantamiento no es un evento aislado sino que, por el contrario, se inscribe en el proceso de fortalecimiento del movimiento indio.

Los levantamientos –particularmente el de 1990– y la movilización indígena en general, son un intento de los indios de conducir su propia historia y de desmentir, tanto al Estado como a la sociedad no india, la imagen de su

⁶ La Conaie, por ejemplo, presentó en su pliego de negociaciones, durante el levantamiento de 1990, los reclamos de las comunidades –Pachamama Chico, Sangana, Quislag, Cobshe Bajo, Guasán, Pomacocho, Pishilig y Tunshi, entre otras– que en abril de ese mismo año se habían reunido en Guamote, así como los de la reunión en Sicalpa que incluyó comunidades de las parroquias San Luis, Tixán, Chunchi y Calpi.

⁷ El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, ha asumido como símbolos fundamentales la *wipala*, bandera multicolor que «representa la belleza de la naturaleza ... el arco iris, los colores múltiples, así como tan múltiple y rica es la cultura, la diversidad de los pueblos en nuestro país», (Macas 1996, p. 14), y el *caracol del Pachakutik*, que «es la transformación, el renacimiento, la revolución» (Greffa, p. 53), «volver al tiempo, al orden, al mundo» (Maldonado, p. 85): «que va a permitir la unidad, capacitarnos y formarnos» (Llucu, p. 81).

⁸ Tilly, mencionado por Zamosc (p. 59), argumenta que el [potencia] para la movilización es grande cuando los grupos poseen una cohesión identitaria y cuando sus miembros están conectados por densas redes de relaciones interpersonales. Por su parte Manson (ibíd.), afirma que en una historia caracterizada por la explotación y la subordinación, los grupos étnicos tienden a reafirmar su etnicidad sobre la base de la solidaridad y la resistencia. Recordemos que Thompson cuestiona duramente a aquellos historiadores que entendían los motines y levantamientos como causados por la miseria o el hambre, es decir «rebeliones del estómago». Por el contrario, Thompson muestra cómo aquellos motines en la Inglaterra del siglo XVIII no sólo no fueron irrupciones compulsivas y espasmódicas, sino formas complejas de «acción directa, disciplinada y con claros objetivos» (p. 65). Por último, De la Peña (pp. 480-481), otorga gran importancia a los símbolos y mitos presentes en la movilización rural. Para el caso concreto de los indios ecuatorianos encontramos en Lázaro Condo, vinculado a las figuras andinas de Tupac Amaru y Tupac Katari, un destacado símbolo movilizador (Botero).

pretendida pasividad⁹. Para el análisis me referiré a la provincia de Chimborazo que además de constituirse en un ejemplo de lo que sucedió en otras áreas de la sierra ecuatoriana es importante en cuanto a la conformación y consolidación del movimiento indio.

Cuestión agraria, etnicidad y movilización india

En 1972, cuando estaba en auge la corrupción del llamado «quinto velasquismo y se temía la presidencia de Assad Bucaram –a quien se le acusaba de extranjero–, las fuerzas armadas, argumentando representar los intereses nacionales, asumieron el poder y buscaron controlar la riqueza de las exportaciones petroleras. El Gobierno Revolucionario Nacionalista de las Fuerzas Armadas buscaba, con el general Guillermo Rodríguez Lara a la cabeza y según el llamado Plan Nacional de Desarrollo, una reforma integral del Estado y de la sociedad mediante el fortalecimiento del poder estatal, la abolición de las formas precarias de producción y el estímulo a la industrialización sustitutiva; en general, lo que promovió fue cierto desarrollo y el surgimiento de una burguesía moderna. Asimismo, según Núñez, intentó remover al régimen oligárquico, superar las contradicciones y enfrentamientos entre las regiones serrana y costera, fortalecer la clase media como actor político, y colocar las bases para la democratización de la sociedad. Dentro de ese Plan Nacional, en 1973 la junta militar dio a conocer una segunda ley de reforma agraria, respondiendo así a las presiones ejercidas por varios sectores, entre ellos el de los campesinos –indígenas y blanco-mestizos– mediante manifestaciones y revueltas. Ante el escaso éxito de la reforma agraria de 1964, esta segunda reforma pretendía una mejor distribución del suelo a través de nuevas regulaciones que permitieran al Estado una mayor intervención; liberar mano de obra cautiva en pocas haciendas permitiendo el desplazamiento o transferencia de indígenas a comunidades o haciendas vecinas (Zamosc 1994); y, por último, crear un nuevo y avanzado cuerpo legal para eliminar todas las formas no capitalistas de producción y dar paso al desarrollo de un capitalismo agrario más dinámico basado en cooperativas agrícolas y empresas campesinas (Núñez).

La reforma agraria impulsada por los militares redistribuyó aproximadamente un cuarto del área total de las haciendas del país, pero quizá lo más importante fue la posibilidad de que las tierras improductivas fueran expropiadas y puestas en venta. En la sierra norte ecuatoriana, sobre todo en la provincia del Carchi, donde la mayoría de los latifundistas aprovechaban las tierras y la producción era abundante, el número de expropiaciones fue mínimo; pero en el centro, en provincias como Chimborazo, Tungurahua y Bolívar, donde el régimen hacendario se caracterizaba por una baja productividad y por una producción

⁹ Como lo muestra Smith para el caso de los huasicanchinos en Perú y Becker con los indios de Cayambe en Ecuador, un alzamiento o levantamiento es el producto de un proceso de resistencia cotidiana, de movilización, que en determinados momentos requiere de una forma de expresión más amplia.

dedicada casi exclusivamente al autoconsumo, la tierra estuvo más expuesta a la expropiación. Algunos hacendados se adelantaron dividiendo las tierras en parcelas pequeñas y vendiéndolas a precios considerablemente altos. Pero esas tierras eran insuficientes o se caracterizaban por una muy baja productividad.

