

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia de América II



**ORGANIZACIONES INDÍGENAS
ECUATORIANAS.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Julio Oliva Muñoz

Bajo la dirección del doctor

Jesús Adánez Pavón

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-7852-6

© Julio Oliva Muñoz, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

DEPARTAMENTO Historia de América II



TESIS DOCTORAL

ORGANIZACIONES INDÍGENAS ECUATORIANAS

Nombre: JULIO OLIVA MUÑOZ

Director: JESÚS ADÁNEZ PAVÓN

MADRID, 2009

A mis padres
que siempre quisieron que fuera
un tipo de provecho
y, hoy, desde el cielo, se preguntan
qué demonios hicieron mal
para que su hijo acabara siendo
antropólogo

"Todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o eluden a éste como problema económico-social son otros tantos estériles ejercicios teóricos –y a veces sólo verbales- condenados a un absoluto descrédito"

J.C. Mariátegui. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.*

ÍNDICE		
INTRODUCCIÓN	15
PRIMERA PARTE	ORGANIZACIONES INDÍGENAS. FORMACIÓN, DISCURSOS, PERSPECTIVAS.	33
CAPÍTULO I	ORGANIZACIONES INDÍGENAS AMERICANAS	35
1.1	El indigenismo: las relaciones indígenas-estado vistas desde este último	36
1.2	Algunas causas de la aparición de organizaciones indígenas	48
1.3	Proceso de formación de las organizaciones indígenas	51
1.4	Fases en el proceso de formación de las organizaciones indígenas.....	55
CAPÍTULO II	INDIANISMO. UNA IDEOLOGÍA PARA LA LIBERACIÓN INDIA	61
2.1	Indio	63
2.2	Aculturación	66
2.3	Nacionalidad	70
2.4	Concreción teórica del indianismo. Demandas y propuestas.....	72
2.5	El discurso indianista.....	73
2.6	La posesión de la tierra.....	91
2.7	Educación en valores culturales propios.....	100
2.8	Acceso a la sanidad pública y respeto hacia la sanidad indígena.....	103
2.9	Una participación política efectiva.....	107
2.9.1	II Declaración de Barbados.....	107
2.9.2	Los casos boliviano y mexicano: Katarismo y Zapatismo.....	110
CAPÍTULO III	EL INDIANISMO Y OTROS DISCURSOS DE AFIRMACIÓN IDENTITARIA	119
3.1	Indianismo y Movimientos negros e indígenas en Estados Unidos	120
3.2	Indianismo y Marxismo	134

3.3	Indianismo y socialismo africano.....	137
CAPÍTULO IV		
EL INDIANISMO HORIZONTAL		145
4.1	Novedades en el discurso indianista del siglo XXI	147
4.1.1	Demanda de un estado plurinacional	149
4.1.2	Nuevas estrategias de movilización	151
4.1.3	La defensa del medio ambiente.....	154
4.1.4	La variable de género	155
4.1.5	El discurso antiglobalización. La globalización como última fase del capitalismo	158
4.2	Indianismo horizontal	159
SEGUNDA PARTE		
ECUADOR: VANGUARDIA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA CONTINENTAL		163
CAPÍTULO V		
NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR		165
5.1	Contexto geográfico	165
5.2	Los pueblos de la costa	169
5.3	Los pueblos de la región amazónica.....	171
5.4	Los pueblos de la sierra.....	176
5.5	Los kichwas del Amazonas.....	185
5.6	El pueblo Manta-Hualcanvilca Puná.....	187
CAPÍTULO VI		
ORGANIZACIONES INDÍGENAS ECUATORIANAS		189
6.1	La Federación Ecuatoriana de Indios	191
6.2	Ecuador Runacunapac Riccharimui	194
6.3	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana	199
6.4	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana ..	202
6.5	Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador	203
6.6	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.....	205
6.7	Otras Organizaciones Relevantes.....	206
6.7.1	Federación Evangélica Indígena de Ecuador.....	206
6.7.2	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.....	210
6.7.3	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador ...	212
6.7.4	Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano	215
CAPÍTULO VII		
HISTORIA POLÍTICA DEL ECUADOR 1990-2005		219
7.1	El efecto 2000.....	227

7.2	El mandato de Lucio Gutiérrez	236
7.3	La Revuelta de los Forajidos	242
CAPÍTULO VIII	LA CONSOLIDACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO ACTOR SOCIOPOLÍTICO	249
CAPÍTULO IX	PACHAKUTIK. La participación política de los indígenas ecuatorianos	259
9.1	Discurso político: Izquierdista, Indígena y de Innovación democrática	264
9.1.1	Izquierdista	266
9.1.2	Indígena.....	273
9.1.3	Innovación Democrática.....	275
9.2	El indianismo horizontal en la construcción del discurso político de Pachakutik.....	277
CONCLUSIONES	285
BIBLIOGRAFÍA	297
ANEXOS	317
AGRADECIMIENTOS		381

LISTADO DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DEL ECUADOR

Asociación Evangélica de Bolívar
Asociación Evangélica Indígena del Chimborazo
CAGPIN Consejo de Alcaldes y Gobernadores del Pueblo Indígena de Natabuela
CONDENPE Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador
CONACNIE Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador,
CONAICE Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa del Ecuador
CONAIE Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAKIN Coordinadora de la Nacionalidad Kichwa del Napo
CONFENIAE Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana
CONPLADEIN, Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Negros y Minorías Étnicas
ECUARUNARI Ecuador Runacunapac Riccharimui
FECAB-BRUNARI Federación Campesina de Bolívar-Bolívar Runacunapac Riccharimui
FECHE Federación de Centros Chachi de Ecuador,
Federación de Centros Awá,
FEI Federación Ecuatoriana de Indios
FEINCE Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán del Ecuador
FEINE Federación Evangélica Indígena de Ecuador
FENOC-I. Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas
FENOCIN Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras
FICSH Federación Interprovincial de Centros Shuar
FIIS Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros
FINAE Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador
FIPSE Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador
FPP Federación de Pueblos de Pichincha
FULCI Frente Único de Lucha Campesina e Indígena
MICC Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi
MIT Movimiento Indígena del Tungurahua
Movimiento Indígena del Chimborazo

OINCE Organización Indígena de los Cofán del Ecuador
OISE Organización Indígena Secoya del Ecuador
ONHAE Organización de la Nación Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana
ONISE Organización de la Nación Indígena Siona del Ecuador
ONISSE Organización de la Nacionalidad Indígena Siona-Secoya del Ecuador
ONSHIPAE Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza Amazonía
Ecuatoriana
ONZAE Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador
OPIP Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza
STI Sindicato de Trabajadores Indios "El Inca"
UCOPUN Unión de Comunidades y Organizaciones Campesinas de Puná
Unión de Organizaciones Populares Inca Atahualpa
UNIS Unión de Indígenas Salasaka
UNOPUCH Unión de Organizaciones del Pueblo Chibuleo
UPCC Unión del Pueblo Cañari del Cañar
UPOCAM Unión Provincial de Organizaciones Campesinas de Manabí

LISTADO DE PARTIDOS POLÍTICOS DEL ECUADOR

AN Alfarismo Nacional

ID Izquierda Democrática

DP Democracia Popular

MIAJ Movimiento Indígena Amauta Jatari

Movimiento Popular Democristiano

MPD Movimiento Popular Democrático

MPS Movimiento Patria Solidaria

MUPP-NP Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo País

Partido Radical

PCMLE, Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador

PL Partido Libertad

PRE Partido Roldosista Ecuatoriano

PRIAN Partido Renovador Institucional Acción Nacional

PSC Partido Social Cristiano

PSE Partido Socialista del Ecuador

PSP Partido Sociedad Patriótica

PUR Partido Unidad Republicana

TSI Transformación Social Independiente.

UN Unión Nacional

**LISTADO DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS INTERNACIONALES
Y LATINOAMERICANAS, PARTIDOS POLÍTICOS INDÍGENAS
E INSTITUTOS INDIGENISTAS**

AIM American Indian Movement (Estados Unidos)
Asociación Indigenista del Uruguay (Uruguay)
BIA, Boreau of Indian Affairs (Estados Unidos)
CCP Confederación Campesina del Perú (Perú)
CISA Consejo Indio de Sudamérica
CMPI Consejo Mundial de Pueblos Indios
CNPI Confederación Nacional de Pueblos Indígenas (México)
CONAPA Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (Perú)
CONIVE Consejo Nacional Indio de Venezuela (Venezuela)
CRIC Comité Regional Indígena del Cauca (Colombia)
CSUTCB Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
(Bolivia)
EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México)
FIPI Frente Independiente de Pueblos Indígenas (México)
INI Instituto Nacional Indigenista (México)
FENACOA Federación Nacional de Cooperativas Agropecuarias de Colombia
(Colombia)
Frente Amauta del Kollasuyo (Bolivia)
MAS Movimiento Al Socialismo (Bolivia)
MCB Movimiento Campesino de Bases (Bolivia)
MIPWA Movimiento Indio Pedro Willka Apaza (Perú)
MITKA Movimiento Indio Tupac Katari (Bolivia)
MITKA-1 Movimiento Indio Tupac Katari (Bolivia)
MITKA-U Movimiento Indio Tupac Katari Unido (Bolivia)
MRTKL Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación (Bolivia)
NCAI National Congress of American Indians (Estados Unidos)
PAN Partido Autóctono Nacional (Bolivia)
PIAK Partido de Indios Aymaras y Keswas (Bolivia)

SEEI Seminario Español de Estudios Indigenistas (España)

SPI Servicio de Protección de Indígenas (Brasil)

INTRODUCCIÓN

El sorprendente éxito del levantamiento indígena acaecido en Ecuador en junio de 1990, que llegó a superar las expectativas de sus propios protagonistas, supone un punto de inflexión para el movimiento indígena, no sólo ecuatoriano sino continental. Los indígenas americanos, que desde los años ochenta constituyen organizaciones auto gestionadas e independientes¹ en todos los estados, inician, tras la experiencia ecuatoriana, la década de los noventa como una fuerza social alternativa y movilizadora de tal forma que el movimiento indígena continental cobra una presencia que hasta ese momento no tenía, si bien es cierto que el peso específico de la población indígena en cada estado presenta múltiples diferencias, con lo que esa presencia social será distinta en, por ejemplo Bolivia, donde aproximadamente un 71% de la población es indígena o Venezuela donde el porcentaje apenas alcanza el 5%. Sin embargo, incluso para los pueblos indígenas minoritarios el impulso ecuatoriano repercutirá en forma de organizaciones más eficaces, formas de actuación más efectivas, revalorización de sus identidades... También a lo largo de la década del noventa, y como fruto de la nueva situación, en tanto que fuerza social activa, el discurso indígena irá adaptándose, incluyendo reivindicaciones que podemos engarzar con las de movimientos ecologistas, antiglobalización, de defensa de los derechos de la mujer, etc. respondiendo al marco reivindicativo surgido tras la caída del Muro de Berlín y los regímenes de corte soviético en la Europa del Este, para concluir, como novedad, en una apuesta por la participación política, en procesos electorales tradicionalmente controlados por los sectores sociales hegemónicos, como canalizadora de las demandas indígenas, luego del prestigio alcanzado por las organizaciones indígenas tras las movilizaciones.

El presente trabajo es fruto de una investigación llevada a cabo entre los años 2003 y 2005 sobre el proceso de consolidación de las organizaciones indígenas ecuatorianas en el contexto socio político de la actual República del Ecuador. Sin embargo, el objetivo de nuestro trabajo puede resultar engañoso como consecuencia del amplio título que lo precede. Más allá del análisis de las organizaciones indígenas ecuatorianas pretendemos profundizar en el proceso de formación y consolidación

¹ No en todos los casos, pues la Iglesia tanto católica como protestante, o partidos de la izquierda tradicional ya organizaron o cooptaron incipientes pseudo organizaciones de carácter indígena.

del movimiento indígena en el Ecuador, considerando las relaciones socioeconómicas y su plasmación en la política formal como el entorno básico en el que se desarrolla nuestro estudio.

¿Por qué Ecuador?

Apuntamos con anterioridad el éxito sin precedentes del levantamiento indígena de 1990 que concentró en la capital a cientos de miles de indígenas. Es en Ecuador donde actúa uno de los partidos políticos exclusivamente indígena más activo de América Latina, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, MUPP-NP, y es Ecuador el primer país americano en el que los indígenas han obtenido un triunfo electoral². Por todo ello Ecuador constituye hoy en día una de las referencias del movimiento indígena americano y entendemos necesario un análisis desde la perspectiva ecuatoriana, capaz de clarificar situaciones parecidas en otros puntos del continente.

Ha resultado necesario mantener una línea interdisciplinaria durante el transcurso de nuestra investigación, al alternar contenidos estrictamente antropológicos con fragmentos cercanos a disciplinas afines como la Historia, la Sociología o el reportaje periodístico. Con todo ello hemos pretendido identificar las estructuras elementales que fundamentan las relaciones de poder en el plano que el intelectual Norman O. Brown (1960) consideraba de la macropolítica³ (la política profesional), sin olvidar por ello la extrapolación de esas mismas relaciones de poder al común de los ciudadanos, que, en el caso concreto de la América Latina, e incluso del Ecuador, hay que enmarcar en un contexto de conflicto social, caracterizado por la lucha de clases, a la que se añade un marcado contenido étnico, en tanto que los pueblos indígenas plantean la lucha de clases desde la afirmación de su identidad.

Este planteamiento entronca directamente con la tradición analítica de la Antropología Política donde podríamos situar la mayoría de los contenidos y

² Entendemos que la eventual vicepresidencia del aymara Víctor Hugo Cárdenas en Bolivia, durante los años 1993-1997, es consecuencia de un pacto electoral entre su formación, el Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación, MRTKL, y el Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR, de Gonzalo Sánchez de Lozada, partido que fue el vencedor en las elecciones, mientras que la victoria del Partido Sociedad Patriótica, PSP, en Ecuador, partido con menos de un año de vida cuando se presenta a las elecciones de 2002, es fruto de su candidatura conjunta con el partido indígena Pachakutik. El triunfo electoral del también boliviano Movimiento Al Socialismo, MAS, es posterior al de Pachakutik, aunque con mayor duración en el tiempo que el del partido ecuatoriano.

³ “La próxima generación necesita que le digan que la verdadera lucha no es una lucha política sino una lucha para terminar con la macropolítica. Hay que ir de la política a la metapolítica.” (Brown, 1960:3)

perspectivas teórico-metodológicas que presentamos en las siguientes páginas. Es recurrente, y no por ello menos válida, la referencia a Aristóteles y su obra *Política*, en la que define al ser humano como un *animal político*, al que le afecta, y a su vez influye, todo lo que sucede en la *polis*. Partiendo desde aquí, el análisis que se propone sobre las organizaciones indígenas ecuatorianas se refiere a las formas de relación de los indígenas entre sí y con el resto de la sociedad no indígena, más que al desarrollo político (macropolítico) de las mismas, aun cuando presentemos resultados electorales, porcentajes de votos, etc. Sin embargo, nos mantendremos alejados de la definición tradicional que entiende la antropología política como "la descripción y (...) análisis de los sistemas políticos (estructuras, procesos y representaciones) propios de las sociedades consideradas primitivas o arcaicas" (Balandier, 1976:7) por considerar que en la zona andina la implantación de las estructuras europeas, a través de los procesos imperialistas, desvirtúa de tal forma los sistemas pre coloniales, que aquellos que se mantienen lo hacen condicionados por las situaciones de dominio colonial diluyéndose sus características originales. Incluso las reivindicaciones de autogobierno basado en formas políticas tradicionales o la recuperación de las Asambleas Comunitarias⁴ no son ajenas al contexto sociopolítico y económico de la totalidad del Ecuador, por lo que los espacios de autogobierno indígena son adaptaciones más que estructuras tradicionales mantenidas. Nos situaremos, por tanto, más próximos a los objetivos que debe cumplir la antropología política moderna marcados por Marc Abélès, que el autor francés enmarca en "los sistemas de poder en el marco del Estado moderno y [...] las crisis que lo debilitan" (Abélès, 1997) desde un punto de vista empírico, conceptual y metodológico.

Como quiera que la antropología política en su concepción más tradicional, George Balandier (1976), Lawrence Krader (1982), Victor W. Turner (1988) plantea el análisis de los procesos de transición de la política tribal al estado moderno, y se centra sobre todo en el África postcolonial, cabría esperar que nuestro estudio no se amoldara a esta especialización de la antropología, y sin embargo defendemos lo contrario, al considerar que el modelo de análisis es el mismo (lo explicaremos más

⁴ Entre los kichwas del Tungurahua, por ejemplo, se mantiene la Asamblea Comunitaria, formada por los varones adultos, para debatir los aspectos que afectan a cada comunidad. Sin embargo, éstas se coordinan con similares asambleas de otras comunidades para, finalmente, aglutinarse en el Movimiento Indígena del Tungurahua, MIT, a la hora de tomar decisiones relevantes para toda la nación.

adelante) y, además, al centrarnos en el caso ecuatoriano, la transición de un estado tradicional, (uninacional y burgués) a uno contemporáneo (plurinacional) está presente en las demandas indígenas, y es hacia donde se encaminan sus movilizaciones.

Las comparaciones entre organizaciones políticas *exóticas* y modernas que plantea como estrategia metodológica la antropología política tradicional son válidas en nuestro estudio al realizarse entre las organizaciones que caracterizan a la democracia formal y las alternativas propuestas por los indígenas. La antropología política actual se orienta en sus planteamientos empíricos no sólo a esta comparación sino que

“lejos de pensar que hay un corte neto y casi preestablecido entre lo que es político y lo que no lo es, [los antropólogos] pretenden entender mejor cómo se entretajan las relaciones de poder, sus ramificaciones y las prácticas a las que dan lugar. La investigación trae a la luz los lugares de lo político que no corresponden necesariamente [...] a las instancias formales de poder y a las instituciones.” (Abélès, 1997)

Pero, sobre todo, nuestro trabajo se engloba en la antropología política en tanto que plantea un estudio de lo político entendido como el contexto en el que se establecen las relaciones de poder entre los individuos y/o grupos. Así, en el caso ecuatoriano, la política formal sitúa en un supuesto grado de igualdad a indígenas y no indígenas, aunque, fuera de ésta, las relaciones de poder siguen estableciéndose desde la primacía de los no indígenas.