En Chimborazo el Ierac intervino 124.690,72 hectáreas (Ciach-CESA, p. 16), lo cual no significa que esta superficie se haya añadido a la propiedad que para 1964 estaba en posesión de los pequeños agricultores; más bien, el proceso iniciado con la reforma agraria permitió legalizar esa propiedad que estaba en sus manos y ampliarla ante las posibilidades de compraventa que auspiciaba la Ley: Pero los terrenos que se pusieron en venta al eliminar las formas precarias de producción fueron los menos aptos para el cultivo, ya que se situaban por encima de los 3.000 metros de altura y fueron dedicados prioritariamente al pastoreo. Según un estudio realizado en la provincia por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), de las tierras adjudicadas por la reforma agraria sólo el 2,8% servía para cultivo; el 17% para pastos; el 61,4% para bosques y el 18,5% no ofrecía ninguna utilidad (ibíd., p. 34). La reforma agraria, por tanto, no entregó las mejores tierras ni a los indígenas ni a los campesinos. Además, los predios adjudicados fueron tan pequeños que el minifundio se convirtió en la constante para la mayoría de los agricultores. Estos minifundios, como buscaba el art. 66 de la Ley, no permitían «el empleo de la capacidad de la familia campesina, la generación de un excedente agropecuario comerciable y la obtención de un nivel de ingresos compatible con las necesidades vitales de la familia». La multiplicación de los minifundios creó una situación intolerable en el interior de las comunidades causando un permanente y progresivo desplazamiento de los indígenas a las ciudades en busca de recursos complementarios para su subsistencia.

Aunque un balance general indica que la legislación agraria fue aplicada y acatada de modo bastante superficial en cuanto a la redistribución de la tierra en Chimborazo, bien pueden señalarse las repercusiones que tuvo en algunos sectores de la clase terrateniente de la provincia y en las mismas comunidades indígenas. Si a nivel nacional la correlación de fuerzas entre campesinos y latifundistas se resquebrajó e inclusive se rompió, en Chimborazo, «mediante la creación de un aparato armado propio de la clase terrateniente –bandas de asesinos a sueldo, acciones represivas de determinados funcionarios» (Sylva, p. 40), el sistema político resistió y en algunas partes se detuvo durante un cierto tiempo la abolición efectiva de las formas no capitalistas de producción.

Podemos ver, entonces, cómo se dio el reforzamiento y la continuidad en el proceso de consolidación del movimiento indio en Ecuador. Ya que algunos de los latifundistas, oponiéndose al Estado, propiciaron la demora de la modernización del campo al negarse a aceptar la legislación agraria respecto a distribución de tierras y a mejoras salariales; ante la impotencia de las estructuras estatales para llevar adelante la aplicación de la legislación, los

indígenas buscaron la aplicación de dicha Ley con diversas formas de presión; o, en palabras de Sylva (40), «el asedio campesino ... obliga a determinados sectores de terratenientes a optar una estrategia de transición, Por ser simples programas de fomento agropecuario (Cueva), las reformas agrarias fallaron en su intento por resolver los problemas del desempleo rural, la escasez de alimentos y terminar con la pobreza (De la Peña 1994); sin embargo, produjeron un efecto secundario no contemplado por las elites políticas reformistas. El principal beneficiario de tales reformas fue el Estado al proveerse de una legislación que le permitía un mayor control de la protesta rural y amenazar a los grandes propietarios con la expropiación si no aumentaban la productividad y la producción de sus latifundios (Grindle) –requisito fundamental para impulsar el capitalismo agrario, es decir, la «vía terrateniente» (Zamosc 1987), también comunidades y organizaciones indígenas se beneficiaron al cambiar la manera como el Estado empezó a relacionarse con ellas. En efecto, con el desplome de la cúspide del poder local –hacendado, cura, teniente político, población blanco-mestiza–, las correlaciones étnicas de fuerza se modificaron y la población indígena pudo remodelar el campo de la dominación al darse la disgregación y el reacomodo de sujetos e identidades (Guerrero 1996; De la Peña 1997), Ese desplome, que logró agrietar toda la arquitectura de la dominación blanco-mestiza, afectó la estructura demográfica gracias a que muchos «pueblos» o cabeceras parroquiales, tradicionalmente blanco-mestizos, comenzaron a ser paulatinamente ocupados por indígenas. Si estos pueblos y las haciendas habían sido en el pasado los espacios más importantes para el ejercicio de la dominación étnica, bajo las nuevas condiciones se fueron convirtiendo en escenarios donde comenzó a consolidarse una reagrupación indígena impulsada por los conflictos agrarios, «la intervención de agentes sociales hasta el momento desconocidos, como maestros de escuela o promotores de desarrollo» (Casagrande y Piper en Guerrero 1996, p. 33), y la necesidad de que sus organizaciones fueran reconocidas por el Estado. Como resultado en pocos años se constituyó un gran número de comunidades, cooperativas y asociaciones, además de las organizaciones que buscaban reivindicaciones de tipo agrario y étnico.

Durante este período la línea étnica se fue afirmando nítidamente en el proceso de fortalecimiento del movimiento indio a pesar de la gran influencia de sectores eclesiásticos de izquierda que propiciaban un movimiento «campesino» volcado sobre reivindicaciones agrarias y abierto a todos los sectores de trabajadores agrícolas incluidos los no indígenas. La «actividad político-reivindicativa aparece como central en la sierra en los años 70» y la noción de *impasse* logra dar cuenta del estado del movimiento campesino «animado por las organizaciones clasistas en la sierra de los años 70» (Santana, pp. 279-280). Este *impasse* se expresa tanto desde el punto de vista práctico, en la organización y en la movilización, como desde el punto de vista programático en particular en lo que concierne al campesinado indígena de las comunidades. A la vuelta de varios años de intervención en la sierra, el

sindicalismo campesino de tendencia marxista (Federación Ecuatoriana de Indios, FEI¹⁰) y el de tendencia cristiana (Federación Nacional de Organizaciones Clasistas –antes «Católicas»–, Fenoc) pudieron constatar que los resultados habían sido pocos e inconsistentes (Santana; Zamosc 1994), La FEI que sufre una pérdida general de influencia y prestigio incluso en aquellos lugares donde desde sus orígenes había sido fuertemente respaldada, ahora intentaba afirmarse difícilmente entre una minoría del campesinado beneficiario de la reforma agraria que se movía tras reivindicaciones del tipo «desarrollo agrícola». La Fenoc apenas si pudo mantener algunas posiciones antiguas y desarrollar otras, pese a que contaba para afianzar su influencia y ampliar su reclutamiento con dos poderosos aliados: la Iglesia católica (en particular las tendencias progresistas) y la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), que había demostrado ser una eficiente y dinámica agencia de desarrollo rural. Poco hicieron las dos organizaciones para tratar de descubrir las causas profundas de su *impasse* en el medio indígena inclinándose más bien por las explicaciones simples del tipo: todo lo que sucedió fue ocasionado por fallas «orgánicas». La Fenoc había jugado un rol importante en cuanto a la organización de los propietarios de tierra conformando comités y asociaciones, presentando peticiones y haciendo negociaciones con el lerac para lograr una mejor redistribución de la tierra. Hacia 1975, cuando los militantes socialistas desplazaron a los demócrata cristianos en la Fenoc, las acciones se hicieron más fuertes; ni ésta ni la FEI se preocuparon mucho por los conflictos de tipo comunal o comunitario sino que siguieron la llamada línea proletaria, aunque entre 1959 y 1962 se dieron numerosos conflictos agrícolas, de tipo comunal en su mayoría, entre los mismos asalariados agrícolas y los patrones (Santana). A pesar del deterioro de la FEI en esta época, hay que rescatar un aspecto importante: esta organización clasista logró articularse organizativamente con las comunidades. Por debajo de; discurso de la creación de sindicatos campesinos, de manera intuitiva y pragmática estrechó vínculos con aquellas formas organizativas que ya existían en las haciendas y a través de los dirigentes de las comunidades; de igual manera, se apoyó y utilizó el denso tejido de solidaridades interdomésticas, los canales de comunicación y de movilización comunales así como su universo simbólico. De esta manera las comunidades pudieron entrar en relación unas con otras rompiendo las barreras del poder local e instalaron sus demandas a nivel nacional a través del Partido Comunista del Ecuador (Guerrero 1990). La estrategia de la FEI tenía dos objetivos: impulsar el cumplimiento de leyes laborales y llevar los conflictos indígenas al centro del Estado y a la escena política nacional. Según esto, hubo dos objetivos que en cierta forma se lograron: 1) poner en entredicho

¹⁰ En 1934, en la Casa del Obrero en Quito, se llevó a cabo la Conferencia de Cabecillas Indígenas que buscaba crear una organización a nivel regional y nacional para defender los intereses indígenas. Si bien esta reunión de cabecillas no obtuvo el impacto buscado, sentó las bases para una organización de los trabajadores rurales a nivel nacional. En realidad, este fue el nacimiento de la FEI. Años antes, en febrero de 1931 se había reunido en Cayambe el Primer Congreso de Organizaciones Campesinas con miras a crear una organización a nivel nacional, pero la represión gubernamental impidió que tal intento resultara exitoso.

la delegación de la administración étnica local –en manos de los blanco-mestizos, por supuesto– mostrando su incapacidad de atender apropiada y efectivamente los conflictos en ese nivel; y 2) lograr que aquellos indios, totalmente carentes de reconocimiento político y jurídico, pudieran expresarse políticamente pero, claro está, a través de los dirigentes de la misma FEI. Esta estrategia tuvo éxito ya que comenzaron a surgir y a fortalecerse un número importante de organizaciones indígenas a nivel comunal, parroquial y cantonal.

Por ejemplo en 1972 se formó la Federación de Cabildos de Chunchi con el fin de conocer la situación de las comunidades y respaldarse mutuamente en la lucha por las tierras en manos de los hacendados. El mismo año se conformó, durante una reunión llevada a cabo en la capital provincia; y estando presente la directiva de la Federación de Chunchi, la organización que buscaba cobijar a la gran mayoría de organizaciones indias de la sierra ecuatoriana: el Ecuarunari (Ecuador Runacunapac Richarirnu: despertar de los indios de Ecuador)¹¹. Con la promulgación de la segunda ley de reforma agraria, la Federación de Chunchi y Ecuarunari en general, asumen el estudio de esa nueva legislación como uno de los principales objetivos, a la vez que optan por encaminar los reclamos de tierras por la vía legal a través de peticiones. «Como consecuencia de estos procesos se desencadenaron algunos conflictos laborales y de tierras, siendo el primero el de Iltuz, luego el de Toctezinín, que sirvieron como punta de lanza para que se dieran muchos conflictos seguidamente» (Vallejo, p. 160).

El hecho de que Ecuarunari se hubiera visto envuelto en las luchas por la reforma agraria, por la tierra y el agua, no disminuyó en nada su vocación por la lucha étnica. En efecto, el período 1972-1975, llamado por Santana como el «período de la eclosión de la etnicidad» (p. 282), coincide entonces con intensas luchas agrarias y con las más grandes manifestaciones políticas de los indígenas. Estas luchas por la tierra –destinadas a obtener una «verdadera» reforma agraria–, y muchas de las acciones (incluidas las ocupaciones de haciendas) se orientan a conseguir la expropiación o la recuperación de las tierras arrebatadas a los indígenas –son igualmente luchas por el derecho a la utilización de agua de regadío–; son, en fin, manifestaciones políticas de contenido más general concernientes a la política del Estado. Este dinamismo de los indígenas es indisociable de la actividad de Ecuarunari independientemente de que se haya producido en el período de una corta coyuntura favorable políticamente a tales movilizaciones; la organización tomó en cuenta y les dio nueva vida a las formas tradicionales y locales¹², es

¹¹ Para Smith es importante ver cómo las iniciativas locales, que se expresan en variadas formas de resistencia, son un componente importante para entender los movimientos políticos contemporáneos.

¹² Aunque sus actividades hayan decaído y las acciones de la Conaie –y en los últimos tiempos del Movimiento Pachakutik– hayan ido en aumento, no quiere decir que organizaciones como la FEI y la Fenoc –pese a su división en dos tendencias– no conserven todavía cierto arraigo en las áreas rurales (Cabascango; Tituaña). Es

decir, a los cabildos que había en las comunidades formando federaciones y enlazándolas a redes de mayor cobertura¹³. Ecuarunari, a diferencia de la Fenoc, era una organización india que, si bien compartía el mismo discurso basado en la ideología de clase, también incorporaba el aspecto étnico. Ya no fue sólo la lucha por la tierra, sino una lucha contra la discriminación étnica y por la defensa de la cultura y de la lengua (Zamosc 1994). Con su aparición, Ecuarunari mostrará a las centrales sindicales, tal vez demasiado tarde para ellas, que el problema indígena había estado ausente por largo tiempo de sus preocupaciones. En los años 70 esta organización indígena va a polarizar la necesidad de los indígenas de poder expresarse políticamente de manera autónoma pero también la preocupación de los partidos y movimientos clasistas de no dejar escapar a los indígenas fuera del campo de sus propias políticas.