En cuanto que estudio de un movimiento social concreto, como es el movimiento indígena, debemos destacar el influjo que estudios anteriores en este campo han provocado en el que aquí presentamos. El estudio de movimientos sociales, como una fuerza social, con derivaciones políticas, han constituido, desde los años ochenta del siglo pasado, un buen número de aportaciones bibliográficas de las que podemos identificar distintas líneas de actuación a la hora de afrontar el estudio de un movimiento social.

Tres son los factores principales en los que la investigación en el ámbito de los movimientos sociales se ha centrado hasta la fecha:

Por un lado el estudio de las oportunidades políticas y las contradicciones socioeconómicas que confluyen en un determinado espacio y tiempo y permiten la aparición de un movimiento social contestatario con el poder establecido, ha sido

adoptada por, entre otros, Tilly (1977) o Tarrow (1983), centrándose en los cambios dentro de la estructura institucional, y en las transformaciones de las relaciones de poder como condicionantes facilitadores del surgimiento de un movimiento social. La aparición de nuevos grupos de presión, entonces, es resultado de las alteraciones estructurales en el ámbito del poder, que pueden provocar fisuras en la ostentación de ese poder o bien nuevas demandas por parte de colectivos silenciados, o con una presencia menor en el espectro social, antes de esa crisis estructural. Los factores que provocan los cambios estructurales priorizan este tipo de enfoque más que el mismo movimiento social en sí.

En nuestro caso, esta visión metodológica está presente en el análisis que incluimos sobre la crisis política e institucional que padece Ecuador en la década de los noventa, los numerosos casos de corrupción que afectan a las más importantes instituciones políticas y financieras del país, como desencadenante de la irrupción de un movimiento indígena, que actuaba ya coordinado desde la década anterior, como una alternativa válida en el ámbito político para el conjunto de la sociedad.

Sin embargo, nuestro análisis no se limita al enfoque de las oportunidades políticas que favorecen, no ya la aparición, pero sí la consolidación del movimiento indígena ecuatoriano. De ahí que combinemos esta línea de estudio con otros de los enfoques que han primado en el estudio de los movimientos sociales en las décadas anteriores.

Una segunda perspectiva en el estudio de los movimientos sociales se centra en las formas de organización, tanto formales como informales, que presentan los diferentes movimientos sociales. De este modo, autores como Mc Carthy (1977) presentan análisis acerca de las relaciones internas que se establecen en el seno de los movimientos sociales, si estas son jerárquicas o presentan un carácter, más o menos, asambleario, cuáles son los factores que condicionan la opción por unas u otras formas de organización, las contradicciones que esas mismas formas de organización provocan en el trabajo del movimiento o su misma continuidad. En este sentido Mc Carthy estudia no sólo la organización del movimiento sino la desorganización del mismo como elemento fundamental a la hora de establecer relaciones internas de poder, o a la hora de adoptar una estructura organizativa, más o menos, eficaz.

Entendiendo por eficaz su continuidad en el tiempo y no sólo la consecución de determinados objetivos.

En nuestro caso, el estudio de las organizaciones indígenas ecuatorianas incluye las diferentes formas de organización que adoptan, atendiendo a factores como el contexto histórico en el que se desarrollan sus actividades, las luchas de poder internas que llevan a adoptar soluciones jerárquicas frente a las asamblearias que proponen las bases, aludiendo a la *eficacia* de las primeras frente a la *inestabilidad* de las segundas. Resultarán muy evidentes, además, las transformaciones organizativas del movimiento en cuanto se planteen objetivos más próximos a la práctica política que a reivindicaciones de carácter social, de tal modo que el movimiento indígena ecuatoriano genera un partido político sujeto a una organización tradicional jerarquizada.

Por último, un tercer enfoque en el estudio de los movimientos sociales se centra en analizar las pautas identitarias que se establecen en su seno, de tal modo que el movimiento cobra una conciencia de sí mismo a medida que va configurándose, con la particularidad de que ésta puede resultar cambiante adaptándose a las diferentes circunstancias históricas, políticas, sociales y económicas en las que se desarrolla la acción del movimiento. Autores como Touraine (1981) o Snow y Benford (1988) han prestado atención a la construcción de la identidad y sus evoluciones en el interior de movimientos sociales, destacando la asunción de valores colectivos como impulso para la cohesión interna del movimiento. Touraine se centra en los aspectos culturales para destacar una doble dimensión en la influencia que estos suscitan en la construcción y evolución del movimiento social. La identidad colectiva puede ser un desencadenante previo para la constitución de un movimiento social, y, por otra parte, esta identidad puede surgir a partir del movimiento, siendo éste el detonante para la construcción de una identidad colectiva que asume los fines y valores del movimiento. Así, las personas que se sumaron a la movilización lo hicieron por motivos diversos que confluyen finalmente en los valores y fines del movimiento social que terminan por formar.

En nuestro caso, el elemento cultural es bastante significativo como factor desencadenante para la constitución del movimiento indígena ecuatoriano, y a su vez éste es un elemento aglutinador para distintas organizaciones que se identifican

diferentes entre sí. Analizaremos el proceso de construcción de la identidad indígena, la asunción de esa misma identidad, e incluso las transformaciones que el término indígena va experimentando a medida que el componente indígena va cobrando mayor visibilidad en la sociedad ecuatoriana. Identidad que definimos no sólo desde el mismo movimiento indígena, sino también desde el mundo no indígena que adopta una visión sobre el indígena diferente según las circunstancias.

Por regla general, cada uno de los autores mencionados previamente se ha centrado en el estudio de uno solo de estos aspectos, sin embargo, en las páginas que siguen, se incluyen visiones desde los tres enfoques que destacamos, en un intento por construir un análisis de amplia perspectiva, que permita, a su vez, la posibilidad de iniciar estudios posteriores centrados en cada uno de ellos.

En nuestro estudio, pretendemos detectar primero las relaciones estructurales dentro de las organizaciones indígenas, para después analizar éstas en relación con organizaciones no indígenas de diferente signo; políticas, religiosas, económicas... Identificaremos una organización indígena, por ejemplo el movimiento político Pachakutik, para localizar la lógica que condiciona las relaciones internas (elecciones de los dirigentes, consensos entre las diferentes facciones, etc.), y desde allí identificaremos las estructuras que articulan esas relaciones. Así abarcamos los diferentes intereses que entendemos, con Marc Abélès (1997), deben cubrir los estudios antropológicos de lo político; el acceso al poder, su ejercicio, y las identidades que se reflejan en él.

Sin embargo, debemos señalar que las estructuras son construidas por el antropólogo y pueden presentar *realidades* aparentemente cerradas que ciertamente no lo son, en tanto que un eventual triunfo electoral de Pachakutik transformaría, por readaptación a una nueva realidad, esas mismas estructuras en función de intereses clientelares, luchas de poder internas o el contexto de la política exterior de Ecuador. De ahí que, aún optando por la antropología política como marco teórico privilegiado, y por una orientación estructuralista como modelo de análisis, ambas no estén exentas de particularidades y salvedades en el transcurso de la investigación. No podemos entender las instituciones y prácticas políticas al margen de otra forma de comportamiento social, por eso nuestra opción por el recurso interdisciplinario a la hora de plantear nuestro trabajo.

Podemos estudiar el fenómeno del movimiento indígena desde la perspectiva de la expansión colonialista y sus repercusiones sobre los indígenas, pero podemos caer en el error de analizar el colonialismo y sus consecuencias antes que a los indígenas y su relación con él. O bien podemos pretender estudiar la lucha indígena aplicando por aproximación parámetros europeos, como lucha de clases o movimiento de liberación nacional, que aunque comparables no se ajustan en su totalidad a las situaciones en las que se enmarcan los movimientos indígenas. Nosotros tratamos de analizar el fenómeno indígena en Ecuador recurriendo a los propios indígenas, a sus organizaciones, a los documentos oficiales por ellos redactados, a los contactos personales con sus líderes, intentando mantener en todo momento una perspectiva que permita plasmar una realidad, que, por otro lado, no está exenta del sesgo del propio investigador, lo que dificulta la construcción de un análisis pretendidamente objetivo. Somos conscientes de que el mismo proceso analítico conlleva, de forma intrínseca, la eliminación a priori de elementos que condicionan el resultado final: la elección de los informantes, la selección de los autores consultados, la interpretación por parte del investigador de los textos indígenas, las respuestas condicionadas de los informantes. Entendemos, no obstante, que ello no anula, por otro lado, la validez de nuestra investigación como complemento de las ya existentes.

La pretendida neutralidad científica que debe primar en todo trabajo analítico, por medio de la objetividad del investigador, podría ser argumento de algunos profesionales de la Antropología para invalidar cualquier estudio centrado en lo político por considerarlo *opinable*, y con ello no científico. Es evidente, sin embargo, que ningún objeto de estudio ni ninguna metodología están libres de la subjetividad del investigador. ¿Es posible la objetividad científica cuando el objeto de estudio es consciente y participa? El problema de fondo radica en la ecuación objetividad igual a científico igual a válido.

¿En qué consisten los trabajos pretendidamente objetivos? La metodología basada en la observación no participante, que tiene, sin duda, pretensiones loables como la de evitar que el antropólogo se convierta en desviante y condicione los resultados analíticos, no mantiene, sin embargo, conexiones con la realidad del trabajo de campo pues es del todo imposible evitar que la mera presencia del investigador no altere el devenir acostumbrado de los fenómenos a estudiar, lo que nos ha llevado a

inclinarnos en nuestra investigación por la observación participante⁵ como modelo metodológico a seguir, conscientes de las limitaciones que éste, como cualquier otro método encierran.

Si la Antropología no es objetiva, si un estudio sobre lo político no es científico por opinable, si resulta imposible llegar a conclusiones de tipo generalizador, debido a la existencia de minorías en un contexto social que no responden a las particularidades propias de ese mismo contexto en el que se integran, si el objeto de estudio intercede, interviene, participa de tal forma en el análisis que es él quien, finalmente, lo conduce en lugar del investigador; si nadie salvo los antropólogos están interesados en la Antropología, ¿merece la pena seguir leyendo esta tesis?

Ya en 1966 Peter Worsley (1966) anunciaba el fin de la Antropología tal como hoy la entendemos pronosticando una nueva antropología en la que lo concreto y lo abstracto forman una misma evidencia, dos variables complementarias e indisolubles a la hora de analizar un hecho social, con lo que un estudio antropológico no es completo si se limita a la mera enumeración de acontecimientos. Idea ya expresada con anterioridad por el propio Levi-Strauss

“comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse” (Levi-Strauss, 1986:45)

Sin embargo, esto no implica el fin de la antropología con minúsculas, de una antropología, realizada a la par con el objeto de estudio, que a su vez deja de serlo para convertirse en copartícipe de un análisis cuyo objetivo ya no será inventar respuestas a priori, sino precisamente denunciar modelos asimétricos de investigación (Galtung, 1967), además de rechazar

“las premisas teóricas de la Antropología (social y cultural) que reducen a sistemas cerrados (...) lo que por el contrario posee una estructura variadamente estratificada, sujeta a dinanismos de diverso género, a cambios históricos internos y, con la imposición del colonialismo, externos; y es precisamente la presencia de un régimen colonial lo que el antropólogo habría ignorado sistemáticamente en sus análisis.” (Gallini, 1975:33)

Ese pudiera ser, precisamente, el objetivo básico de la antropología: la denuncia de situaciones de desequilibrio internos o externos producto, básicamente, del neocolonialismo. Una vez que los medios de comunicación permiten, hoy día, que

⁵ Elementos a priori incompatibles; o se observa o se participa, pero no ambas.

las minorías culturales, integradas también en un todo, por lo que su estudio debemos entenderlo dentro de estructuras más generales, puedan expresarse y difundir sus discursos con *normalidad*⁶, y no es necesaria la presencia de un intermediario, la antropología es útil en la actualidad como analizadora de las relaciones de producción, distribución, y consumo y la influencia que éstas tienen entre los ciudadanos, con lo que nosotros no podríamos analizar las organizaciones indígenas ecuatorianas sin referirnos a las situaciones de colonialismo interno y externo que padecen los pueblos indígenas del Ecuador.

Tras todo este preámbulo queda concretar cuál ha sido la metodología que hemos utilizado en el transcurso de nuestra investigación. Teniendo en cuenta la necesidad deontológica de no usurpar la palabra a los propios indígenas, nuestro primer objetivo se centra en la reproducción, en la medida de lo posible, de los discursos por ellos elaborados obtenidos por diferentes medios, entre los que destaca por su novedad la red informática de Internet. Hoy, la red global que conocemos como Internet constituye para los indígenas un medio de expresión válido y casi necesario para hacerse oír, de tal modo que negar esta vía de acceso al mundo indígena es negar su propia voz. De este modo, hemos visitado los sitios web de las principales organizaciones indígenas ecuatorianas donde se recopilan documentos oficiales, discursos de sus líderes, noticias que les afectan, foros de discusión, de tal forma que es posible contactar con representantes indígenas a través de correo electrónico.

¿Qué salvedades suscitan estos contactos? En primer lugar la ausencia física del investigador impide la proximidad y cierta complicidad entre antropólogo e informante, que por otra parte no tiene por qué darse en todos los casos. Impide además la posibilidad de apreciar en la construcción del discurso del informante ciertos matices que un gesto, una palabra corregida, un silencio pausado o una respuesta automática, ofrecen al investigador presencial, con numerosas interpretaciones que un contacto informático no permite. Sin embargo una conversación cara a cara no elude un discurso mecánico por parte del informante, ni evita que éste responda aquello que el antropólogo quiere oír, ni imposibilita que la misma subjetividad del investigador condicione, mal interprete, estimule, unas repuestas y no otras. En un contacto informático el investigador obtiene un discurso

⁶ Somos conscientes de que también esta afirmación está sujeta a muchas salvedades.

sin matices, nada espontáneo, pero, sobre todo, obtiene no ya el discurso que el antropólogo quiere oír, sino el que el informante quiere darle, es más, éste tiene la posibilidad de no darle ninguna respuesta. El *objeto de estudio* marca las condiciones del contacto de forma más evidente que con la presencia física del investigador, convirtiéndose así en parte activa de la investigación.

Hemos recopilado, por tanto documentos oficiales, declaraciones, propuestas indígenas a través de soporte informático, lo que no excluye que entrevistáramos a dirigentes como Alfredo Vitery, líder kichwa de la Amazonía, del modo tradicional, cuyos comentarios transcribimos en determinados momentos, o al diputado por Pachakutik Salvador Quishpe. Tampoco excluye obtener información desde soportes como la prensa escrita o las monografías editadas, escasas, por otra parte, en España, donde las organizaciones indígenas en general, y las ecuatorianas en particular, no cuentan con un destacable interés editorial, aun a pesar del importante número de ciudadanos y ciudadanas ecuatorianos residiendo, en la actualidad, en nuestro Estado.

Entre estas monografías cabe destacar *Acción Colectiva y Crisis Política*, de Augusto Barrera (2001), quien desde un planteamiento estrictamente sociológico repasa la historia del movimiento indígena en el Ecuador durante la primera mitad del siglo XX, aportando una visión realmente interesante al conjugar historia política e historia social referida a un fenómeno desatendido en el interior del país como es el fenómeno indígena. Barrera plantea la irrupción del mundo indígena como una consecuencia necesaria del desgaste de una clase política caracterizada por la corrupción y una ciudadanía cada vez más participativa en tanto que oposición más o menos espontánea, en la que el movimiento indígena se constituye en vanguardia intelectual y activa.

Ecuador y los Límites de la Democracia de Mercado, obra del antropólogo francés Guillaume Fontaine (2000), es un breve ensayo en el que, partiendo de las movilizaciones sociales que el 21 de enero de 2000 provocaron la caída del gabinete Mahuad, se centra en el agotamiento de la democracia formal en Ecuador debido a la ineficacia de los políticos profesionales, quienes, según Fontaine, entienden la política como la administración de una empresa, imponiendo la visión de mercado sobre la estrictamente política, lo que conlleva a tomar decisiones de claro carácter

antisocial como la dolarización de la economía. Miembro del Ecuatorian Studies, sección de la prestigiosa Latin American Studies Association, Fontaine pone el acento en la desestructuración de las redes económicas como preludeo a las movilizaciones sociales cuyo objetivo no es sólo un nuevo gobierno sino la renovación de la política nacional.

Mucho más centrada en el aspecto indígena es la obra de Hernán Ibarra *Neoindigenismo e Indianismo: el caso del Ecuador*, (2003) en la que Ibarra trata sobre la identidad indígena en el Ecuador y de cómo ésta ha variado a lo largo de los años. Tras el levantamiento de 1990 el indígena accede a la visibilidad, se hace visible al ocupar espacios hasta entonces negados para él, lo que necesariamente conlleva una redefinición de lo indígena no sólo desde afuera, sino que es el propio indígena quien toma conciencia de sí mismo como un ente autónomo y diferenciado. Lo indígena pasará de un concepto concretado desde la negatividad al ser definido por el estado, a cargarse de positividad cuando los mismos indígenas acepten su condición de tal. Por ello el estado debe redefinir su posición respecto al indígena, cada vez más activo como oposición al propio estado, lo que implica la modificación de las políticas oficiales respecto de los indígenas. Este planteamiento constituye lo que Ibarra denomina como neoindigenismo: la pretensión por parte del estado de encauzar las demandas indígenas en beneficio propio mediante la asunción de demandas o la creación de organismos estatales competentes en materia indígena desde los que controlar el movimiento indígena mediante concesión de cargos, subvenciones, etc.⁷. Conceptos como nacionalidad indígena, identidad o aculturación son tratados por Ibarra desde la perspectiva indígena aportando cierta claridad en términos siempre confusos, consecuencia de la utilización partidista de los mismos.

El indigenismo más ortodoxo es planteado desde diferentes puntos de vista. Mientras que en los comienzos del siglo XX autores como Andrés Molina Enriquez (1909), o José Vasconcelos (1966) plantean la necesidad de fusionar el componente

⁷ Ésta no es la justificación que el estado da sobre su propia actuación. El neoindigenismo, como el indigenismo se sostiene en la pretendida necesidad de la intervención estatal, de su protección, para preservar lo indígena, aunque detrás de esta actuación estatal se encuentren los intereses que señala Ibarra de control sobre las organizaciones indígenas, El prefijo neo, viene a resaltar las adaptaciones que el indigenismo ha experimentado en las últimas décadas en las que los pueblos indígenas constituyen sus propias organizaciones para dialogar directamente con el estado sin necesidad de intermediarios. Es un proceso que analizaremos con detenimiento más adelante.

indígena de la sociedad con el criollo y crear así una sociedad mestiza⁸, autores marxistas como José Carlos Mariátegui (1994), por ejemplo, ya en las décadas de los veinte y treinta, se decantan por un análisis que incide en la proletarización del indio, en los aspectos económicos que les afectan y en el rechazo a considerar la situación de marginalidad que padece el indio como consecuencia de condicionantes culturales. El pasado incaico, (el autor citado es andino aunque autores mexicanos como Vicente Lombardo Toledano (1926), por ejemplo, también se decantan por un análisis marxista) sus instituciones, la supuesta igualdad social, son revisitados como un comunismo primigenio y particular, propio de Latinoamérica, con lo que, para Mariátegui, no sería necesaria una etapa burguesa de transición en la construcción del socialismo, como ocurre en el planteamiento del socialismo africano o del maoísmo, argumento que hace frente a las críticas que presentan el marxismo como una ideología completamente ajena a la idiosincrasia americana.

Pero la tendencia que primará en los estudios indigenistas del siglo XX pretenderá "...combinar la tradición india con la tradición europea, de tal modo que se produzca una cultura enteramente nueva y poderosamente original que acabe por ser la cultura nacional." (Favre, 1998: 48).

El análisis, en contraposición a la tendencia racista de comienzos del siglo XX, se centra en resaltar que las diferencias entre distintos grupos humanos son de carácter cultural y no racial. El objetivo del indigenismo interpretado por autores como Manuel Gamio (1966) o Alfonso Caso (1981) será la integración del indio con sus propias particularidades en la sociedad nacional, conformando a su vez parte de la naturaleza de esa misma sociedad nacional. Procedentes de la tradición particularista de Franz Boas y del positivismo decimonónico, los indigenistas culturalistas, (así los califican Favre o Marzal, por ejemplo), optan por evitar las comparaciones en sus trabajos de campo, o las referencias a estadios evolutivos, en su pretensión por establecer un rigor científico que posibilite una posterior aplicación político-social.

En cuanto a las obras que hacen referencia a los intentos por parte de los propios indígenas por construir una alternativa ideológica política desde su misma cosmovisión, podemos destacar una de las obras fundamentales relacionadas con el fenómeno indígena, como es *Utopía y Revolución* (Bonfill Batalla, 1981) La obra,

⁸ Aunque el componente indígena se iría perdiendo, según estos autores, en beneficio del criollo, con lo que no deja de ser un planteamiento racista.

coordinada por Guillermo Bonfill Batalla, reúne una serie de textos que permitieron la concreción del Indianismo como teoría político-social. Así, encontramos en *Utopía y Revolución* el imprescindible Manifiesto del Partido Indio de Bolivia⁹ de Fausto Reinaga, o *Ideología y Raza en América Latina* de Ramiro Reynaga, además de una extensa introducción¹⁰ al fenómeno indígena en América Latina a cargo del propio Bonfill Batalla, en un momento en que las organizaciones indígenas comienzan a tomar forma en los diferentes estados latinoamericanos, y por tanto requerían de un apoyo teórico que sustentara las necesidades estructurales en este proceso de construcción. Aún habiendo transcurrido casi 25 años de su publicación, *Utopía y Revolución*, continúa estando presente en las principales bibliografías referidas a la temática indígena.

Así también ocurre con *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, de Marie Chantal Barre, cuya publicación en 1983, a partir de su tesis doctoral, vino a ocupar un vacío existente hasta la fecha sobre el proceso de construcción de las diferentes organizaciones indígenas que actúan en América Latina. A pesar de su confuso título¹¹, en el que se menciona el término indigenismo aplicado a los planteamientos ideológicos de los pueblos indígenas, Barre hace un muy actualizado, para la época, repaso por la génesis del indianismo, así como por la formación de las primigenias estructuras organizativas indígenas, centrándose en los casos boliviano, el más avanzado en 1983, y mexicano, donde las políticas oficiales imposibilitan la aparición de organizaciones indígenas efectivas más allá de espacios locales. En referencia a Ecuador, la antropóloga francesa alude a la Federación Shuar como organización más activa de la zona, en una época de confusiones y luchas internas en el movimiento indígena ecuatoriano, apuntando a este país, y a Perú como los posibles escenarios en los que la lucha indígena continuará con lo iniciado en Bolivia. La acertada *predicción* de Barre cobrará forma durante la década siguiente en Ecuador, aunque no ocurra lo mismo en Perú, como analizaremos profundamente con posterioridad.

⁹ El texto que recoge Bonfill procede de la obra de Reinaga *La Revolución India*, editada en Bolivia en 1969.

¹⁰ También se recogen textos de, entre otros, los intelectuales indios del Perú Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. Perú junto con Bolivia serán los principales focos de difusión del indianismo.

¹¹ El título hace referencia a las ideologías indigenistas, cuando, en realidad, Barre habla sobre ideologías indianistas y movimientos indios ajenos al indigenismo.

Hemos mencionado obras de los años ochenta, que no por ello obsoletas, década en la que el movimiento indígena empieza a construir unas estructuras organizativas acordes con las necesidades y demandas de unas bases hasta entonces descoordinadas, o en el mejor de los casos con escasa repercusión a nivel estatal o internacional. En 1991, la prestigiosa editorial ecuatoriana Abya Yala¹² edita a cargo de José J. Juncosa *Documentos Indios. Declaraciones y Pronunciamientos*, donde se recogen diferentes documentos resultados de las reuniones que dieron forma en diversos momentos de la década de los ochenta a las principales organizaciones indígenas en América Latina. Así, Juncosa recorre la década de los ochenta a través de la recopilación de las demandas de organizaciones como la Confederación de Nacionalidades Indígenas ecuatoriana, CONAIE, o el Comité Regional Indígena del Cauca, CRIC, o, al final de la década, con la constitución del venezolano Consejo Nacional Indio de Venezuela, CONIVE, la organización estatal de más reciente creación. *Documentos...* se publica en 1991, justo al año siguiente del levantamiento indígena producido en Ecuador en el mes de junio, lo que le sirve a Juncosa para pronosticar el devenir del movimiento indígena durante los años noventa, apuntando hacia una nueva etapa caracterizada por la consolidación del movimiento como un actor primordial en el espectro social de la América Latina.

Hemos referido textos que analizan la década de los ochenta como el momento en que, de forma generalizada, se configuran las principales estructuras organizativas de los distintos movimientos indígenas¹³. Sin embargo no es fácil encontrar obras significativas referidas a las actividades del fenómeno indígena durante los años noventa, al menos que planteen el tema desde un punto de vista global, esto es abarcando geográficamente todo el continente¹⁴, Más difícil resulta si pretendemos que el análisis se centre en los años transcurridos del siglo XXI. En este sentido nuestra investigación aporta datos referidos al primer lustro del siglo en un intento

¹² Puesta en marcha por la Federación Shuar gracias al apoyo institucional y financiero de las misiones salesianas.

¹³ Recordemos que esta misma década es considerada por los economistas como una década perdida para América Latina debido principalmente a las enormes dificultades por parte de los países latinoamericanos para afrontar sus deudas externas. Desde una perspectiva indígena es interesante relacionar este hecho con la irrupción de la variable indígena como actor social claramente identificado, además de con el descrédito de los tradicionales partidos de izquierdas al gestionar las crisis económicas. En el caso ecuatoriano destaca el fracaso del socialdemócrata Rodrigo Borja.

¹⁴ Sí es factible, no obstante, encontrar análisis referidos a actividades indígenas en un estado concreto: el levantamiento zapatista en México o el movimiento indígena ecuatoriano son analizados en varias obras relevantes.

por ocupar un espacio aún sin tratar con profundidad desde el mundo académico. Sin embargo existen numerosas auto presentaciones de las organizaciones indígenas en la actualidad, como consecuencia del acceso a las nuevas tecnologías, entre las que destaca Internet como principal medio de expresión y difusión de los planteamientos y demandas de los pueblos indígenas.

Es precisamente esta toma de la palabra por parte de los propios indígenas, esta recuperación, y en su caso creación, de espacios la que ha provocado que, en la actualidad, los investigadores dedicados al mundo indígena americano planteen sus trabajos desde ópticas hasta ahora no tratadas, en la mayoría de los casos sin ninguna pretensión por una ulterior aplicación política o social. Son los representantes de un nuevo indigenismo científico, Margarita Nolasco (2000) o Luis Villoro (2003), cuyo objetivo es el conocimiento y la reflexión sobre el mundo indígena, con resultados que no están necesariamente dirigidos a facilitar la integración de los indígenas en la sociedad nacional. Por otra parte, la plasmación en movimientos sociales y políticos expresamente indígenas propicia una nueva literatura que se hace eco de sus argumentaciones y reivindicaciones en obras de autores como Rodolfo Stavenhagen (2000b) o Gunther Dietz (1995)

En esencia nuestro trabajo se divide en dos partes complementarias. En la primera de ellas analizaremos el proceso de formación de los movimientos indígenas en América Latina y las diferentes etapas por las que atraviesan los pueblos para configurar sus organizaciones representativas. Centrándonos en los discursos de éstas concretaremos las reivindicaciones básicas que plantean, por regla general, todas las organizaciones indígenas y las alternativas propuestas: reconocimiento de la existencia de nacionalidades distintas a la dominante dentro de un mismo estado, derecho a preservar, desarrollar y difundir sus características culturales o un marco legislativo que garantice el respeto por las particularidades propias de los indígenas.

En este contexto discursivo nos detendremos a analizar el indianismo como soporte ideológico para las reivindicaciones indígenas, al que, tras diferenciarlo del indigenismo, compararemos con respuestas similares de pueblos sometidos a procesos colonizadores o a la explotación capitalista, como es el caso de los movimientos negros en Estados Unidos o el socialismo africano, así como con ideologías que plantean discursos cercanos como el marxismo-leninismo.

Pretendemos con tales comparaciones comprobar si el indianismo, aunque minoritario, es una ideología estructurada, compleja y definida, válida en la actualidad como marco ideológico para las acciones político-sociales planteadas por los indígenas americanos. Nuestra aportación al estudio del indianismo entiende que éste mantiene hoy unas características que difieren en aspectos fundamentales de la propuesta original, al incorporar matices que responden a demandas incorporadas por las bases, ajenas, o complementarias, al discurso primigenio. Uno de nuestros objetivos preferentes es la detección, concreción y análisis de estas nuevas características

En la segunda parte de nuestro trabajo aplicaremos los contenidos analizados con anterioridad al caso ecuatoriano. Por medio de los documentos aportados por las propias organizaciones indígenas del Ecuador reflejaremos su discurso reivindicativo, y las alternativas propuestas. Para facilitar la comprensión de los mismos en su contexto, en primer lugar analizaremos someramente las estructuras organizativas de cada nación indígena ecuatoriana, así como las características geográficas que afectan tanto al Ecuador como a su población. Un análisis más profundo sobre las organizaciones de ámbito regional y nacional, y del movimiento político Pachakutik como expresión política de las mismas, completan la visión presentada sobre las organizaciones indígenas ecuatorianas.

PRIMERA PARTE

ORGANIZACIONES INDÍGENAS. Formación, Discursos, Perspectivas

1. ORGANIZACIONES INDÍGENAS AMERICANAS

El 18 de octubre de 2003 concluían las movilizaciones que desde varias semanas atrás protagonizaron los indígenas¹⁵ bolivianos, y que desencadenaron la huida a Texas del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, un empresario cuyos intereses se encuentran en Estados Unidos y que se expresa en castellano con dificultad. Los indígenas actuaron organizados en sindicatos, asociaciones políticas o coordinadoras locales que ponían de manifiesto el poder de las organizaciones indígenas bolivianas, capaces de destituir a un presidente. Hechos similares sucedieron en Ecuador, en enero de 2000, cuando también por medio de un levantamiento indígena, secundado por un grupo de mandos intermedios de las fuerzas armadas, se acabó con la presidencia de Jamil Mahuad, como analizamos en otro momento de esta monografía. Sin embargo, en ambos casos, las acciones de los indígenas no concluyeron con la toma del poder por parte de éstos¹⁶, sino que los vicepresidentes (Mesa en Bolivia, Noboa en Ecuador) asumieron la jefatura del estado, continuando con políticas que no se alejaban en demasía de las practicadas por sus antecesores, y de la que ellos mismos participaban antes de las movilizaciones indígenas. El momentáneo poder indígena no fue tal, puesto que los beneficiados con sus actuaciones fueron las clases dominantes, que ya mantenían el control económico y político antes del derrocamiento de Sánchez de Lozada o Mahuad. No es el hecho en sí de las acciones indígenas en lo que queremos centrar nuestra atención sino en las formas de organización de éstas para plantear sus reivindicaciones y las diferentes fases por las que transcurre su consolidación. De ahí que en este capítulo dediquemos un necesario repaso al proceso de formación de las organizaciones indígenas, proceso que dividiremos en diferentes fases por las que atraviesan, de un modo u otro, las organizaciones indígenas: una primera toma de conciencia centrada en

¹⁵ Por coherencia con nuestro texto los denominaremos indígenas, sin olvidar que ellos se denominan a sí mismos como campesinos.

¹⁶ Evo Morales, aymara, se convirtió en el primer presidente indígena de Bolivia en enero de 2006, algo más de tres años después de los sucesos que mencionamos.

reivindicaciones de carácter eminentemente laboral, un segundo momento en el que el componente étnico comienza a cobrar importancia, para concluir en una tercera fase, en la que las organizaciones indígenas ocupan un ámbito estatal, e, incluso, supraestatal, en una definitiva cuarta fase.

Entendemos, no obstante, necesario comenzar repasando el *indigenismo* como punto de inflexión en la relación entre los indígenas y los estados en los que habitan, producto de las emancipaciones durante el siglo XIX. Los nuevos estados americanos entenderán, en primera instancia, al componente indígena como un elemento que perjudica el progreso de la nación, para convertirlo más adelante en particularidades antropológicas con un marcado tono paternalista por parte de los estados. Frente al indigenismo estatal los indígenas constituirán sus propias organizaciones en un proceso cuyo análisis comenzamos en el siglo pasado.

1.1 El indigenismo: las relaciones indígenas-estado vistas desde este último.

Las guerras de independencia a comienzos del siglo XIX, y la proclamación de nuevos estados, no constituyeron para los indígenas mejoras significativas, antes al contrario. Los nuevos dirigentes criollos, herederos intelectuales del centralismo homogeneizador de la burguesía, en ningún momento aceptaron la presencia diferenciada de pueblos y naciones indígenas dentro de las fronteras que limitan el estado nacional. Todos y cada uno de los ciudadanos del estado son excluidos de cualquier posibilidad de preservar una cultura distinta de la oficial, por lo que los indígenas, o cualquier otra minoría, que durante la colonia, al menos en cierta medida, habían podido mantener algunas de sus características culturales, ahora, con la proclamación de las repúblicas independientes perderán en el plano formal sus reconocimientos como indígenas.

“La solución de consenso que se fue construyendo a lo largo del siglo XIX y principios del XX fue que los indígenas debían incorporarse a una supuesta corriente general del mestizaje de la población, la que tendría que dar lugar a una población racialmente homogénea en la que desaparecerían las diferencias en el color de la piel. Claro está que algunos consideraban que para que la mezcla fuera de mejor calidad era necesario blanquearla un poco (o un mucho) con el aporte de inmigrantes venidos de Europa. Esta solución intelectual de un mestizaje generalizado apenas se estaba consolidando cuando [Latinoamérica] se vio enfrentado a un nuevo reto: las teorías racistas de la segunda mitad del siglo XIX venidas de Europa aseguraban que las razas puras eran superiores a las mezcladas.” (Viqueira, 2006)

Existe, una vez más, un componente económico para la homogeneización de los ciudadanos y ciudadanas del estado, como es la recaudación de impuestos. La supresión del tributo indígena y la necesidad de consolidar económicamente a las nuevas repúblicas, a lo que hay que añadir las deudas contraídas durante las guerras de emancipación con potencias tales como Gran Bretaña o Francia, implican la aparición de nuevos tributos más gravosos aún que los de la época colonial, de los cuales la clase criolla dominante tan sólo abona una mínima parte. Esa misma clase criolla será la que inicie un proceso de colonialismo interno accediendo a regiones controladas pero no colonizadas por los españoles, debido a su inaccesibilidad o a su escaso interés estratégico o económico, en perjuicio de comunidades indígenas que aún persistían ante la indiferencia de los colonizadores.

"La euforia expansiva de esta nueva sociedad [republicana] le llevaría a invadir regiones descartadas por el sistema colonial, por falta de vías de comunicación o ante la heroica resistencia opuesta a la conquista, como en el sur de Argentina o Chile, el Gran Chaco, la cuenca amazónica y el oeste norteamericano, lo que implementó un ataque frontal a las comunidades indígenas, incluso a las que se habían constituido legalmente en los últimos años de la colonia. Al sueño liberal le fastidiaban la propiedad y el trabajo comunitario." (Colombes, 1987: 107)

La actitud criolla ante la presencia de pueblos indígenas dentro de las fronteras de los nuevos estados queda, entonces, concretada en dos respuestas básicas, encaminadas ambas, de una forma u otra, a la supresión de las particularidades propias de los indígenas, bien a través de un supuesto mestizaje, con los matices que ya hemos apuntado, y en los que insistiremos con posterioridad, bien por la eliminación física de esa misma población indígena. La consecuencia, en ambos casos, relega al indígena a una condición de sujeto pasivo frente a las decisiones tomadas por la sociedad criolla dominante.