La historia del movimiento indio, vista como el proceso de movilización para acceder a la tierra y obtener el derecho a expresarse en términos de etnicidad, permite ilustrar el punto de vista y el comportamiento de los indígenas frente a una valoración de lo étnico pero también de lo campesino o clasista, dando en la práctica su propia versión acerca de concepciones largo tiempo consagradas. Gestado entre los años 1968 y 1972 a iniciativa de sectores vinculados a la Iglesia católica interesados en impulsar el desarrollo de una organización campesina sometida a su control, el Ecuarunari es en su origen la obra de agentes de pastoral –sacerdotes, religiosas y laicos–, sobre todo de la diócesis de Riobamba, y unos pocos dirigentes indígenas de base. En su mayor parte estos primeros animadores responden a las orientaciones del Mijarc (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas), orientaciones cuyas fuentes habría que buscar en los cambios producidos en la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II y en la influencia que tuvieron los mensajes de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en 1968. Para la época en que el Ecuarunari se conformaba, a la cabeza de la diócesis de Riobamba estaba monseñor Leonidas Proaño, quien había llegado a ocupar este cargo a fines de mayo de 1954. En octubre el obispo redacta una carta pastoral en la cual describe la situación del indio como una situación «para llorar... su voz parece un lamento, miran como perros maltratados, viven como topos dentro de huecos cavados en la tierra» (EMI, p. 35). Proaño veía

más, parece que las organizaciones indígenas locales o de primer grado no tienen dificultad en vincularse al mismo tiempo con instancias clasistas y étnicas. Como hemos visto, hay quienes, por ejemplo, militan o pertenecen simultáneamente a la FEI, a Ecuarunari y a la Conaie, o a la Unorcac (Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi), a la Fenoc y al Movimiento Pachakutik. Parece que cada organización establece la estrategia de estrechar vínculos con aquellos movimientos u organizaciones que desarrollan ciertas características y lanzan determinadas propuestas más afines con sus intereses.

¹³ Sin ser acusados de subversivos o marxistas, los obispos de Ecuador habían aprobado en mayo de 1967 un documento en el cual se expresaba que las estructuras sociales y económicas debían tener como finalidad el desarrollo integral no sólo de algunas «categorías privilegiadas» sino de todos los hombres (Roncagliolo y Reyes Matta, p. 32).

como causa principal de la situación de; indio su explotación por parte de las elites provinciales, «los grandes millonarios de la Provincia»; por esta razón decide no ofrecer soluciones parciales a un problema «formidable», emprendiendo una serie de actividades orientadas a lo que él denominó «la redención del indio»: creación del seminario diocesano en 1954; incorporación en 1958 de una institución religiosa femenina –las hermanas Lauritas– quienes fundaron el hogar indígena «Nuestra Señora de Guacalupe»; en 1960 se fundó el Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) y en 1962 las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) con miras a la alfabetización y a la formación cristiana. Acogiendo la renovación introducida por el Concilio Vaticano II a comienzos de los 60 se le dio un nuevo impulso a las actividades que se desarrollaban, además éstas fueron potenciadas con una nueva forma de ver las cosas. Como producto de la renovación conciliar, monseñor Proaño publicó en 1966 otra carta pastoral, llamada por sus detractores «la carta roja». En ella expresaba el inicio de; cambio a través de la creación de nuevas estructuras eclesiales al servicio de los pobres de la provincia: promoción de apóstoles laicos, formación de equipos pastorales, evangelización y concientización antes que sacramentalización, así como la creación y educación de comunidades cristianas. A partir de 1968 se dio inicio a una experiencia pastoral más abierta y decidida en favor de los pobres.

La renovación conciliar de principios de los 60 coincidió con la promulgación de la ley de reforma agraria. Asumiendo ambas, el obispo Proaño, asesorado por la CESA, comenzó a aplicar la reforma en las tierras de la diócesis. Como era de suponerse, esta decisión causó un revuelo dentro y fuera de la iglesia, siendo un ingrediente más para que se comenzara a tejer la historia del «obispo rojo» de Riobamba.

A fines de los 60 el obispo hizo construir el centro Tepeyac en terrenos de una antigua hacienda de la diócesis, dedicándolo a la formación de los indígenas. Allí se impartía cursos de Biblia, contabilidad, realidad social, política, leyes agrarias y elaboración de actas y documentos. Con los años, Tepeyac se convirtió en lugar casi obligado para los indígenas de la sierra, Provenientes de otras provincias, intercambiaban experiencias sobre reforma agraria, luchas y organizaciones. Dirigentes de Ecuarrunari y de otras agrupaciones se formarían allí. En 1970 se constituyó el Equipo Misionero Itinerante (EMI) compuesto por sacerdotes, religiosas y laicos que se desplazaban por las comunidades de la provincia tratando de llevar adelante labores de concientización y evangelización. El mensaje renovador del Concilio Vaticano II, junto con los documentos de la Conferencia Episcopal del Ecuador en 1967¹⁴ y de Medellín,

¹⁴ Es interesante anotar que durante el levantamiento indígena del 90 la participación de los evangélicos fue muy activa. Oswaldo Cuvi, indígena evangélico, fue muerto en esos días por el ejército en la parroquia de San Juan (Chimborazo). Pero terminado el levantamiento, los grupos evangélicos realizaron manifestaciones multitudinarias en Riobamba para pedirle perdón a Dios y al gobierno del presidente Borja por esa condenable acción.

fue llevado a las comunidades por este equipo y por los agentes de pastoral que apoyaban la línea del obispo, logrando que campesinos y habitantes de las ciudades –indígenas o no– adquirieron mayor conciencia social. Esta tarea combinó elementos de la pedagogía de Paulo Freire y nociones de la Teología de la Liberación.