"El resultado es una concepción fatalista del proceso de relación entre sociedades, consistente en que el dominado estaría destinado a incorporarse a la sociedad criolla. Esta concepción subyace como factor legitimador de todos los procedimientos empleados a lo largo de los siglos para resolver el problema indígena." (Carrera Damans, 2003)

Las sociedades criollas no modificaron, en absoluto, las estructuras de poder ya establecidas en la colonia con lo que las relaciones entre los distintos sectores sociales, (criollos, indios, negros, mestizos) continuaron regidas por la misma lógica colonial, sin alterar las posiciones que cada cual ocupaba en la dicotomía dominador-

dominado. Sin embargo, existe una variante a tener en cuenta por parte de las nuevas repúblicas independientes: el concepto de identidad nacional. En contra de la idea de estado-nación europea, contemporánea con los movimientos emancipadores americanos, la nación no responde a la totalidad de los habitantes del estado. Las constantes que definen en Europa la existencia de una nación (un idioma común, una misma religión, un derecho consuetudinario propio...) no responden a las realidades internas de los nuevos estados.

“La nacionalidad de los nuevos estados no representaba a las identidades de la abrumadora mayoría de la población sometida a los nuevos estados. En rigor, originalmente les era contraria. (...) El nuevo estado independiente en esta América (Latina), no emergía como un moderno estado-nación: no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder.” (Quijano, 2006)

Lo que incide, además, en las dificultades de los pueblos indígenas por identificarse con un estado que los excluye en su misma definición nacional..

“La estructura jurídica e institucional de nuestros países, enraizada en el sistema de Gobierno de la Colonia y en el liberalismo económico y político del siglo XIX es el marco que permite precisamente (...) la violación de los derechos humanos de la población indígena. Las legislaciones nacionales, en la medida en que afectan a las poblaciones indígenas, han contribuido en gran medida a la crítica situación de estos pueblos.” (Stavenhagen, 2000a:3)

Los indígenas, considerados ciudadanos de *segundo orden*, un impedimento para el progreso de la nación, son necesarios, sin embargo, para el mantenimiento de la economía nacional por su trabajo como mano de obra, de ahí la pervivencia de las naciones indígenas, sometidas, en mayor o menor grado, a procesos de aculturación ya mencionados. Esta contradicción, permite la aparición de una corriente intelectual, a la que denominamos indigenismo, preocupada por el mundo indígena, que busca respuestas a lo que definieron como *problema indígena*, en un intento por conjugar, desde diferentes enfoques, las particularidades indígenas con la sociedad dominante.

A partir de la tercera, y más aún en la cuarta década del siglo XX, los gobiernos latinoamericanos comienzan a legislar en materias que afectan a los indígenas, incluyendo cierto reconocimiento de algunas de sus singularidades, que en cierta medida les define y diferencia respecto del resto de la población. El estado se convierte así, como en la época colonial, en un protector del indígena, confiriendo a

esta protección todo el carácter paternalista que poseía la figura del Fiscal de Indios español ¿Por qué este cambio en la actitud de los gobiernos latinoamericanos, que en principio negaron el hecho diferencial que suponía la presencia de población indígena en su territorio nacional, y ahora reconocen la presencia de esos indígenas, e incluso los intentan proteger?

Antes de intentar ofrecer una respuesta a esta cuestión, será necesario apuntar las reflexiones que sobre este cambio de actitud por parte de los poderes públicos recoge José M. Fernández (1997) quien cita varias definiciones de defensores y críticos del Indigenismo mediante las cuales intentaremos construir nuestra aproximación. Así, Indigenismo sería la política que realizan los estados americanos con el objeto de integrar a las poblaciones indígenas a la nacionalidad correspondiente, para así resolver con eficacia las cuestiones que se les planteen. Más allá de una política social, el Instituto Indigenista Interamericano lo define como una ideología donde integración y asimilación son conceptos clave. Henri Favre lo califica de corriente de opinión “favorable a los indios” (Favre, 1998:7).

Si la tendencia durante la primera mitad del siglo XX era la *asimilación* de los pueblos indígenas por parte del estado, para convertirlos en ciudadanos, sin ningún tipo de distinción cultural, la irrupción del indigenismo potenciará la *integración* de los indígenas a la *cultura* nacional¹⁷ sin renunciar a su propia identidad. En palabras de M. Marzal:

“Lo que se asimila se hace semejante al todo, lo que se integra se hace parte del todo, pero conservando la propia identidad.” (Marzal, 1981:389).

Sin embargo, y a pesar de las buenas intenciones primigenias del indigenismo, éste, en manos de los gobiernos, cobra un cariz francamente distinto al original que, precisamente, sirve para que los críticos del Indigenismo elaboren su discurso, Fernández señala que

“los críticos del indigenismo, (...) enfatizan su carácter de instrumento al servicio de los estados nacionales para destruir la identidad de los pueblos indios e integrarlos¹⁸ en una cultura nacional homogénea de matriz occidental” (Fernández, 1997)

¹⁷ Entendida como conjunto de valores que comparten los miembros de una misma sociedad. El factor indígena vendría a complementar la cultura nacional con sus aportes.

¹⁸ Podemos observar como el Dr. Fernández utiliza, no sin cierta confusión, el concepto integración como sinónimo de asimilación, precisamente lo contrario a lo que proponen los teóricos del indigenismo.

Carlos M. Caravantes director del Seminario Español de Estudios Indigenistas, SEEI, entre 1986 y 2003, alude a una posible respuesta más a la cuestión sobre el cambio de actitud en las políticas oficiales respecto a los pueblos indígenas:

“[se produce] para integrarlos, pero respetando su cultura. Es decir, es un planteamiento muy antropológico. La existencia o no del indigenismo, o de un Instituto Indigenista en un estado, suele derivar de problemas con la tierra no con los indígenas. Si los indígenas montan bronca en determinado sitio para luchar por su tierra, se crea allí un Instituto Indigenista.” (Caravantes, entrevista personal, 2004)

El indigenismo, pese a su punto de partida antropológico, pese a su interés por los indígenas, seguirá siendo un instrumento de control por parte de los estados. En este sentido, como apunta el profesor Caravantes, los Institutos Indigenistas se crean no tanto como instrumento de conocimiento del mundo indígena, sino como integrador y controlador.

“Por ejemplo en Brasil no ha existido nunca un Instituto Indigenista¹⁹. (...) Generalmente el indigenismo surge para romper la palabra asimilación, que es lo que se hacía antes, para utilizar la palabra integración²⁰, es decir, evitar la yuxtaposición de diferentes etnias, que crearía situaciones de marginalidad, a favor de la interacción pero respetando su modo de vida, que puedan incorporarse hasta donde quieran en la cultura dominante.” (Caravantes, entrevista personal, 2004)

Ésta es, al menos, la teoría de los científicos²¹ indigenistas en un primer momento, aunque los estados continuaban aplicando políticas encaminadas a la asimilación, a pesar de llamarlas integracionistas.

El indigenismo queda ligado estrechamente al nacionalismo como consecuencia del paradójico hecho de que en América Latina el estado es anterior a la nación, producto de las peculiaridades propias de su proceso de independencia, con lo que la necesidad de los estados por constituir una base social adecuada, que en la mayoría de los estados latinoamericanos estará formada por indios, sumada a la necesidad de construir una identidad nacional que debe remontarse a un pasado pre español, algo

¹⁹ Sí existió el Servicio de Protección de Indígenas, SPI, (Hoy FUNAI, Fundación Nacional del Indio) organismo institucional para las relaciones con los pueblos indígenas, que propició la venta de tierras indígenas a las compañías madereras y petroleras, pero no era un Instituto Indigenista como tal.

²⁰ En la actualidad esa integración se pretende bajo el concepto de multiculturalidad entendiendo ésta como el reconocimiento de diferentes grupos de carácter étnico en el seno de un mismo estado, de tal modo que este reconocimiento contribuya al de los derechos y deberes de esos mismos grupos.

²¹ Entendemos por indigenismo científico el que, siguiendo los trabajos de, principalmente, Manuel Gamio, plantea por primera vez una integración de los pueblos indígenas partiendo del estudio previo de esos mismos pueblos a través de sus modos de producción, formas de propiedad, antecedentes históricos, situación actual...

obligado pues es frente a la colonización española que surgen los estados latinoamericanos, les lleva indefectiblemente a identificarse con el pasado indígena, y de esta forma pretender la integración del indio en el nuevo estado nacional. Integración que pasa, básicamente, por tres momentos: la recuperación de la cultura indígena y de sus espacios, la identificación de ciertos rasgos indígenas con la cultura dominante, y la pretendida restitución de un hipotético esplendor indígena. El objetivo final, sin embargo, no es recuperar el pasado indígena como tal, sino contribuir en la construcción de una idea de nación, frente al modelo occidental, en el que las particularidades indígenas se diluyan, al formar parte del estado-nación en un nuevo todo.

Es posible establecer una praxis indigenista por medio de la obra de uno de sus principales teóricos, el mexicano Alfonso Caso, quien entiende el indigenismo como la plasmación en acciones reales y concretas de una determinada política que parte de la

“necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la república.” (Marzal, 1986:392)

Esas acciones, articuladas en *actos legislativos* y *administrativos*, deben iniciarse, según Caso, en la asunción por parte del estado de su responsabilidad como principal causante de las *limitaciones*²² actuales de los indígenas, y desde ahí articular un proceso integrador de las comunidades indígenas²³ para insertarlas en los modos productivos nacionales. Eso sí, con el objeto de beneficiar tanto al estado como a los pueblos indígenas, por lo que las acciones indigenistas necesitarán de la aprobación previa de los propios indígenas y de su propia participación. “Hay que respetar en la comunidad indígena todo aquello que no se oponga a su desarrollo y a una mejor vida”²⁴ asegura Alfonso Caso, sin embargo esta praxis no garantiza que sean los propios indígenas y no el antropólogo, al servicio del estado, quien defina qué es desarrollo o una mejor vida.

²² En palabras textuales del antropólogo mexicano.

²³ “La acción indigenista no se refiere al individuo como tal (...) sino a la comunidad.” (Marzal, 1986:393), lo que convertirá a las acciones indigenistas en planes de desarrollo regional que, en numerosas ocasiones, prescinden de la identidad étnica de aquellos a los que van dirigidos

²⁴ Citado en Marzal, *op. cit.*, p. 393.

Este planteamiento sobre la acción antropológica entronca directamente con la antropología aplicada entendida como el análisis exhaustivo de un determinado núcleo de población indígena que posibilite planes de acción gubernativos encaminados a facilitar el *progreso* de dicho núcleo²⁵.

“Ante el expansionismo neocolonial los servicios del antropólogo pasan a ser tan útiles como los del economista, el geólogo, el físico nuclear. Él también está en condiciones de proporcionar un material cognoscitivo que podrá tornarse útil inmediatamente o más adelante, y de aquí las colaboraciones con el gobierno.” (Gallini, 1975:21-22)

Las subvenciones estatales sitúan al antropólogo en un plano de dependencia tal, y condicionan de tal forma su análisis, que su presencia terminará siendo rechazada por parte de los indígenas que le identifican con un agente más del colonialismo.

“[El indigenismo] Se trataba de una propuesta teórica bien interesante sobre todo para su momento, 1940. Sin embargo, en un momento determinado, desde las elites antropológicas, o desde el gobierno, se empieza a proteger a los indios con actitudes paternalistas, evitando que tuvieran relaciones con el exterior, creándoles reservas...Más adelante los indígenas tendrán palabra pública propia, tienen organizaciones propias, luego ya los indigenismos pierden su condición, y más desde Barbados, e irán desapareciendo, no sólo como palabra, sino que no tiene objeto tener un Instituto Indigenista. Aparecerán por tanto los Ministerios de Asuntos Indios y el estado directamente se relaciona con las organizaciones indígenas.” (Caravantes, entrevista personal, 2004)

En 1940 se celebró el primer Congreso Indigenista Interamericano en la localidad de Pátzcuaro, en México, bajo la iniciativa del presidente Lázaro Cárdenas. Cárdenas, destacado por su talante progresista y liberal, sin embargo, sienta el precedente para que el resto de los gobiernos americanos intervenga en asuntos indígenas, con el acento conservador y paternalista que apuntamos arriba, por medio de *reformas agrarias* encaminadas a distribuir tierras entre la población campesina, en su mayoría indígena, en perjuicio de cierta oligarquía terrateniente, para así *crear una clase de pequeños y medianos propietarios* agrícolas afín y dependiente, en cierto modo, del estado *potenciando*, además, *una relativa movilidad social y física* de los indígenas, permitiéndoles el acceso a empleos urbanos y *proletarizando* con ello a los indígenas, incluyéndolos en un sistema social clasista o reduciéndoles,

²⁵ Apoyado además en el concepto de *cambio cultural*, (proceso por el cual las *culturas subdesarrolladas* ascienden a un estadio superior e igual al de las *culturas avanzadas*), aplicado por la sociología estadounidense a las naciones neocolonizadas.

mediante *el impulso de determinadas manifestaciones culturales* indígenas, a expresiones puramente folklóricas.

Queda muy bien reflejado en las conclusiones del Congreso de Pátzcuaro, el hecho de que, como apunta Fernández (1997), el indigenismo es una teoría formulada por no indígenas, por ejemplo, en la definición que del término indio se realiza en aquella ocasión; aquel *individuo económica y socialmente débil*. Definición, más o menos corregida en el segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Cuzco, Perú, en 1949, donde se recurría a la auto identificación para definir al indio, es decir es indio quien dice serlo.

A pesar de su bienintencionado planteamiento, en un principio podríamos englobarlo dentro de una corriente humanista y filantrópica, el marcado paternalismo y la falta de un análisis que profundice en las verdaderas causas de la situación del indígena convierten al indigenismo en una solución estéril para los indígenas, y muy útil para la clase dominante, pues desde el indigenismo se realiza una pretendida crítica a la situación de explotación del indígena, sin plantear alternativas.

”El caso más típico es la adopción del indigenismo por los movimientos y gobiernos populistas que se formaron en el segundo cuarto del siglo XX en varios países latinoamericanos -getulismo en Brasil²⁶, peronismo en Argentina, aprismo en Perú, velasquismo en Ecuador y acción democrática en Venezuela- y sobre todo el indigenismo formó parte del programa revolucionario del gobierno de Lázaro Cárdenas en México.“ (Fernández, 1997).

Con todo, la exaltación del pasado indígena, si bien tenía un componente antiimperialista, no pretendía más que atraerse a las masas, reafirmar la conciencia nacional (en torno a los mestizos, no a los indígenas) y mantener la situación colonialista con pequeñas concesiones casi folklóricas²⁷. Sin embargo, el desarrollo económico que políticas como la Industrialización por Sustitución de Importaciones, produjo en algunos estados latinoamericanos, Argentina, Brasil o México, en los años 40-50 del siglo XX, contribuyó al retorno de la idea de que los pueblos indígenas constituían un impedimento para el progreso

²⁶ De nuevo J. M. Fernández equivoca la terminología. Ya apuntamos con anterioridad la inexistencia de un Instituto Indigenista al uso en Brasil, aun la presencia del SPI, que participa como observador (no como miembro futuro, porque eso le obligaba a afrontar el debate sobre la población indígena en Brasil, que en esos momentos era denunciada desde diversos ámbitos internacionales) en los Congresos Indigenistas. Lo que no implica que las políticas populistas del Presidente Getulio Vargas no incluyeran concesiones, más o menos paternalistas, a los pueblos indígenas.

²⁷ Precisamente todo aquello que, teóricamente, pretendía impedir el indigenismo original.

El indigenismo se ha convertido, de hecho, en un instrumento de control para los estados que, mediante la creación de organizaciones indígenas subvencionadas por el gobierno, pretenden impedir el surgimiento de un movimiento indígena. Desde que se celebrara el Congreso de Pátzcuaro, la educación del indígena ha sido un objetivo primordial de la política indigenista, la castellanización fue sustituida por el bilingüismo tras los evidentes fracasos y la resistencia de los educandos, y lo mismo ocurrió con intentos posteriores en otros ámbitos como el arte, la música, etc. Tampoco los intentos de reforma agraria, que caracterizan el indigenismo de los años 1955-1975 tuvieron mejores resultados. Se intentaba desde los gobiernos restringir a los indígenas a un ámbito agrícola, potenciando la creación de sindicatos campesinos o cooperativas, introduciendo novedades tecnológicas, entre otros avances, en respuesta a logros que se obtenían en Cuba tras la revolución, para evitar posibles contagios. Sin embargo, el indigenismo siguió sin tomar en serio a la variable indígena²⁸, y sus medidas en la mayoría de las ocasiones no van acompañadas de un análisis que implique el reconocimiento de particularidades propias de los pueblos indígenas, ni de un estudio serio de las condiciones de explotación a la que los indígenas se ven sometidos.

"Desde su perspectiva axiológica, entocéntrica y tutelar (...) no consideran la perspectiva de la autogestión, convencidos de que el proceso aculturativo habrá de beneficiarlo sobremedida, redimiéndolo de su triste condición" (Colombes, 1987:183),

por eso la necesidad del estado protector y paternalista que dirija esa aculturación. El indigenismo crea una apariencia de reconocimiento del mundo indígena como paso previo a su asimilación real en la cultura dominante. Así

"la fuerza del indigenismo no reside en la persistencia más o menos considerable de valores culturales indígenas en las sociedades latinoamericanas. Depende de la significación simbólica que esos valores puedan adquirir dentro de ellas" (Favre, 1998:9).

La concesión de títulos de propiedad a particulares indígenas, en el contexto de las reformas agrarias, no es una restauración de la posesión de la tierra reclamada por los indígenas, sino la asignación de minifundios condenados a la ruina, las deudas, y la

²⁸ Según Favre la población indígena "representa a una raza que los indigenistas reconocen inferior, [aunque] no reconocen un carácter natural en esa inferioridad" (Favre, 1998:38) sino que la sitúan como consecuencia necesaria de la colonización europea y la posterior neoconcolización criolla y la dominación sufrida.

venta a algún terrateniente, sucediéndose así la creación de latifundios dentro de la legalidad y no por concesión directa de los gobiernos

"Aunque no dejaron de obtenerse importantes logros en campos como el de la atención sanitaria, la nutrición infantil o la introducción de nuevos cultivos y de ciertas técnicas de crianza de animales, la visión excesivamente unilateral del desarrollo que orientaba estos proyectos tendía a ignorar el potencial cultural de los pueblos indios, a menospreciar sus soluciones técnicas altamente adaptadas al entorno, y a descalificar sus formas organizativas comunitarias" (Fernández, 1997).

La simple proletarización del indígena, mediante las políticas de asimilación, no ha mejorado en ninguno de los casos la situación de los indígenas, que son explotados por una doble vertiente: clasista y étnica. Paradójicamente el momento de mayor expansión de las políticas indigenistas, que coincide, aproximadamente, con el primer lustro de los años setenta²⁹, supone también el momento de los primeros intentos por parte de algunos pueblos indígenas, con resultados favorables, por desembarazarse de la omnipresencia estatal, y crear organizaciones propias. Andrés Medina recuerda que, en el caso mexicano, la Ley para la Reforma Agraria de 1971 provoca una toma de conciencia por parte de los pueblos indígenas que habitan México y una posterior tendencia a la insubordinación frente al estado con la aparición de organizaciones puramente indígenas,

"...la Ley de Reforma Agraria [...] otorga validez legal a los documentos coloniales que amparan la propiedad de tierras y bosques comunales. Se produce entonces un resurgimiento de comunidades indígenas en diversas regiones donde ellas reclaman derechos sobre zonas boscosas" (Medina, 2000:75-76).

Cierto es que, desde los años 80 el indigenismo ha intentado adaptar sus objetivos y su discurso al creciente protagonismo de las organizaciones indígenas en el panorama político y social de los estados latinoamericanos, aunque sólo sea para evitar que el papel de los científicos indigenistas sea innecesario. Es a partir de este momento que los estados, allí donde los indígenas constituirán una *relativa amenaza* o una destacada remesa de votos, se esforzarán por cooptar a los primeros líderes indígenas ofreciéndoles puestos dentro de los gobiernos, que con anterioridad ocuparon los indigenistas. De este modo, el indigenismo queda relegado a un espacio secundario, lo que manifiesta el declive más que de sus planteamientos de su propia necesidad para el estado. Así pues, el indigenismo tratará, sin éxito, de reorientar sus

²⁹ En México, los centros dependientes del Instituto Nacional Indigenista, INI aumentan, entre 1970 y 1976, de 11 a 90.

objetivos. Por su parte, la integración en los aparatos estatales de líderes indígenas *colaboracionistas* provocará la aparición de nuevas organizaciones independientes en el mundo indígena, opuestas a las oficialistas. Es más, el principal argumento de las organizaciones indígenas para desprestigiar a otra organización rival, oficialista o no, será precisamente acusarla de colaboración con el estado, lo que implica necesariamente, en la visión indígena, ir en contra de los intereses de sus pueblos. Desde gobiernos como el peruano o el uruguayo se potencian organizaciones indígenas como la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, CONAPA, o la Asociación Indigenista del Uruguay respectivamente. En Ecuador existe el Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador, CODENPE, entre otras³⁰, como contrapeso a las acciones promovidas desde organizaciones más asentadas.³¹ En nuestra investigación nos centraremos en las organizaciones surgidas desde el mundo indígena, y con una aceptación tal entre los pueblos indígenas que aportan credibilidad y seriedad tanto a ellas mismas, como a los indígenas que representan.

Que el indigenismo ha muerto es casi un lugar común en los últimos años. Desde la sublevación zapatista en Chiapas, comenzada el 1 de enero de 1994, la presencia de indigenistas en las negociaciones entre estado e indígenas ha dejado formalmente de existir, siendo sustituida la tradicional labor mediadora de los indigenistas por funcionarios gubernamentales, organizaciones indígenas oficialistas, o por Organizaciones No Gubernamentales. ¿A qué queda relegado entonces el indigenismo?

El Instituto Nacional Indigenista mexicano, acaso el de mayor importancia continental, publicaba en 2000 un compendio de artículos bajo el significativo título de *Indigenismos: reflexiones críticas*, en el que ya se aportan dos interesantes novedades, el hecho de referirse al indigenismo en plural supone la aceptación de diferentes vías a la hora de reinterpretar el indigenismo más allá de las que ya hemos mencionado. Por otro lado, el subtítulo de la obra hace referencia a la necesidad de tomar una actitud crítica ante el indigenismo y sus prácticas. José del Val y Margarita

³⁰ Como el Instituto indigenista del Ecuador, inexistente en la actualidad.

³¹ En otro capítulo de esta monografía se analiza la utilización de la variable indígena en el discurso oficial como argumento para invalidar los provenientes del mundo indígena. En este contexto debe entenderse la actuación de CODENPE, vinculada directamente al gobierno del Ecuador.

Nolasco, aparecen como reformadores del indigenismo mexicano, en un intento por definir nuevas perspectivas que posibiliten una actuación más convincente en el mundo indígena,

“... la relación entre indios y no indios, entre dominados y dominadores, [...], ha cambiado sustancialmente, tanto porque ha cambiado el país, como porque han cambiado los indios,” (Nolasco, 2000:228)

y de ahí que sea necesaria una nueva acción,

“..vamos a modificar la Constitución para que los pueblos indígenas se puedan integrar con un grado de equidad en la sociedad nacional. [...] Se habla de [...] buscarle alternativas al indigenismo cuando la única es la reforma total y global del estado nacional” (del Val, 2000:239-240).

Con lo que queda claro que los reformadores del indigenismo oficial entienden éste del modo tradicional, como una acción política encaminada a la integración del indígena en la sociedad dominante, y cargan las críticas contra el estado pero no contra el indigenismo como tal. La propia Margarita Nolasco participó, en 1971, en la obra colectiva coordinada por Mercedes Olivera y Enrique Valencia *De eso que llaman antropología mexicana* (1971), que supuso un punto de inflexión en la reflexión y puesta en práctica de los estudios antropológicos respecto a los pueblos indígenas, en tanto que se plantea una redefinición de las políticas oficiales concretadas desde el indigenismo. En el libro Margarita Nolasco ya plantea una nueva praxis indigenista desde el reformismo, en el que se mantiene treinta años después, apuntando a la necesidad de superar los estudios superficiales del indigenismo tradicional para analizar lo que la autora denomina relaciones sociales asimétricas de dominio, con lo que, como apunta Verónica Núñez, “parecería que el problema está en la forma de aplicación de la política indigenista” (Núñez, 2000:61) más que en la teoría indigenista en sí.

Una posición más crítica con el indigenismo es la continuidad que de la nueva antropología surgida en los años setenta, heredera del mayo del 68 y su supuesto espíritu contestatario, mantienen en la actualidad aquellos que se declararon reacios a adoptar un indigenismo tradicionalmente integrador y universalista, optando por un compromiso con el indio desde la crítica formal y el diálogo con las incipientes organizaciones indígenas, fruto de los cuales surgirían las dos declaraciones de

Barbados. Intelectuales como Bonfill Batalla, Díaz Polanco, Colombres, Stavenhagen, en México, Varese, en Perú, Albó en Bolivia, Dietz, Abad, o el SEEI, en España, por ejemplo, influenciados por un marxismo que hoy es, en la mayoría de los casos, un recurso meramente formal, constituyen lo que podríamos denominar como un indigenismo alternativo o crítico, cuya razón de ser, más que la propuesta integracionista, es la denuncia de situaciones de neocolonialismo, la reflexión y el análisis de las situaciones de desigualdad que padecen los pueblos indígenas, o hacerse eco de las propuestas y argumentos surgidos desde el mundo indígena.

Por último, cabe una somera apreciación sobre la confusión que, motivada sin duda por el desconocimiento, surge en los últimos años en los medios de comunicación debido a la utilización arbitraria del término indigenismo. Los éxitos electorales de candidatos surgidos del mundo indígena en Ecuador (Macas) o Bolivia (Morales), entre otros, ha llevado al error de definirlos como indigenistas desde los medios de comunicación, y, por extensión, a hablar de un movimiento indigenista en aquellos estados latinoamericanos donde los indígenas han constituido una visible serie de organizaciones para su representación social y/o política. En España, autores como Mario Vargas Llosa, o Felipe González, se refieren a líderes *indigenistas* entre los que citan a Evo Morales, presidente boliviano, o a Luis Macas, ex ministro de agricultura ecuatoriano, así como a partidos *indigenistas* cuando citan al Movimiento Al Socialismo, MAS, o Pachakuitk, partidos compuestos por una heterogénea militancia cuyo ideario en ambos casos no sólo se nutre de las demandas surgidas del mundo indígena, sino del ecologismo, los movimientos antiglobalización o el marxismo. La confusión es tal que políticos que ni tan siquiera son indígenas, como el esperpéntico ex-militar peruano Ollanta Humala, candidato a la presidencia de Perú en 2006, son considerados *indigenistas*, por participar de un discurso populista en el que incluyen supuestas concesiones a la población indígena del Perú.

En los siguientes capítulos de esta monografía intentaremos aplicar un concepto más próximo a la realidad de estos líderes y organizaciones indígenas como es el término indianismo.

1.2 Algunas causas de la aparición de organizaciones indígenas.

Partiendo de la base de que existen realidades socioeconómicas y políticas que afectan de forma distinta a cada colectivo indígena, que a su vez cuenta con sus

propias características como pueblo, podemos no obstante establecer una serie de puntos comunes que intervienen de forma más o menos decisiva en el origen de las organizaciones indígenas.

En primer lugar es necesaria, evidentemente, la *presencia de pueblos étnicos diferenciados*, dentro del territorio nacional. Esto no implica que sea necesario el reconocimiento por parte del estado de la presencia de esos pueblos indígenas. La República del Uruguay no reconoce población indígena alguna en su territorio, lo que no impide que dentro de él actúen organizaciones como Mar Inchala, defensora de la tradición charrúa.

Las *políticas indigenistas* propician también la aparición de organizaciones indígenas. A pesar del reconocimiento que estas políticas hacen del indígena como un ser social diferenciado, y, en ocasiones, partiendo del reconocimiento de estructuras organizativas propias como las cofradías u otras, se provoca la reacción ante las medidas de asimilación y disolución en el estado nacional, ante el paternalismo, proteccionismo y los intentos de manipulación por parte de los gobiernos que

"admiten (...) el pluralismo étnico como un hecho pero no como una solución posible, mucho menos aún como condición deseable para el futuro" (Bonfill 1981:25)

La presencia de estos pueblos indígenas diferenciados supone, además, la *existencia de modos de producción distintos del capitalista dominante*, lo que provoca ineludiblemente choques entre la cultura dominante y las dominadas. El capitalismo es rechazado por ajeno, por ser una aportación y una consecuencia de la conquista europea, por ser principal causa de la invasión de sus territorios, por reducir su capacidad de decisión, etc., que impone modos económicos extraños a los indígenas, y con ellos valores sociales e instituciones políticas también desconocidos. El indianismo propone desprenderse del capitalismo en el contexto de la liberación de la dominación colonial no para crear una sociedad socialista que respondiera a modelos sociales occidentales, sin relación con las características propias de los pueblos indígenas, sino para volver a la sociedad pre colonial y recuperar sus presuntos valores y sus elementos organizativos,

"...afirmamos categóricamente que nosotros los indios somos socialistas auténticos, no por imitación extranjera, sino porque nuestros abuelos lo fueron al plasmarlo y proyectarlo hacia el futuro desde los días aurales del Tawantinsuyo".(Carnero

Hoke, 1981 :113)

Una cuarta característica común a la mayoría de las organizaciones indígenas es la *formación de sus líderes* en instituciones occidentales como son las universidades, donde se estudiarán en castellano procedimientos, conceptos y actitudes diseñados para un mundo occidental. El indianismo que surge en las universidades es también una reacción a esta educación integradora. Los ideólogos indianistas, que no los líderes indígenas en general, suelen tener por tanto una formación académica occidental, conocen las ideologías occidentales, el capitalismo, el marxismo, el cristianismo... y es por ello que entenderán la necesidad de aportar una ideología definida para/por/desde el mundo indígena, para la justificación de sus reivindicaciones. En este contexto es necesario citar las últimas innovaciones que desde el mundo indígena se vienen desarrollando en materia de formación universitaria. Las Universidades Indígenas³² se conforman a partir de finales de los años noventa con la intención de revalorizar los conocimientos indígenas

“no únicamente como una forma más de conocimiento para mejorar las tecnologías del desarrollo sino como, la matriz de la cual nuevas definiciones de desarrollo, bienestar y tecnología mismas tendrán que nacer” (Llanes Ortiz, 2005:194)

Así,

“en estos últimos años el concepto de indianismo se utiliza cada vez más, respondiendo a la necesidad por parte de las organizaciones indias de contar con una base ideológica sólida y válida para todos los pueblos de América” (Barre, 1983:185)

y desde ella facilitar la creación y la unificación de todos los movimientos indígenas a nivel continental "como fuerza motriz e inspiradora de los futuros cambios políticos" (Barre 1983:188)

Esta última referencia al interés por abarcar todo el continente nos aporta una última característica común a todas las sociedades en las que surgen organizaciones indígenas: *el colonialismo*, que afecta a todos los estado latinoamericanos, y con ellos a los indígenas que los habitan, lo que crea una suerte de frente común ante las consecuencias del proceso colonizador que les afecta a todos por igual. En todos los casos de organizaciones indígenas que hemos estudiado se alude al proceso colonial

³² El estudio de la Universidades Indígenas ha sido afrontado por autores como Kane (2001) o Barreno (2002) entre otros.

iniciado por los españoles en América como punto de partida³³ de la situación actual que padecen los indígenas,

“...arrojándonos de nuestros hogares, nos confinaron a las breñas de la altipampa, donde hemos sido sepultados en vida con nuestra lengua, con nuestra historia y con nuestra cultura milenaria; y aún así sumergidos y olvidados en un silencio de tumba, hemos sido vigilados por centinelas armados de ideas y de balas racistas” (Reinaga, 1981:429)

1.3 Proceso de formación de las organizaciones indígenas

Desde el mismo momento de la invasión y posterior conquista del continente americano por los europeos, los indígenas organizaron una, más o menos afortunada, resistencia que, salvo en el caso de Vilcabamba, que se prolongó desde 1536 a 1571, y en la Araucanía, al sur de Chile, prolongada hasta la época republicana, nunca tuvo un éxito aparente. Las sublevaciones de finales del siglo XVIII en Perú, protagonizadas por Tupac Amaru y Micaela Bastidas, y en Bolivia dirigidas por Tupac Katari y Bartolina Sisa, imitadas en Colombia, Venezuela, donde el componente mestizo, los *pardos*, son mayoría, y de nuevo en Perú en 1814 liderada por Pumacahua, con el apoyo de los liberales de José Angulo, son signos más que de continuidad en la resistencia indígena, de una misma respuesta ante la dominación *blanca* por parte de la población indígena en distintos momentos. Sin embargo estos movimientos indios, aun su derrota y lejanía en el tiempo, serán un referente para aquellas organizaciones indígenas que surgirán en el siglo XX, y que en ocasiones llegan a tomar el nombre de líderes insurgentes del pasado³⁴. Si bien hablar de una línea continua desde la conquista hasta la actualidad en las rebeliones y revueltas indígenas es un tanto desmesurado, parece obvio pensar que las rebeliones históricas dejaron un poso, un antecedente, que marca el comienzo de la línea argumental de las organizaciones indígenas contemporáneas.

No obstante las rebeliones históricas no suponen el centro del discurso indígena

³³ “La desgracia de los pueblos indios empieza en el mismo instante en que llegaron los extranjeros de Europa. Fueron las armas y la pólvora, sus valoraciones, la imposición a sangre y fuego de sus leyes y códigos, su individualismo, su jerarquización en clases, etc., los que se interpusieron en el río armonioso de nuestra historia vital y nos sacaron de su cauce.” (Carnero Hoke, 1981:125)

³⁴ El 15 de noviembre de 1971, en el acto fundacional del Partido de Indios Aymaras y Keswas, (PIAK) éste se propone “en el mismo sitio en que hace 181 años fue descuartizado Tupaj Katari, juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india.” Citado en PACHECO, 1992:34

del siglo XX. La toma de conciencia de los indígenas como tales y de su situación de explotados como consecuencia de un proceso de colonización, éste sí con carácter de continuidad desde el siglo XVI, tiene, en la mayoría de los casos, como base principal la situación socioeconómica de pueblos indígenas concretos que asumen su condición de explotados en un doble contexto: clasista y étnico.

La emancipación de las colonias españolas y portuguesas en el norte, centro y sur del continente americano, no conlleva para los indígenas la liberación del sistema colonial, ni tan siquiera para las nuevas repúblicas, hipotecadas a potencias imperialistas como Gran Bretaña o Francia, repitiendo un proceso de neocolonialismo, o de colonialismo interno, en el que los nuevos colonizadores son los propios ciudadanos de los estados en los que los indígenas se ven forzados a integrarse. Es en el transcurso de la consolidación de las nuevas repúblicas cuando el indígena será desposeído por completo de su condición como tal para convertirse en un *ciudadano*. El reconocimiento de la igualdad entre indígenas y blancos enmascara la desigualdad socioeconómica que les separa. Ante esta desigualdad surgen movimientos reformistas desde el mundo indígena, más o menos radicales, que podemos agrupar, en tres tendencias:

Milenaristas, que predicán una nueva era en la que el indígena expulsará al blanco, formará una nueva sociedad libre de opresiones calcada al pasado idílico pre colonial hacia el que se pretende volver, Son movimientos cuasi religiosos rodeados de un misticismo que atrae por su mensaje profético de libertad o prosperidad en un futuro no identificable. En México, tras la derrota de los aztecas, aparecen movimientos de esta índole como el protagonizado por Martín Ocelotl entre 1536 y 1537 o la revuelta del Taqui Ongo durante los años setenta del siglo XVI en el Virreinato del Perú.