Acontecimientos como la lucha por la tierra en Toctezinín y otras comunas de la sierra, tuvieron mucho que ver con esta línea progresista que vertebraba el trabajo de la diócesis de Riobamba y significaron un momento importante en el proceso de consolidación del movimiento indio de la sierra. Hablo de consolidación más que de conformación o inicio del movimiento indio porque ya desde los años 20, con la creación del Partido Socialista Ecuatoriano en 1926, los indios habían encontrado un espacio dentro del cual pudieron plantear demandas específicas. En la reunión inaugural del Partido, con la presencia de líderes indígenas como Jesús Gualavasí, se discutieron temas concernientes a la necesidad de adquirir conciencia de clase e identidad étnica, así como la urgencia de terminar mediante cambios radicales (Becker) con la opresión y la discriminación. Pese a esto, la práctica política del Partido privilegió la vía clasista en detrimento de la étnica, lo que obligó a los indios a intentar un equilibrio entre ambas líneas. El PSE fue el primero en intentar convertir a las masas indígenas en una fuerza política. Entre 1920 y 1930 se sentaron las bases para el moderno movimiento indio (ibíd.). Ecuatorunari, buscando imprimirle una originalidad práctica e ideológica a la movilización india para diferenciarse y distanciarse de las organizaciones de exclusivo cuño clasista donde los indios hasta ese entonces habían estado participando, intenta cobijarlos no como individuos sino como colectividades o comunidades. De esta manera, asumiendo los problemas de comunas como Toctezinín, Ecuatorunari, a través de sus líderes, quiso capacitar y formar a los indígenas que participaban en el movimiento: las luchas legales y las tomas de tierra fueron parte de ese aprendizaje. Si bien el Estado les había proporcionado de algún modo los medios legales para obtener la tierra, comprendieron que sólo las distintas formas de lucha podrían permitirles el acceso a ella. Estas luchas significaron un insumo importante para que, pese a las tendencias contradictorias y hasta desmovilizadoras que se presentaron en el interior del movimiento indio, lo étnico llegara a ser una dimensión fundamental en la lucha contra los sectores dominantes y del Estado.

Estado, partidos políticos y movimiento indio

Aunque las luchas de los indígenas no lograron afectar la estructura agraria más allá de lo permitido por las reformas implementadas por el Estado, sí pudieron echar las bases que permitirían cambiar la correlación de fuerzas en muchos sectores rurales de la sierra y otras regiones de la geografía ecuatoriana. Si bien la estructura latifundio-minifundio permanece aún en la mayoría de las provincias de; callejón interandino –aunque evidentemente no en la misma forma como en los 70 y 80–, los conflictos agrarios y étnicos se

trasladaron a un foro más amplio de discusión creado gracias a la Conaie. Cuando en junio de 1990 se produjo el llamado «levantamiento indígena», uno de los puntos más urgentes en la agenda de la Conaie era la solución de los problemas de tierra en la sierra y la linderación y titulación de los territorios de los grupos indios del oriente, disputados por colonos y compañías trasnacionales. Ya en 1988 la Conaie había logrado una significativa victoria cuando la administración del presidente Rodrigo Borja le encomendó la educación bilingüe; ese mismo año se fundaba la Universidad Estatal de Bolívar en Guaranda, capital de la serrana provincia de Bolívar; dentro de ella y dirigida por la Conaie se creó en 1992 la Escuela de Educación y Cultura Andina con el fin de formar profesores líderes para el fortalecimiento del movimiento indígena (Mijeski y Beck).

Hasta fines de los años 70 y comienzos de los 80 la intervención de la izquierda en el medio rural se había dado sobre todo a través de los partidos Comunista y Socialista y de organizaciones clasistas; a partir de esos años aparecen o resurgen actores que habrían de influir de manera menos amplia pero, en ocasiones, más radical en la forma de agenciar los reclamos de tierra. Uno de ellos fue el Movimiento Popular Democrático (MPD), partido político con reconocimiento oficial que, según algunos, trataba de impulsar una línea pro-china dentro de la izquierda ecuatoriana. Los cuadros formados por este movimiento en las áreas rurales buscaban «la agudización de las contradicciones» a través de enfrentamientos directos entre indios y hacendados, sin cuidarse de enfrentamientos entre indios militantes de distintos toldos partidistas. Muchas comunidades y organizaciones locales indígenas se encontraron con problemas de división interna, provocadas por los seguidores del MPD cuando trataban de obstruir o marginar acciones de impulsadas por personas de otras agrupaciones de izquierda. Durante un tiempo los indígenas inscritos en el MPD o sus simpatizantes lograron despertar interés por su causa. Pese a esta actividad del IMPID, el Ecuarrunari continuó siendo el principal eje regional alrededor de; cual se articulaban las organizaciones parroquiales y provinciales.

El MPD no fue el único que reclutó indios. Por parte de los grupos evangélicos también tuvieron iniciativas en este sentido. En Chimborazo por ejemplo, surgió una agrupación promovida por la Asociación de Indígenas Evangélicos de Chimborazo (Aiech) que buscaba restarle fuerza al Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) –integrante de Ecuarrunari– y que perseguía, mediante políticas conciliatorias con las autoridades locales y provinciales, frenar la movilización del MICH y Ecuarrunari¹⁵. El gobierno de León Febres-Cordero

¹⁵ Este Movimiento fue creado alrededor de una coalición entre el movimiento Nuevo País, del periodista Freddy Ehlers, quien se presentaba como candidato a la presidencia de la República, la Conaie, que propuso a Luis Macas como candidato a diputado nacional, y el Movimiento Político Pachakutik, de la Amazonía ecuatoriana. Aunque Ehlers no fue elegido presidente, Luis Macas sí logró el acceso a la diputación. En términos generales, el MUPP-NP se constituyó en la tercera fuerza política y electoral del país –con un 20% de lo votos– (Ehlers, p. 17)

(1984-88) trató de promover, sin mucho éxito, el «Ecuador Ayllu», una organización paralela a la Conaie pretendiendo contrarrestar el creciente ascendente y fuerza movilizadora logrados mediante su capacidad para acoger y articular las demandas de las bases. Asimismo, había indígenas militando en partidos socialdemócratas, demócrata-cristianos y de derecha, aunque nunca se constituyeron en un verdadero factor de oposición a las propuestas y acciones de las organizaciones regionales indias de la sierra y de; oriente y, por lo tanto, de la Conaie. Habría que incluir también la acción de organizaciones como Visión Mundial y Plan Padrinos, las cuales, con sus donativos a las comunidades pretendían mostrarles la poca o ninguna utilidad de organizarse ya que el dinero les llegaba generosamente de hermanos solidarios de Estados Unidos. Organizaciones afiliadas al MICH, como la Federación de Cabildos de Guamote –llamada Jatun Ayllu–, la Unión de Asociaciones Agrícolas de Columbe (Unasac) o la Unión de Cabildos de San Juan (Ucasaj), tuvieron que enfrentar la labor divisionista y desmovilizadora de estas instituciones que entregaban generosos donativos a través de los grupos evangélicos de cada comunidad, quienes, por supuesto, los hacían llegar no a la organización comunal sino a familias evangélicas. En ocasiones estas labores divisionistas fueron apoyadas por miembros de la iglesia católica que veían en las organizaciones afiliadas al MICH y a Ecuarrunari un peligro comunista. Aunque el Frente Unitario de Trabajadores había sido considerado por el movimiento indio como un aliado en sus luchas reivindicativas frente al Estado, llegó un momento en que la práctica demostró que una alianza obrero-campesina era poco redituable para ambos; cuando se hizo evidente el escaso interés de las agrupaciones obreras por asuntos como la tierra y el agua, que sólo concernían a los «campesinos, Empeñada en sus reclamos específicos, en la huelga nacional de octubre de 1982 los esfuerzos de la organización sindical se dirigieron a la cuestión salarial y a la mejora de las prestaciones de servicios a los obreros, aunque en el pliego de peticiones del FUT se incluían algunos puntos concernientes a los indios.

Como la mayoría de los indios no eran obreros y por lo mismo no eran asalariados, salieron más perjudicados que favorecidos cuando el gobierno del demócrata-cristiano Oswaldo Hurtado acogió algunas de las demandas del FUT. Al subir los salarios se dispararon los precios de la canasta familiar, algunos de cuyos productos ya habían sido incluidos en la dieta de los indios. Con el tiempo la Federación fue debilitándose y su capacidad de convocatoria decayó notablemente. A raíz del levantamiento de 1990 el FUT buscó recuperarse apoyándose en la Conaie para adelantar algunas acciones acogiendo a las formulaciones de que ningún sector subordinado, en éste caso el obrero, debía quedar fuera de; nuevo proyecto de nación (Saltos, p. 37; Conaie 1994, pp. 5-7). Por último, debemos mencionar que hubo ONGs que enviaron donativos y expertos para apoyar técnica y legalmente a las

después del Partido Roidosista Ecuatoriano (PRE), triunfador de las elecciones colocando a Abdalá Bucaram como presidente, y el Partido Social Cristiano (PSC), cuyo candidato Jaime Nebot fue derrotado en la segunda vuelta.

organizaciones indígenas; en ocasiones estas organizaciones se movilizaron logrando solidaridad internacional para censurar y prevenir las acciones represivas de los gobiernos en contra de campesinos e indígenas.

Desde el momento de su constitución hasta hoy, la Conaie ha avanzado en varios sentidos; sin embargo, no cede en sus intenciones de buscar y llevar adelante un proyecto alternativo de mayor amplitud. Podemos ver en su Proyecto Político de 1994 una muestra de ello. El documento no hace mención especial sobre la cuestión agraria, se refiere de manera global a la constitución de una nueva nación. Más allá de su viabilidad, debe destacarse la existencia misma de un proyecto político, el hecho de que se haya llegado a elaborar un documento donde quedan fuera el localismo o provincialismo; un documento con una convocatoria amplia para que todos los sectores sociales se sientan implicados en un objetivo común: «la construcción de un Nuevo Modelo de Estado y la Nación Plurinacional» (p. 1). Este proyecto fue puesto a prueba en las elecciones generales de mayo de 1996 al ser asumido por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP)¹⁶, logrando «con menos de dos meses y medio de campaña y con escasos recursos, 75 dignidades¹⁷, la mayoría de ellas candidatos indígenas», así como también que «los dos candidatos finalistas se vieran forzados a recoger en la campaña del segundo turno varias propuestas de este movimiento, como una convocatoria a Asamblea Constituyente, o el reconocimiento del carácter plurinacional del país, entre otras» (VVAA, p. 5). Quizá lo más significativo para este movimiento fue lograr uno de los puntos principales del Proyecto Político: aglutinar, junto con el movimiento indígena, a «los trabajadores petroleros, los trabajadores eléctricos, las organizaciones populares suburbanas, de mujeres, organismos de derechos humanos, de ecologistas y de otros sectores» (Macas 1996, p. 7).

El movimiento indio sabe que las condiciones para lograr lo que pide y lo que busca no son del todo favorables ya que la correlación de fuerzas aún le es adversa; por eso, aunque el espacio nacional no puede ser abandonado se plantean otras tácticas para construir una alianza mucho más sólida en provincias y cantones en virtud de que esos niveles brindan una correlación de fuerzas más favorable y hay mejores posibilidades de establecer acuerdos (Ramón). Es aquí en donde el papel de las comunas y de las organizaciones de segundo grado, a nivel parroquial, es de nuevo reconocido. Hay una circulación, una rotación comuna-Conaie que pasa por las federaciones parroquiales, cantonales y por Ecuarunari y Confeniae y regresa a la comuna. Dicho de otra manera, de forma similar a como se da en la comuna, las dirigencias regionales y nacionales asientan su liderazgo sobre la base de un

¹⁶ Parece que fueron 74: «Luis Macas como diputado nacional... 7 diputados provinciales, 10 alcaldes, 42 concejales y 14 consejeros provinciales» (Saltos).