Una segunda tendencia en los movimientos indígenas, muy relacionada con la anterior, propone el retorno de un héroe mítico destinado a liberar al pueblo de la opresión colonial. Son movimientos que podríamos calificar como *mesiánicos*, que cuentan también con una lectura religiosa pues el héroe tiene facultades sobrenaturales, como la inmortalidad, por ejemplo algunos aspectos de la Guerra de Castas acaecida en Yucatán, en la primera mitad del siglo XIX, presentan componentes que podemos englobar aquí. Ambos movimientos organizan a los

indígenas de forma esporádica, respondiendo a la actuación de líderes más o menos carismáticos, sin consistencia, ni un programa sólido de reivindicaciones, ni objetivos definidos más allá de la expulsión de los blancos, que suelen perder presencia con la desaparición de sus líderes.

Más realista es la tendencia que reivindica transformaciones sociales como paso previo al reconocimiento de los derechos de los indígenas. Las rebeliones, los levantamientos indígenas, se contextualizan en un proceso de luchas sociales cuyo fin es la transformación de la sociedad en una más justa e igualitaria. Más que un retorno a tiempos pasados pretenden reformas inmediatas en aspectos concretos. La participación indígena en la revolución mexicana, liderada por Emiliano Zapata, es un exponente de esta tendencia que llamaremos *reformista social*.³⁵

1.4 Fases en el proceso de formación de las organizaciones indígenas

Hemos expuesto hasta ahora, someramente, los inicios de las movilizaciones indígenas en defensa de sus derechos, como preámbulo al proceso de formación de las organizaciones indígenas. Proceso que analizaremos a continuación centrándonos en primer lugar en los aspectos que, a nuestro juicio, conforman las fases principales del mismo, y que culminarán con la creación de las asociaciones indígenas hoy existentes. Podemos señalar hasta cuatro fases distintas, eso sí, teniendo en cuenta que las variables sociales, económicas y políticas que afectan a cada pueblo indígena son distintas y que estas fases no suponen una línea evolutiva de obligado cumplimiento, sino que sólo pretenden generalizar para simplificar la comprensión del proceso, pues comprobamos que la gran mayoría de las organizaciones indígenas pasan por momentos, en su gestación, muy similares.

Fase 1. Toma de conciencia. En otro momento se ha analizado cómo el indígena queda, en la abrumadora mayoría de los casos, relegado a un ámbito rural, dedicado a trabajar la explotación de un terrateniente o confinado en minifundios apenas productivos incapaces de competir con las grandes plantaciones en el mercado, o incluso sin posibilidad de autoabastecerse. En esta primera fase los indígenas tomarán conciencia de su condición de explotados y se movilizarán en consecuencia.

³⁵ El proceso de evolución histórica de los movimientos indígenas en América Latina ha sido tratado en profundidad por autores tan destacados como Bonfill Batalla (1981), Juncosa (1991) Becker (2004), desde diferentes perspectivas antropológicas y/o históricas. Para las rebeliones indígenas en el periodo colonial: Bastian (1992) o Barral Gómez (1992)

El componente indígena aún no es relevante en las reivindicaciones que se centran en aspectos del mundo laboral. Son movilizaciones concretas, en respuesta a agravios concretos. A modo de **ejemplo** ecuatoriano cabe señalar

"las acciones contra el desalojo de los campesinos finqueros del latifundio Isla de Rocafuerte (provincia del Guayas, Ecuador) del que se había apoderado United Fruits, mediante compra a precio de regalo, aprovechándose de la crisis que sufría el país [en los años 30]. De la misma manera, se desarrolló la lucha a favor de los campesinos indios de la hacienda Pull que en febrero de 1935 fueron atropellados por las fuerzas policiales, sus chozas incendiadas y sus dirigentes apresados y confinados en las islas Galápagos a 400 millas del continente" (Muñoz y Vicuña, 1984:201)

Fase 2. Agrupación en organizaciones locales del mismo pueblo indígena. Los problemas a los que se enfrentan los trabajadores indígenas de una zona concreta son similares, si no idénticos, a los que padecen trabajadores de otros lugares, que también han tomado conciencia de su situación y se han movilizadado contra la explotación laboral. Las redes de parentesco y la ancestral colaboración entre los integrantes de una comunidad indígena, que perduran desde la época pre colonial, conllevan a la creación de lazos de comunicación, intercambio de estrategias y acciones conjuntas entre los miembros de un mismo pueblo indígena, culminando en la creación de las primeras organizaciones indígenas como tales, donde ahora sí, el componente étnico es un aglutinador para la defensa de intereses, que no se limitan a mejoras en el ámbito laboral, sino que se amplían hasta reivindicar aspectos relacionados con su propia identidad, como el respeto a su idioma, la educación en sus valores tradicionales, el derecho a la posesión de la tierra de sus antepasados y a explotarla según sus propios criterios, etc. En este momento comienza a surgir un fenómeno que en principio no es más que puramente organizativo como es el de la dirigencia. Surgen líderes locales forjados en los conflictos laborales, quienes, a largo plazo, necesitarán de una formación académica precisa para resolver de forma más eficaz los contenciosos con administraciones y particulares. En la siguiente fase, la dirigencia completa un proceso de ascenso y profesionalización el cual no estará exento, por otro lado, de rivalidades internas. Desde el punto de vista **ecuatoriano** este es el momento en el que surgen asociaciones como la Federación Shuar u ONISSE, a cuyo proceso de formación le dedicamos varias páginas en otro capítulo de esta monografía, organizaciones que agrupan a colectivos indígenas pertenecientes a un mismo pueblo, en las que el componente étnico comienza a

definir el sentido de las mismas.

Fase 3. Creación de federaciones de distintos pueblos a nivel nacional. Comprobada la eficacia de las organizaciones indígenas, eficacia relativa pero mayor que los logros obtenidos por las movilizaciones desorganizadas de la primera fase, y ante retos más complejos y reivindicaciones globales que afectan por igual a los indígenas, como la defensa de los territorios indígenas y de sus recursos, la creación de cooperativas auto gestionadas como alternativa a una situación económica muy desfavorable, o el reconocimiento en el marco legislativo y constitucional de sus derechos como indígenas, los pueblos que habitan dentro de un mismo estado decidirán actuar de forma conjunta creando organizaciones pluriétnicas, donde el estado-nación americano, surgido tras la emancipación, es un referente geográfico e incluso político válido. Si bien esto no implica que los indígenas se sientan identificados con una nacionalidad distinta de la suya. En la mayoría de los casos el pertenecer a un estado es una circunstancia política a tener en cuenta a la hora de plantear sus estrategias de actuación, pues deben contextualizarse con las características de cada momento, por ejemplo en regímenes de democracia formal surgen con mayor facilidad organizaciones indígenas que en periodos de dictadura. Para el caso ecuatoriano las fundaciones de ECUARUNARI o CONAIE, organizaciones de ámbito estatal analizadas más adelante, establecen el punto de partida de esta tercera fase.

Fase 4. Creación de espacios de encuentro interamericanos. No se trata tanto de la existencia de organismos formalizados de ámbito continental, como de la celebración de encuentros concretos para el conocimiento y apoyo mutuo, así como para la reflexión y la puesta en común de actuaciones que, adaptadas a cada circunstancia, puedan servir de referente para el futuro. En este sentido cabe destacar varias iniciativas que podríamos encuadrar como ejemplo de este planteamiento.

El *Foro Social de Las Américas*, cuya primera edición se celebró en Quito, entre los días 25 y 30 de julio de 2004³⁶, donde se dieron cita aproximadamente unos 7000 delegados de cerca de 700 organizaciones indígenas o relacionadas con el mundo indígena, pertenecientes a 40 países, es un buen ejemplo. Organizado en mesas de trabajo y seminarios en los que se debatieron, entre otros, los problemas que conlleva

³⁶ El Segundo Foro Social de Las Américas se celebró en enero de 2006, en la ciudad venezolana de Caracas.

para los indígenas el libre comercio, la discriminación racial o sexual, o las demandas en el medio agrícola frente a la explotación indiscriminada, el Primer Foro Social de Las Américas sin embargo no contó con el respaldo mediático, ni institucional, que un acto de tales magnitudes suele generar. Con todo, los debates concluyeron con resoluciones sorprendentes, no por aportar datos desconocidos, pues los perjuicios a los que se ven abocados los pueblos indígenas son realidades denunciadas desde hace años, sino por lo simbólico de sus arriesgadas propuestas. Entre éstas, por ejemplo, el *juicio* celebrado contra el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo por parte del denominado Tribunal por la Soberanía Alimentaria, que les acusaba, entre otras cosas, de obstaculizar la reforma agraria en Brasil, promover los monocultivos de soja en Argentina, y otorgar créditos para el empleo de agrotóxicos en todo el continente, provocando con tales medidas graves daños económicos y sociales. A pesar de estar convocadas ambas instituciones para defender sus posiciones, se negaron a asistir por lo que su defensa fue asumida por un abogado de oficio. La sentencia, leída por el Premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel declaraba culpables a las entidades financieras condenándolas a indemnizar a las víctimas de sus programas económicos, instándolas a cancelar las deudas contraídas por los estados y a restablecer el ecosistema americano. En virtud de la sentencia, se considera al Banco Mundial y al Banco Interamericano de Desarrollo deudores, para con los países latinoamericanos, de la deuda social y ecológica provocada por ellos. Ciertamente es que este tipo de iniciativas no dejan de ser más que actos simbólicos, sin embargo sus repercusiones mediáticas suelen provocar cierta concienciación entre determinados sectores de la opinión pública mundial.

A pesar de la inexistencia de una declaración final, debido a la imposible aceptación consensuada de las más de 700 organizaciones que se dieron cita en Quito, cada mesa de trabajo y seminario temático aportó declaraciones específicas sobre los temas que discutieron, las cuales coinciden, en su mayoría, con las demandas tradicionales de los pueblos indígenas.

Así, la *Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo* denunciaba las continuas violaciones de los derechos indígenas sobre la posesión de la tierra, así como las arbitrarias detenciones de los líderes agrarios en Colombia (líderes como Luz Perly, Hermes Vallejo o Francisco Cortés) y los asesinatos de Benedicto

Caballero, vicepresidente de la Federación Nacional de Cooperativas Agropecuarias de Colombia, FENACOA, el 22 de julio de 2004 en Mecitas, departamento de Cundinamarca, Ricardo Espejo, fiscal del Sindicato de Trabajadores Agrícolas de Tolima, Cajamarca, encontrado el 11 de noviembre de 2003 en una fosa común junto con otros tres cuerpos, o el del líder indígena del pueblo Konkonuco/Cauca, Mauricio Tote, acontecido el 26 de julio de 2004.

Los asesinatos y arrestos arbitrarios han sido y son práctica habitual por parte de algunos gobiernos latinoamericanos con objeto de desmovilizar a la población. El caso del gobierno colombiano, presidido por el ultraconservador Álvaro Uribe, es bien significativo, reconocido, y tolerado por la comunidad internacional bajo el amparo de la *lucha contra el narcotráfico*. En este contexto son habituales masacres como la cometida por las tropas del ejército colombiano adscritas al Batallón Pijao de la VI Brigada, en el municipio de Cajamarca el 10 de abril de 2004, en la que resultaron asesinados Norberto Mendoza, de 24 años, Alberto Mendoza, de 17, Yamile Urueña, también de 17 años, Julio Santana, de 14, y Cristian Albeiro, de 6 meses de vida³⁷. Las leyes *antiterroristas* aprobadas³⁸ por el gobierno del doctor Uribe, junto con el denominado "Plan Patriótico", que posibilita la acción de bandas paramilitares, provocan en la población indígena el desplazamiento forzoso de sus territorios ancestrales, que en 2004 afectaba ya a cerca de tres millones de personas, y una terrible crisis humana y social.

El gabinete Uribe pretende normalizar la situación negociando una ley de "*punto final*", como ha ocurrido en otros estados, que garantice la desaparición de las bandas paramilitares a cambio de la impunidad de sus delitos y la no-devolución de las tierras expropiadas forzosamente a los indígenas. Mientras se negocia con los paramilitares continúan los atropellos; el 18 de abril de 2004, un grupo de paramilitares ocupó una comunidad Wayú, situada en La Guajira, abusando sexualmente de las mujeres, torturando a los niños, asesinando a 13 de sus miembros y haciendo desaparecer a otros 30. Un mes más tarde, el 20 de mayo, regresaron para asesinar a otras 6 personas, dos de ellas niños, quienes fueron quemados en el interior de un auto, y sus cadáveres troceados con motosierras.

³⁷ Los datos referidos a los asesinatos cometidos en Colombia contra la población civil han sido aportados por distintas organizaciones colombianas de defensa de los derechos humanos, y organizaciones indígenas como la Confederación Indígena Tairona

³⁸ Consideradas en determinados sectores medidas filofascistas y denunciadas como tal.

El *Foro Parlamentario* constituido en el marco del Foro de Las Américas denunció las políticas neoliberales aplicadas por la mayoría de los gobiernos latinoamericanos a instancias de instituciones como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, y auspiciadas por los intereses estadounidenses. Estas políticas neoliberales no han hecho más que agrandar las desigualdades sociales, recortar el gasto público y empeorar la situación de los colectivos más desfavorecidos, entre los que se encuentran los indígenas. Por ello se denuncian los tratados de libre comercio con los Estados Unidos de América y el Área de Libre Comercio de las Américas, ALCA, por inequitativos, por agravar la situación de los trabajadores y perjudicar la cultura y tradiciones de los pueblos indígenas.

Durante la década de los noventa los bancos y compañías multinacionales, preferentemente estadounidenses, obtuvieron de América Latina un trillón de dólares en beneficios³⁹ resultado de los intereses de la deuda externa de los estados latinoamericanos, de la fuga de capitales organizada por las elites latinoamericanas, y por la adquisición, en situaciones realmente ventajosas, de compañías latinoamericanas de telecomunicaciones, bancos públicos, petroleras, etc., propiciando la concentración de la riqueza en manos de las multinacionales, y aumentando la pobreza y las desigualdades sociales en las sociedades latinoamericanas al limitar el crecimiento local.

“La privatización ha conducido a beneficios cada vez mayores [para las multinacionales] y a un desempleo creciente; la desregulación bancaria ha permitido que los bancos estadounidenses se apropien de los ahorros locales y transvasen de manera ilegal miles de millones de fondos ilícitos desde América Latina a los Estados Unidos mientras que, al mismo tiempo, los productores locales se enfrentaban a elevadas tasas de interés y a un crédito exiguo.” (Petras, 2002)

En este contexto, el ALCA, como profundización del sistema neoliberal es un instrumento más de los Estados Unidos para mantener y aumentar su control financiero, y por extensión político, en la zona

“porque establece una base institucional legal y formal para la absorción absoluta de los recursos, ahorros, mercados, comercio y empresas de América Latina.” (Petras, 2002)

El espíritu internacionalista de las actuales organizaciones indígenas y sus

³⁹ Datos aportados en el I Congreso Bolivariano de los Pueblos, celebrado en la ciudad de Caracas, Venezuela, en noviembre de 2003.

alianzas estratégicas con otras fuerzas sociales no indígenas queda reflejado, también, en la declaración de apoyo a Haití, Cuba y Venezuela, dominados o amenazados por el imperialismo. La *Asamblea de los Pueblos del Caribe* exigió

"la salida de las tropas de ocupación de las Naciones Unidas del territorio haitiano, por cuando esta acción constituye una violación del Derecho Internacional y al derecho de autodeterminación de los pueblos." (VV.AA, 2004.)

Con respecto a Cuba, la Asamblea convocó a desarrollar una articulación regional para profundizar la solidaridad con la revolución cubana y con su pueblo. En los mismos términos de apoyo y respeto se manifestaba sobre la revolución bolivariana de Venezuela, así como con los movimientos sociales bolivianos, sobre los que la *Red de Movimientos Sociales* reflexionaba a cerca del intento por parte de los indígenas de recuperar sus propios recursos frente al ALCA y los tratados de libre comercio, e invitaba a realizar actos similares a los acontecidos en Bolivia, entre febrero y octubre de 2003, contra empresas transnacionales del petróleo, y a favor de la creación de empresas estatales con participación social para gestionar los recursos naturales y evitar con ello la fuga de capitales.

El Foro Social de Las Américas es una de las varias iniciativas internacionales con vocación de continuidad. En otras ocasiones se realizan encuentros con la participación de organizaciones indígenas para tratar temas concretos, como la situación de la mujer indígena o el estudio de medidas para frenar la degradación medioambiental, de los que se deducen conclusiones e iniciativas a aplicar por cada pueblo, cuyo objeto no es la institucionalización de una periodicidad en su celebración como en los casos del Foro Social...o del *Parlamento Indígena*, institución interamericana que reúne a representantes indígenas de los parlamentos nacionales para debatir propuestas que en sus propios parlamentos no obtienen respuesta⁴⁰.

⁴⁰ Instituciones que vienen a complementar espacios similares en el que otras organizaciones supraestatales como el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), del que hablamos en otro momento en esta misma monografía, o el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) intentaron copar, con diferente éxito.

2 INDIANISMO. UNA IDEOLOGÍA PARA LA LIBERACIÓN INDIA

Hemos visto hasta ahora el proceso de toma de conciencia por parte de los pueblos indígenas y cómo ésta lleva a la creación de organizaciones de diferente ámbito. Con todo, pese a lo que pueda parecer desde fuera, no existe una homogeneidad ideológica entre estas organizaciones. Algunas, las menos, aparecen ligadas a formaciones sindicales de la izquierda tradicional, y su discurso es muy similar al de sindicatos no indígenas, con la excepción de las alusiones a la Conquista o al etnocidio. Ciertos matices en el discurso de algunas otras organizaciones recuerdan argumentos socialistas o comunistas, sin embargo es el indianismo la corriente ideológica que, en principio, mejor se adapta como contenido retórico a las demandas indígenas. Esto no quiere decir que todas las organizaciones indígenas se consideren indianistas, lo matizamos más adelante, sin embargo, entendemos que estas mismas organizaciones construyen un discurso partiendo o asimilando argumentos recogidos, cuando no definidos, desde el indianismo.

Frente al indigenismo oficial surgirá desde el mundo indígena una alternativa por dar respuestas a situaciones de explotación y de pérdida de identidad principalmente, que no se obtenían desde las políticas oficiales, estructuradas desde el indigenismo.