¹⁷ Recordemos que los socialcristianos, junto con el presidente Sixto Durán Ballén (1992-1996), quisieron imponer una ley agraria para su propio beneficio lanzando al mercado las tierras comunales y privatizando los recursos hídricos, lo cual obligó a los indios a realizar el levantamiento del 94 (Saltos p. 38; Unida, p. 69).

consenso que se logra allí donde está el poder –formal o informal, pero real– en las comunas (Cruz); pero, a su vez, estas logran colocar sus preocupaciones y demandas en ese espacio mucho más amplio donde la organización india que los representa como movimiento indio ha logrado instalar su carpa.

Movimiento indio y democracia

La estructura agraria permanece con muy pocas variantes pese a las reformas agrarias, programas de desarrollo rural y otros intentos desafortunados¹⁸; mientras que la hacienda tradicional se benefició con la introducción de la agricultura capitalista que acaparó las innovaciones tecnológicas y los créditos ofrecidos por el Estado. Las reformas beneficiaron a las elites terratenientes; al Estado, que al dotarse de un aparato legal hasta ese momento inexistente, consigue ejercer un mayor control sobre quienes se dedicaban a las labores de la tierra; y también a los indígenas, quienes debido a la disolución de formas precaristas y la afectación lograron la posibilidad de organizarse local y regionalmente. Instituciones como la Ley de Comunas, los cabildos y las federaciones de cabildos, previstas por el Estado como mecanismos de control, fueron asumidas por los indios de manera diferente al convertirlas en espacios de discusión, unidad, lucha y negociación. La mayoría de ellas se convirtieron en el principal medio opositor a las políticas de las autoridades locales encargadas de la administración étnica. Si bien los indígenas habían recibido el influjo de los discursos y prácticas clasistas de diferentes organizaciones de izquierda, la versión comunitaria con que fueron recibidos esos ingredientes fue algo que tiñó de manera especial la movilización indígena. A diferencia de otros movimientos campesinos en Ecuador y en diversos lugares de América Latina, el carácter comunitario de la movilización india¹⁹, influido profundamente por la cuestión étnica, ha sido un ingrediente importante para entender la relativa cohesión a la que se ha llegado pese a las diferencias internas y a las pretensiones divisionistas y desmovilizadoras tanto del Estado como de otras instituciones –Visión Mundial, Plan Padrinos o grupos evangélicos.

¹⁸ Según Luis Macas (1996, p, 13) –presidente de la Conaie–, refiriéndose «a dónde está ubicado el verdadero poder», afirma que «no está en la Conaie, el Ecuarunari, la Confeniae u otra instancia ... está en las comunas, en las bases, en la organización primaria de la sociedad, porque ahí ese poder tiene legitimidad ... Hemos resistido más de 500 años de colonización y 166 años de vida republicana y esta resistencia nos ha demostrado que por encima del poder institucional han prevalecido los valores que de alguna manera nos han mantenido cohesionados como pueldio».

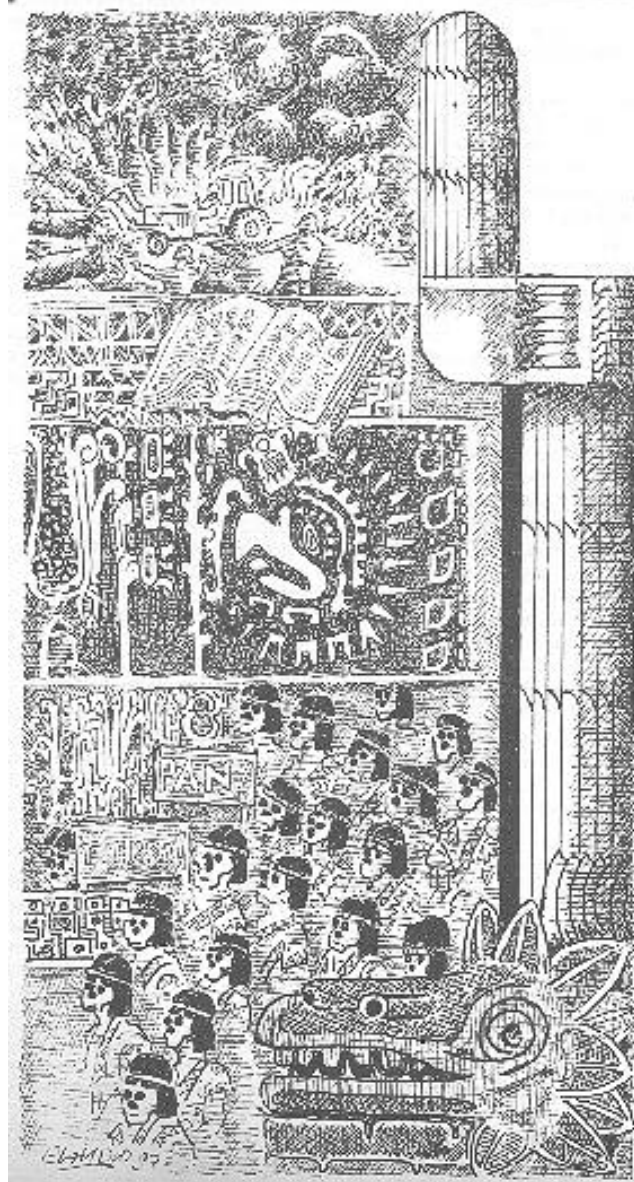
¹⁹ En el Boletín N° 2 de *Y sigue la Resistencia* (1990) se expresan algunos de los problemas que deben enfrentar las organizaciones indígenas: «División entre las comunidades y entre la misma comunidad, traición de los dirigentes por intereses personales; las sectas religiosas dicen que luchar por la tierra es pecado, comuneros que avisan al terrateniente, permitiendo que entren los politiqueros ofreciendo de todo por la campaña electoral: no hay comunicación entre los diversos sectores; no tenemos un programa agrario».