“Lo que sí es nuevo es el grado de articulación de las organizaciones indias actuales, la formulación explícita de sus demandas y el desarrollo de una ideología pan indianista militante. Estos cambios en las características y dimensiones de la organización india no se pueden entender al margen de los intensos cambios que han experimentado las sociedades latinoamericanas en la segunda mitad del siglo veinte (expansión del mercado interno, apertura de vías de comunicación, ampliación del sistema educativo en el ámbito rural, migraciones, presencia de los mass media, etc.), los cuales han contribuido a romper el tradicional aislamiento geográfico de las comunidades indias, a generar un proceso de diferenciación socioeconómica dentro de las mismas comunidades, y a aumentar la heterogeneidad de las situaciones de los pueblos indios en su relación con sus respectivas sociedades nacionales.” (Fernández, 1997)

A comienzos de los años sesenta, en Bolivia, país con, aproximadamente, un 71% de población indígena, surge un intento por configurar una base ideológica para las organizaciones indígenas que, en un primer momento, encaminan sus esfuerzos

"a intervenir en luchas concretas para resolver problemas de distinta índole que afectan a los campesinos indios, sin que se haga explícito un proyecto político para el conjunto de la sociedad" (Bonfill 1981:129)

Esa base ideológica será el indianismo. Es en los años setenta cuando surgen organizaciones indígenas en toda América Latina, siguiendo el ejemplo marcado por Bolivia⁴¹ o Perú.

Lógicamente allí donde existe un mayor número de población indígena la organización cuenta con mayor presencia social, como en los casos de Ecuador, o los señalados de Bolivia y Perú. Este es un aspecto a tener en cuenta a la hora de analizar la evolución de estas organizaciones en América Latina, y su influencia en la política, economía o en la sociedad de los estados donde actúan⁴². No obstante, esto no implica que todas las organizaciones se decanten oficialmente por el indianismo como cobertura ideológica, y menos aún que las organizaciones indianistas sean mayoritarias en su ámbito.

Creemos necesario, antes de comenzar con el análisis en sí del discurso indianista, matizar el uso que las organizaciones indígenas van a hacer de determinados conceptos básicos en el mismo. Conceptos como indio, aculturación o nacionalidad, son definidos desde y por los indígenas con lo que sus definiciones se ajustan a una nueva realidad, en tanto que son redefinidos por actores distintos a los que lo hacían hasta ahora. Así, indio supone, no sólo una categoría social sino la evidencia de un proceso colonizador cuyo resultado es la aparición de una entidad colonizadora, y otra colonizada. Este mismo proceso conlleva, en todos los casos, una serie de transformaciones en el seno de las culturas en contacto, que en ocasiones puede provocar la destrucción cultural de alguna de ellas, como explicaremos al analizar el uso que del término aculturación realizan las organizaciones indígenas, autodefinidas, en ocasiones, como naciones o nacionalidades ante las administraciones nacionales o internacionales, en un intento por legitimar su condición de interlocutores válidos y el reconocimiento de derechos y deberes que afectan a entidades similares; naciones sin estado, minorías étnicas, etc.

⁴¹ Donde desde 1960 actuaban el Partido Autóctono Nacional, PAN, fundado en 1960, o el Partido de Indios Aymaras y Keswas, PIAK, fundado en 1962, como minoritarias organizativas.

⁴² El II Congreso de Pueblos y organizaciones Indias de Sud América, celebrado en Tiwanaku, Bolivia en 1983, se aprueba un programa político cuyo objetivo principal es “la toma del poder político donde se es mayoría, vale decir Bolivia y Perú. (...) Mientras que, donde se es minoría los indios lucharán por la autonomía y proyectos de desarrollo que se refieran a indígenas” CISA. Comisión de organización y política, citado en Pacheco, 1992:121.

2.1 Indio

La identificación de un objeto de estudio a la hora de realizar el análisis no está exenta de dificultades propias de las ciencias sociales, en las que ese mismo objeto de estudio es partícipe como tal del proceso analítico, lo que puede influir en el resultado final del mismo. En el Pacto del Valle de Matlazinca, celebrado en México en 1977, donde se dieron cita representantes de los principales pueblos indígenas del país, se concluye:

"no somos curiosidades antropológicas, ni objetos de museo; somos seres humanos que pensamos y sentimos, que poseemos una identidad cultural que reclama respeto," (Juncosa, 1991:19)

lo que convierte a los indígenas, por medio de su autoafirmación, en sujetos y no objetos del análisis antropológico. Tras la II Declaración de Barbados los antropólogos son desplazados por los propios indígenas como principales agentes, como principales voces autorizadas, para elaborar su propio discurso bien reivindicativo bien esclarecedor de las características culturales que los definen. El antropólogo será a partir de entonces un mero transmisor de ese discurso, un medio difusor, con el permiso de los propios indígenas.

La toma de la palabra por parte del indígena implica también la construcción de un marco conceptual en el que será necesaria la clarificación de términos identitarios. En este contexto la palabra indio cobra un nuevo significado al ser asumido por los propios indígenas en su discurso, aunque con salvedades según los casos.

"En el Ecuador el movimiento indígena ha reivindicado las palabras indio e indígena, y además ha incorporado otros términos como los de nacionalidad y pueblo, (...) En el Perú, en la sierra no existe un movimiento comparable al que presentan sus vecinos: la palabra indio todavía está cargada de una fuerte connotación negativa, por lo cual nadie quiere denominarse como tal, prefiriendo la denominación campesino⁴³." (Pajuelo, 2004:14)

⁴³ La afirmación del Dr. Pajuelo parece un tanto desproporcionada. Todas las publicaciones del Movimiento Indio Pedro Willka Apaza, MIPWA, importantísima organización indígena peruana, presentan en su encabezamiento la famosa sentencia Indio Jinata Ñakarishiwarkansis, Indio Jinallataq Sayaricusum, (si como indios fuimos sometidos, como indios nos liberaremos), pronunciada por Domitila Quispe en la ciudad de Puno, durante la rebelión india de 1922.

Para la antropóloga peruana Gisela Cánepa (2001) los indígenas peruanos han ganado visibilidad en los últimos años a través de sus reivindicaciones en el contexto de las migraciones internas desde los Andes a los núcleos urbanos, y la presencia en la música, la danza o las manifestaciones religiosas, lo que la autora llama cultura de la vida cotidiana, de elementos propiamente indígenas, aun la inexistencia de un movimiento indígena articulado como tal de la envergadura de los existentes en Bolivia o Ecuador.

¿Pero qué es un indio?

En la recién creada República del Ecuador, durante la primera mitad del siglo XIX⁴⁴ *indio* es aquel que, sujeto a una legislación específica, es obligado a pagar un tributo llamado indígena⁴⁵. Sin embargo la progresiva supresión de este tributo indígena, y los intentos institucionales por homogeneizar a la población requerirán unos nuevos argumentos para concretar el término *indio*. La sociología del siglo XIX y comienzos del XX, impone el concepto de raza identificando al indígena como aquel que habla idiomas nativos, responde a unos determinados rasgos físicos, y mantiene tradiciones específicas en aspectos como las relaciones sociales, vestimenta o cultura material, lo que conlleva definir desde el estereotipo, y relegar al indio a situaciones e incluso espacios concretos fuera de los cuales deja de ser indio.

"El estereotipo cultural de lo indio implica necesariamente carencias, deficiencias y condiciones generales de inferioridad; si alguien, individualmente, no comporta esos atributos según la visión dominante deja de ser indio y alcanza un rango superior (el de no indio)" (Bonfill, 1981:12)

Entendemos, con Bonfill, que indio responde al término utilizado por los colonizadores europeos para distinguir al colectivo colonizado. Entonces indio requiere necesariamente para su existencia de una dominación imperialista, sin la cual el término pierde su significado.

"La categoría de indio designa al sector colonizado y hace referencia necesariamente a la relación colonial. El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias" (Bonfill, 1981:19)

El mismo proceso de implantación del imperialismo capitalista conlleva la necesidad de una masa de trabajadores explotados⁴⁶ cuya existencia propicia la supervivencia del propio sistema capitalista. En Latinoamérica, esa masa de trabajadores explotados no está constituida exclusivamente por indígenas, sin embargo sí todos los indígenas forman parte de ella. Por esto no es posible afirmar que los indígenas por sí solos conformen una *clase* social, constituyen más bien una *categoría* social en tanto que definidos como indios quedan confinados en un espectro cuya movilidad social conlleva necesariamente la pérdida de su condición.

⁴⁴ Como ocurre también en el resto de repúblicas surgidas tras la independencia en América.

⁴⁵ Situación heredada de la época colonial.

⁴⁶ Puesto que son discriminados del control de los medios de producción, y por tanto de los beneficios que genera su propio trabajo.

Por todo lo anterior podemos afirmar junto a Bonfill que indio responde a una situación concreta en un contexto de imperialismo capitalista, y sin embargo no podemos compartir la afirmación de que *antes* no existieran indios, si ese *antes* se refiere no sólo a la llegada física de los europeos sino también a la aceptación de los mismos indígenas del término indio para definirse, puesto que los indios como categoría social existen *en sí*, sin la necesidad de auto reconocerse, sin la necesidad de tener conciencia de su estado de explotación o sin la necesidad de plantear un argumento teórico que sirva para definir la categoría de indio. Ahora bien, sólo en el momento en el que el indio deja de ser una categoría social en sí para autodefinirse en una categoría social *para sí*, cuando define sus objetivos, estrategias y formas de actuación distintas del resto de fuerzas sociales, aunque pueda actuar conjuntamente con ellas pero con personalidad propia, queda efectivamente constituido como sujeto de su propia liberación, y el término indio es aceptado, en tanto que útil para reconocer su situación de colonizados.

¿Pero indio para quién?

Es evidente que la respuesta no será la misma si pedimos una definición de indio a un indígena o a un mestizo o a un blanco. En el caso de este último en países donde constituyen una minoría, como en Bolivia o Ecuador, la revalorización de los pueblos indígenas experimentada desde los años setenta y ochenta, les supone una reacción dialéctica, y en muchos casos violenta, en defensa de los espacios que tradicionalmente ocupan sin oposición. La dinámica de los levantamientos indígenas a partir de la década de los noventa permite la reafirmación de la identidad indígena desde su propia acción, el indígena se convierte en sujeto de su propia historia, y toma la iniciativa, en consecuencia, consolidando unas estructuras organizativas alternativas al estado y auto gestionadas, que dan cabida a la formación de intelectuales indígenas y a la construcción de un discurso elaborado por y desde el indígena, que se acerca a una visión más completa del término indio por medio de la autodefinición. Porque además del elemento colonizador, o de responder a unas determinadas características culturales, indio es sobre todo aquel que se define como tal, "y en esta auto identidad hay que descubrir, por una parte, la permanente y por otra la cambiante" (Marzal, 1986:528)

Entendemos por permanentes aquellos aspectos que definen la identidad de un pueblo de forma intrínseca, sin cuya presencia el pueblo como tal no existiría (el idioma, por ejemplo, podría ser uno de estos aspectos) y por cambiantes, aquellos que a lo largo del tiempo se han introducido como novedades asumidas o se transforman readaptándose a nuevos contextos (el término indio, en tanto que contextualizado en un proceso imperialista, al formar parte del imaginario colectivo de los pueblos indígenas supone una transformación identitaria) Alfonso Caso insiste en este planteamiento definitorio desde el plano de la identidad concretando indio como

“aquel que [se] sienta pertenecer a una comunidad indígena, es decir, a una comunidad en la que predominan los rasgos somáticos no europeos, que hable de preferencia una lengua indígena, cuya cultura material y espiritual incluya una proporción considerable de elementos indígenas y, por último, que posea el sentimiento social de constituir una colectividad aislada entre las demás colectividades a su alrededor y de saberse distinta de las aglomeraciones de blancos y mestizos” (Caso, 1981:11)

Pero indio no deja de ser un convencionalismo que responde a necesidades personales o colectivas de cada cual. La Constitución venezolana de 1999 reconoce extraordinarios derechos a los pueblos indígenas que habitan la República⁴⁷. Por otro lado, la población indígena se ha incrementado en los últimos 10 años en un 2% cuando, hasta 1999 la situación era a la inversa. Cabe suponer que buena parte de los ciudadanos que no se consideraban indígenas sí lo hacen en la actualidad fruto de los beneficios otorgados por la nueva Constitución. Existen casos similares en México, Argentina, y prácticamente en toda América. Es un dato a tener en cuenta a partir de ahora, que no disminuye por ello la validez de las reivindicaciones indígenas

2.2 Aculturación

La actual lucha por el reconocimiento de los derechos de los indígenas debe contar con el hándicap que supone el proceso de aculturación que desde la época colonial se impone a estos mismos. Entendemos por aculturación no una mera recepción y asimilación por parte de un grupo humano de valores culturales

⁴⁷ El capítulo octavo de la Constitución trata exclusivamente de los derechos de los pueblos indígenas reconociendo “su existencia, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.” Artículo 119 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

procedentes de otro u otros⁴⁸, definición que implicaría la existencia de sistemas culturalmente independientes, impensable en el mundo globalizado de hoy⁴⁹, sino la imposición de esos valores y la reciprocidad desigual que ello conlleva.

Gonzalo Aguirre Beltrán en su obra *El proceso de aculturación* (1957) define aculturación, refiriéndose en concreto al caso americano, como

“el proceso mediante el cual la cultura india y la cultura occidental, que por principio se plantean como complementarias, deben interpenetrarse. Intercambiar entre ellas préstamos, y reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento en que formen una sola y misma cultura.” (Favre, 1998: 49-50)

Aguirre Beltrán, como muchos otros pensadores de la primera mitad del siglo XX, entendía que los indígenas americanos se situaban en una etapa pre moderna de civilización con lo que era necesario, por medio de la aculturación, transformarlos en ciudadanos, convertirlos en clase, y así, a través de las reivindicaciones sociales, y la intervención estatal, mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo esta percepción de aculturación como un proceso, en principio beneficioso para ambas culturas en contacto, no es tal cuando se evidencia la existencia de una cultura dominada y otra dominante.

Partiendo del hecho de que toda cultura concibe cualquier otra desde sí misma, la aculturación degenera en la disolución de la cultura dominada en la dominante al aceptar aquella, de forma voluntaria o no, elementos culturales que progresivamente conllevan a la pérdida de identidad. José Alcina (1988) señala varios momentos en el proceso de destrucción cultural: en una primera fase se produce un rechazo frontal por parte de la cultura dominada hacia la colonizadora, que deriva, en un segundo momento, en la aceptación de algunos elementos y el rechazo de otros, iniciándose la formación de cierto sincretismo, para concluir, en una tercera etapa, en la alteración definitiva de aspectos esenciales de la cultura dominada, como el idioma, a la vez que los mismos individuos de esa cultura se convierten en agentes de su propia destrucción cultural a través de la asimilación completa de la nueva cultura. En el caso de los pueblos indígenas americanos la imposición del castellano, portugués,

⁴⁸ Atendiendo a la definición clásica del término aportada por Redfield, Linton y Herskowitz, por la cual la aculturación “comprende aquellos fenómenos que resultan cuando entran en contacto directo grupos de individuos con culturas diferentes y los cambios consecuentes en los patrones de cultura originarios de cada uno de los grupos” (Redfield et al., 1936:149)

⁴⁹ Para una crítica y redefinición al concepto clásico de aculturación puede consultarse a Margaret KARTOMI (2005)

inglés o cualquier otro idioma foráneo, de la religión cristiana, la alteración de las estructuras socioculturales y políticas, entre otros, constituirán distintos momentos en la destrucción cultural. Se produce entonces la paradoja de necesitar identificar al indio por parte del elemento colonizador para mantener la diferencia con los colonizados, y de suprimir las particularidades indígenas para convertir a los indios en ciudadanos comunes, negando, por ejemplo, derechos comunales sobre la posesión de la tierra, o intensificando la presión fiscal sobre ellos. De ahí que el proceso de aculturación degenera en otro de destrucción cultural, lo que hoy conocemos como etnocidio.

Es Robert Jaulin quien en 1970, tras la publicación de *La Paz Blanca*⁵⁰, define en primer lugar el concepto de etnocidio, como complemento o sustituto del término destrucción cultural. Mientras *destrucción cultural* requiere en su definición del elemento agresor, la novedad de Jaulin radica en prescindir del agresor para definir etnocidio como el proceso de agresión resultante de la relación negativa establecida tras el contacto de una cultura con otra. Jaulin rechaza el término destrucción cultural por su carácter *diplomático* en un intento por suavizar los términos, o el concepto de genocidio cultural por entender que éste se refiere

“a individuo como ser biológico”, [mientras que etnocidio procede de] Etnos, un mundo plural y hecho de complementariedad de una cultura con otra, es decir un mundo abstracto universal (...) no un ser en sí mismo sino un conjunto de seres, cada uno teniendo su cara y guardando su cara”. (Jaulin, 1985:11)

La asunción de la existencia del etnocidio por parte de los investigadores conlleva una importante implicación con el objeto de estudio, hasta el punto de convertirse en sujeto de estudio, y la denuncia de los agentes que lo favorecen: neocolonialismo, colonialismo interno, capitalismo, conflictos armados, corrupción de elites autóctonas.

Puesto que etnocidio y aculturación se engloban en procesos de contactos, intercambios, relaciones interculturales, es necesario reflexionar, además, acerca de dos conceptos que aparecerán continuamente a lo largo de las siguientes páginas: integración y asimilación.

⁵⁰ Producto de su trabajo de campo acerca del pueblo Bari, situado en la frontera común entre Colombia y Venezuela, y la denuncia de las imposiciones de los estados colombiano y venezolano al pueblo Bari, para aceptar unos tratados “de paz” que en nada les beneficiaban. cuyas consecuencias inmediatas serían su propia desaparición como pueblo.