A través de la Conaie, legitimada en su rol por los logros obtenidos durante el levantamiento de 1990, el movimiento indio ha logrado presentar sus reivindicaciones en niveles antes desconocidos, y ha planteado la necesidad fundamental de revisar el concepto jurídico y político de nación, así como la forma misma de su constitución. El proyecto de la Conaie es societal y también político, puesto que plantea la urgencia de declarar a Ecuador como una nación pluriétnica, y busca el reconocimiento oficial de la diversidad poniendo al descubierto la existencia en el país de varios grupos étnicos, o de diversas nacionalidades. La oficialización de esta realidad sería un paso importante hacia la construcción de la ciudadanía cultural de esos grupos, junto con el implícito reconocimiento de los derechos de esas colectividades. Ese reconocimiento sería la más importante manifestación de voluntad política, por parte del Estado ecuatoriano, para iniciar un verdadero proceso de democratización, es decir, de participación real en un nuevo proyecto societal y político.

Referencias

- Becker, Marc: «Class and Ethnicity in Rural Movements in Cayambe, Ecuador», ponencia presentada en el XX Congreso LASA, Guadalajara, 1997.
- MICH: «Y sigue la Resistencia», Boletín N° 2, Riobamba, 1990.
- Cabascango, José María: «La minga por la vida» en VVAA, pp. 43-49.
- Ciach (Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo) - CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas): *Chimborazo Agropecuario*, FEPP, Quito, 1989.
- Camacho, Daniel: «Los movimientos populares» en *América Latina, hoy*, Siglo XXI - Universidad de las Naciones Unidas, México, 1990, pp.123-165.
- Conaie: *Memorias del Segundo Congreso*, Quito, Tinkui, 1988a.
- Conaie: *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, Quito, Tinkui, 1988b.
- Conaie: *Proyecto político de la Conaie*, Consejo de Gobierno de la Conaie, Quito, 1994.
- Cruz, Marcelo: «Pacha and Verticality: Reasserting Ethnic Identity, Community and Place in the Ecuadorean Andes» ponencia presentada en el XX Congreso LASA, Guadalajara, 1997.
- Cueva, Agustín: «Ecuador: 1925-1975» en Pablo González Casanova (coord.): *América Latina: historia de medio siglo. 1 - América del Sur*, Siglo XXI, México, 1985.
- De la Peña, Guillermo, «Rural Mobilizations in Latin America since c. 1920» en Leslie Bethell (ed.): *The Cambridge History of Latin America*, vol. VI, Cambridge University Press, Londres, 1994, pp. 379-48Z
- De la Peña, Guillermo, «Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos», Ciesas, Guadalajara, 1997, mimeo.
- Ehlers, Freddy: «Un movimiento de ciudadanos independientes interconectados» en VVAA, pp. 17-25.
- EMI (Equipo Misionero Itinerante): *La misión*, Iglesia de Riobamba, 1995.
- Greffa, Valerio: «El triángulo del Pachakutik» en VVAA, pp 51-58.
- Grindle, Merilee: *State and Countryside. Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore / Londres, 1986.
- Guerrero, Andrés: *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador*, Cedime, Quito, 1990.
- Guerrero, Andrés: *La semántica de la dominación*, Libri-Mundi, Quito, 1991.
- Guerrero, Andrés: «El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador» en *Nueva Sociedad* N° 142, 1996, pp. 32-41.

- León, Jorge: *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*, Cedime, Quito, 1994.
- Llucó, Miguel: «Pachakutik es de todos» en VVAA, ob. cit.
- Ecuadorunari: «Lazaro Condo. Símbolo de lucha,», hoja volante para convocatoria, 9/1978.
- Macas, Luis: *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, 1991.
- Macas, Luis: «Un proyecto para construir un nuevo país» en VVAA, pp. 7-15.
- Maldonado, Luis: «Los símbolos del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País», VVAA, pp. 83-88.
- Mijeski, Kenneth y Scott H. Beck: «Ethnic Identity and Support for *Indígena* Demands in Ecuador: Report from a Preliminary Study», ponencia presentada en el Congreso XX de LASA, Guadalajara, 1997.
- Núñez, Jorge: «La democracia en Ecuador: actualidad y perspectivas» en Pablo González Casanova y Marcos Roitman (coords.): *La democracia en América Latina*, La Jornada - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 1995. pp. 285-323.
- Ramón, Galo: «Movimientos sociales y gobiernos locales» en VVAA, pp. 107-115.
- Roncaglió, Rafael y Fernando Reyes Matta: *Iglesia, prensa y militares. El caso Riobamba y los obispos latinoamericanos*, ILET, México, 1978.
- Salto, Napoleón: «Una historia sencilla y sorprendente» en VVAA, pp 35-42.
- Santana, Roberto: «En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias» en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Americano-Cemca, México, 1988, pp. 279-295,
- Smith, Gavin: *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1989.
- Stern, Steve (ed.): *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, The University of Wisconsin Press, 1987.
- Sylva Charvet, Paola: *Gamonalismo y lucha campesina*, Abya-Yala, Quito, 1986.
- Tambiah, Stanley: «Ethnic conflict in the world today», en *American Ethnologist* 16/2, 1989, pp. 335-349.
- Tilly, Charles: *From Mobilization to Revolution*, Random House, Nueva York, 1978.
- Tituaña, Auki: «Cotacachi: el reto de la minga cantonal» en VVAA, pp, 101-105.
- Unda, Mano: «El arco iris muestra el país que los poderosos no quieren ver» en VVAA, pp. 67-73.
- Vallejo, Rodrigo: «La lucha campesina de Toctezinín» tesis de maestría, Clacso-PUCE, Quito, 1978.
- Verdesoto, Luis y Gloria Ardaya: «Ecuador. De la expectativa por la nación a una sociedad sin expectativas» en *Nueva Sociedad* N° 142, Caracas, 1996, pp, 16- 21.
- VVAA: *Por el camino del arcoiris*, Agencia Latinoamericana de Información (ALAI) Quito, 1996.
- Zamosc, Leon: *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia, Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)*, 1967-1981, Unrisci-Cinop, Bogotá, 198T
- Zamosc, Leon: «Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands» en *Latin American Research Review* 29/1 1994, pp 37- 68
- Zárate, Eduardo: «Comunalismo y ciudadanización entre los purhépechas de Michoacán» ponencia presentada en el XX Congreso de LASA, Guadalajara, 1997.
- Zárate, Margarita: «La Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), sus acciones y sus percepciones (1988-1993)», *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* vol 61/62, El Colegio de Michoacán, 1995, pp. 57-79.



La ilustración acompañó al presente artículo en la edición impresa de la revista