"Por integración debe entenderse ese estado del indígena que ha finalizado el proceso de aculturación, y no UN proceso. Conoce ya las formas de vida de la sociedad nacional y está capacitado para desenvolverse en ella, pero aún resta una distancia étnica respecto al proletariado rural. Cuando éste acepte al indio como uno de los suyos, podremos hablar de asimilación." (Colombres, 1987:58)

No debemos confundir, por tanto, integración y asimilación, esta última supone un momento distinto a la integración en tanto que pérdida de la identidad. La integración se produce en un plano socioeconómico, relegando al indígena, al integrarse en una sociedad clasista, al nivel inferior de la misma, al lumpen proletariado, por lo que pasa a estar explotado en una doble vertiente: clasista y étnica. El componente étnico en la integración se mantiene identificado ahora con, por ejemplo, trabajos específicos o lugares concretos en el proceso de producción. Robert Jaulin define integración desde la sociedad integradora y no como Colombres desde el integrado, y así integración es

“un procedimiento de justificación o de autentificación del estado colonial, el cual, en la mayoría de los casos, alude a fronteras ecológicas y culturales artificiales, y se construye a partir de una minoría extranjera que acapara el poder, aun cuando esta minoría desaparezca en beneficio de los mestizos o aborígenes que la suceden y perpetúan” (Jaulin, 1973:14)

La asimilación, por su parte, compete a un plano sociocultural, en el que el indio deja de reconocerse como tal definiéndose en la cultura dominante, asumiendo sus características con la complicitad (tolerancia, imposición) del no indio. En tanto que procesos de negación del otro, entendemos que las diferencias entre asimilación e integración no son más que puramente formales aunque discursos como el indigenista, del que hablaremos en profundidad en otro momento, parta de esas mismas diferencias para justificar todo un argumentario teórico-práctico.

Esta argumentación podría conducir a que en un proceso aculturativo la cultura dominada es incapaz de producir cualquier modificación, por mínima que ésta sea en la cultura dominante, es decir, que la cultura dominante permanece estática frente a la movilidad de la dominada. Existe aún una corriente interpretativa que pretende minimizar los efectos de la aculturación, en tanto que fenómeno de destrucción cultural, planteando una mutua influencia entre las culturas en contacto, eludiendo el carácter asimétrico del mismo. Precisamente lo que caracteriza a la aculturación es esa asimetría, aun la influencia mutua.

Por otro lado, una aceptación del concepto aculturación, en el sentido de destrucción cultural, llevado hasta el extremo, podría concluir en la negación de la existencia de poblaciones indígenas, al haber perdido cualquier característica que así la identificara, de ahí que desde el mundo indígena se proponga una lectura de la aculturación más acorde con el intento por reafirmar su identidad.

"La evidencia empírica muestra que algunas de las variables clásicas que permitían observar diferencias entre poblaciones indígenas y no indígenas, hoy muestran diferencias cada vez menos significativas, lo cual no quiere decir que las culturas indígenas se estén perdiendo o diluyendo en la sociedad occidental, por el contrario, para observar esas diferencias, hay que complejizar las observaciones, analizando y profundizando en aspectos que no siempre se les da importancia, puesto que de otro modo no será posible la existencia de comportamientos diferenciados entre poblaciones" (Valdés s.f. :9)

2.3 Nacionalidad

Siendo el reconocimiento de la población indígena y de sus particularidades culturales, por parte del estado, una de las prioridades de los pueblos indígenas⁵¹ la presencia de nacionalidades indígenas en el seno de una misma nación supone que hablar de identidad indígena conlleve reflexionar también sobre la identidad nacional. El concepto clásico de nación surgido en el siglo XIX nos remite a un conjunto de personas que comparten tradiciones, idioma, leyes, comunes que se identifican como pertenecientes a una colectividad. En la Europa del siglo XIX, donde el nacionalismo como corriente político-ideológica comienza a fraguarse, al concepto de nación se le une indefectiblemente el de Estado, pues hace referencia a una nación política y no a una nación cultural, por lo que a cada nación se le debe reconocer un estado en el que desarrollarse, siendo imposible, por otro lado, la convivencia de más de una nación en un mismo estado. En la segunda mitad del siglo XX el concepto de nacionalidad, como adaptación a un lenguaje moderno del término decimonónico *nación cultural*, surge en respuesta a esa inseparable unión entre nación y estado. Y así

"usualmente se llama nacionalidad a una nación (cultural) que no ha alcanzado una organización política estatal y que coexiste, junto a otras, en el seno de una organización estatal única, con independencia de la autonomía política que, ciertamente, puede gozar." (De Blas Guerrero, 1997:341)

⁵¹ Hoy se defiende desde el mundo indígena en estados como Ecuador el concepto de plurinacionalidad.

El discurso indígena en el Ecuador ha adoptado el concepto de nacionalidad como argumento para reivindicar sus derechos como nación⁵², lo que posibilita también la reivindicación de un espacio propio auto gestionado.

"El término nacionalidad indígena se divulga ampliamente en los años ochenta. Hasta mediados de esa década, se halla asociado a connotaciones de tipo cultural y reivindicativo de las culturas indígenas. Llega a ser utilizado por no indígenas y un amplio abanico de posiciones políticas, mientras tenía un sentido cultural. Desde mediados de los ochenta, se introduce el tema territorial, y empieza una discusión que se irá plasmando en los documentos de la CONAIE." (Ibarra, 2003:6)⁵³

Sin embargo, y pese al reconocimiento por parte del estado ecuatoriano de ciertos espacios reservados al usufructo y disfrute de las naciones indígenas, éste no se ha visto acompañado de un estado pleno de autonomía que garantice el normal desarrollo de los indígenas en su propio territorio, lo que ha condicionado la adopción de diferentes estrategias para alcanzar la autogestión, entre las que prima la actividad política mediante la participación en procesos electorales que facilitan el acceso a los poderes locales. Cabe resaltar que la principal formación política organizada por los indígenas asume el significativo nombre de Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, donde plurinacional hace referencia a la presencia de distintas nacionalidades en el seno del estado ecuatoriano; las nacionalidades indígenas, la afroecuatoriana y la hispana.

"La interculturalidad primero parte del reconocimiento de la diversidad de culturas, de sociedades, de identidades, pero que desde su constitución los Estados nacionales no lo han hecho obviamente desde su visión uninacional, vertical y excluyente. En este sentido el movimiento indígena en esta región, con sus propuestas y acciones, del reconocimiento de la diversidad, de la constitución de una sociedad intercultural, de la construcción de un Estado plurinacional ha dado un remesón a la sociedad, a los estados nacionales y al poder en América Latina; por tanto la premisa fundamental de la interculturalidad es el reconocimiento de esa diversidad de pueblos, culturas, de procesos históricos, de identidades distintas en cada uno de los Estados Nacionales." (Macas, 2004)

Es el concepto de interculturalidad el que los indígenas ecuatorianos adoptan, en última instancia, para evitar un discurso antagónico desde el nacionalismo ecuatoriano, en un contexto de enfrentamientos político-electorales en el que el

⁵² Hernán Ibarra apunta al crecimiento económico del pueblo Otavalo para justificar el uso del término nacionalidad al igual que en Europa la burguesía de las naciones sin estado, al alcanzar un status económico equiparable al de las naciones que las dominan, plantean reivindicaciones nacionalistas.

⁵³ De hecho la principal organización indígena ecuatoriana se denomina confederación de nacionalidades indígenas, lo que demuestra que el concepto está plenamente integrado en el mundo indígena, más aún, es un concepto preferencial.

término nación pudiese sugerir un todo homogéneo frente al de plurinacionalidad, e incluso interculturalidad, más acorde con una noción de estado-nación heterogéneo, defendido por los movimientos indígenas ecuatorianos en concreto y latinoamericanos en general.

2.4 Concreción teórica del indianismo. Demandas y propuestas

Hablaremos del indianismo a partir de ahora desde un enfoque teórico, para dejar definidos los planteamientos de su ideología: la reivindicación de su identidad como indios, la necesidad de librarse de la opresión a la que se ven sometidos debido al racismo, al neocolonialismo y a la economía de mercado principalmente, la defensa de los derechos de los indígenas en tanto que pueblos... En las siguientes páginas veremos, además, cómo se materializa en propuestas concretas por medio de las diferentes organizaciones indígenas⁵⁴ que se formarán a lo largo del continente americano. Analizaremos de forma global los aspectos claves de los argumentos reivindicativos de los indígenas que constituyen el núcleo central para la reconstrucción de su identidad, paso previo a su liberación. "Es urgente cortar la mano tutora del blanco, porque si no somos capaces liberarnos a nosotros mismos, ¿cómo podremos liberar a nadie?" (Reynaga.1981:92)

Comprobaremos, además, cómo el discurso va transformándose a medida que avanzamos en el tiempo, y las circunstancias socio-políticas y económicas mundiales varían. Los textos que analizamos están escritos entre los años 70 y 90 del siglo XX, coincidentes, más o menos, con un periodo que abarcaría desde el apogeo del alineamiento con el bloque socialista de los nuevos estados independizados en el Tercer Mundo a la caída del Muro de Berlín. Una vez identificadas las demandas principales de los indígenas, indicaremos someramente cuáles son las organizaciones más representativas en cada estado, el proceso de su formación, y su presencia real en el panorama político-social del país, obviando, eso sí, pues es analizada en otro capítulo, la situación ecuatoriana.

En 1975, en el estado mexicano de Michoacán, tiene lugar el I congreso de Pueblos Indígenas de México. Aunque México no cuenta con una organización en el

⁵⁴ Que aunque no se definan como indianistas sí mantienen una argumentación, en ocasiones claramente basada en el indianismo.

ámbito estatal que englobe a la mayoría de las organizaciones indígenas⁵⁵, sí se establecen lazos de unión entre los diferentes pueblos indígenas mexicanos para la celebración de encuentros regulares que concluyan con declaraciones suscritas por todos, en la búsqueda de definir objetivos y estrategias comunes. En las conclusiones de este primer congreso de Michoacán podemos observar la influencia de toda una retórica de índole marxista, compatible con el indianismo, como referente político y social.⁵⁶ Los pueblos indígenas mexicanos se definen indígenas desde el marxismo y se reconocen explotados en una sociedad de clases sustentada por el imperialismo y el colonialismo. El propio presidente Lázaro Cárdenas sentenció, en la década de los 30 que el problema indígena es de clase no de integración cultural, y los pueblos indígenas, 45 años después, al tomar la palabra lo reivindicaron. Además existe una constante anti-indigenista acusando al estado de paternalista, porque limita con ello los derechos y la participación indígena⁵⁷. La misma frase del presidente Cárdenas refleja cierto paternalismo, al referirse al *problema* indígena, entendiendo que los indígenas son un problema para el resto de la sociedad que por tanto hay que resolver⁵⁸.

2.5 El discurso indianista

Analizaremos desde este momento el discurso indianista y cómo constituye la base de las argumentaciones de organizaciones indígenas que no se consideran indianistas, aun compartiendo objetivos, planteamientos, estrategias, comunes, poniendo hincapié en los rasgos comunes del discurso para más adelante concretar algunas de sus reivindicaciones.

⁵⁵ Existe la gubernamental Confederación Nacional de Pueblos Indígenas, CNPI, creada por el Partido Revolucionario Institucional, PRI, frente a la que se opone el Frente Independiente de Pueblos Indígenas, FIPI. Sin embargo, mantenemos que no existe una organización indígena que agrupe a la mayoría de pueblos indígenas, y con una representación ante el estado tal que pueda ser considerada interlocutora válida para los indígenas. Ciertamente que el FIPI jugará un destacado papel en las negociaciones con los zapatistas, pero también que su presencia política, y social a nivel estatal no es comparable a la de organizaciones similares de otros estados.

⁵⁶ Los representantes reunidos en Michoacán en ningún momento se consideran indianistas y sin embargo sí utilizan elementos de retórica y sintaxis indianistas.

⁵⁷ Recordemos que México fue la cuna del indigenismo, y el estado donde mejor y de forma más eficaz se desarrolló.

⁵⁸ Y ante el fracaso de la asimilación y la integración del indigenismo se optará desde el estado por potenciar una visión folk de lo indígena, destinada a fomentar cierto turismo pseudo cultural, que más bien resalta una visión exótica y nada realista de una situación que no permite a los indígenas su propio desarrollo.

En primer lugar podemos destacar la *oposición absoluta al mundo occidental*. Supone la negación de una cultura mestiza, producto de una pretendida fusión entre los europeos y los indígenas americanos, denunciando la imposición de los valores occidentales, la aculturación forzosa y los intentos de destrucción de la cultura indígena, por medio, por ejemplo, de apropiaciones por parte del estado del patrimonio cultural indígena incluyendo manifestaciones indígenas en el folklore nacional⁵⁹.

“El Occidente es un sistema social individualista de propiedad privada; el Tawantinsuyu, el Incanato, es un sistema social colectivista de propiedad socialista. El Occidente por antonomasia es propiedad individual, por tanto, guerra; el Incanato, en contraposición, es propiedad social, por tanto, paz. El Occidente ha hecho del hombre lobo del hombre, mientras que el Incanato ha hecho al hombre hermano del hombre, en una sociedad de trabajo y amor. Y este Occidente es quien puso en tela de juicio la humanidad de sus habitantes. España negó la condición de ser humano al natural de este Continente; creyó y pensó que el aborigen era una especie distinta de la especie humana” (Reinaga, 1981:46)

La oposición a Occidente configura, además, toda una estrategia argumentativa y de acción que implica la necesidad de establecer todo un entramado teórico que justifique y sostenga en el plano teórico las propuestas prácticas.

“Nosotros (...) no nos circunscribimos a la lucha en defensa de nuestro folclore, tampoco nos quedaremos en la sola denuncia de las persecuciones, usurpaciones de tierras, violaciones inhumanas, y no nos limitaremos a combatir la pérdida de nuestros derechos políticos y por la reivindicación de nuestros derechos políticos y por la reivindicación de nuestro idioma, etc., porque planteamos la lucha en el terreno ideológico-político, oponiéndole a Occidente un cuerpo coherente de principios filosóficos que demuestran la inmoralidad de sus ideas y valores, lo acientífico de su producción y reproducción y lo endeble de sus sentimiento religioso, amén de que sus leyes y su ética tiene un basamento metafísico, torpemente subjetivista, contrarios a la vida y a las leyes naturales y cósmicas.” (Carnero Hoke, 1981:112-113)

Conceptos como conquista y, sobre todo, invasión, sustituyen a los tradicionales de *descubrimiento*, *encuentro* u otros que pretenden minimizar el impacto en las sociedades americanas.

“...el 12 de octubre de 1492, que según la visión eurocentrista está considerado como descubrimiento y encuentro entre dos mundos, implicó el inicio de uno de los mayores genocidios, pillajes y saqueos de la historia humana, (...) la pretensión de celebrar su V centenario constituye un acto de arrogancia y desprecio frente a los pueblos del tercer mundo. (...) Estos mecanismos persisten hoy en la división de la humanidad conocida

⁵⁹ El 24 de junio se celebra en Perú la fiesta del Inti, o Día del Campesino. Una celebración indígena del solsticio de verano presentada como fiesta nacional.

como primer mundo y tercer mundo. En este último, el 85 % de la especie humana está obligada a trabajar para el bienestar del 15% restante." (VV.AA., 1997a)

Este rechazo rotundo de lo occidental no implica que no se incorporen aspectos de esta *civilización* en tanto que útiles para el desarrollo interno de la cultura indígena, que se ven complementadas con, por ejemplo, avances en la medicina, utilización de medios de comunicación o de transporte occidentales, etc., los cuales son considerados aspectos que benefician a la humanidad en general, y son aceptados por los indígenas de motu proprio, no por imposición.

Para el indianismo es necesario recuperar, y en su caso reinventar, valores tradicionales del mundo indígena, como la cooperación y el sentimiento de comunidad, la justicia comunitaria, la toma de decisiones en asamblea, el concepto de autoridad como representación, como servicio y como superioridad moral, una economía basada en la reciprocidad y redistributiva frente a la competitiva y depredadora del mundo occidental, valores basados en el respeto al medioambiente, a la igualdad entre los géneros o aplicando el concepto de oposición complementaria.⁶⁰ Frente al proceso de desindianización iniciado desde el primer momento de la Conquista. De ahí que sea absolutamente necesario recuperar la Historia, o reescribirla desde el punto de vista de los indígenas.

En este aspecto Bonfill Batalla habla de la *descolonización de la historia*. Es el segundo de los aspectos básicos del indianismo; la creación de "una ciencia que no imponga categorías sino que descubra otras", (Bonfill 1981:42) para, más tarde, extender la descolonización de la Historia al resto de ciencias y disciplinas.

"Planteamos, entonces, nuestra lucha como una acción de reconquista. Queremos retomar el curso de nuestra historia para volver a la libertad, a la justicia, a la creación y al mensaje." (Carnero Hoke, 1981:114)

En este sentido cabe el estudio de la *historia oficial*, la escrita por lo blancos y en la que los indios sólo tienen un papel secundario, o bien el papel de enemigos de la modernidad impulsada por lo europeos o los propios criollos del periodo republicano, para la reelaboración de una historia que aporte la visión indígena, y abogar

⁶⁰ Por el cual todo es y su contrario. Contrarios que se complementan, no rivalizan.

“contra el dogmatismo eurocéntrico que desorienta a los occidentales civilizados y a diversos grupos y movimientos políticos no indios. Los indígenas esperan que, así como la historia oficial ha sido útil para justificar la dominación, la nueva historia sirva para alcanzar la liberación de las clases sociales oprimidas y explotadas.” (Friedemann et al, 1990)

El indianismo insiste en la recuperación cultural de tecnologías, modos de producción, representaciones artísticas, del mundo indígena. Es la recuperación de la dignidad del indio por medio de su identidad, de ahí el rechazo al mestizaje, por un lado porque no existe de forma plena, (ya señalamos hacia la imposición de una cultura sobre la otra), y por otro lado porque los intentos de integración del indígena en el mundo occidental lo sitúan en los niveles más bajos de la estructura social, con lo que la integración se convierte en opresión, asimilación, y dominación del indígena por el blanco.

"Los sistemas de opresión y dominación se perciben claramente. Colonialismo, capitalismo, imperialismo, la propiedad privada, la mercantilización del trabajo, el orden jurídico, la fuerza pública, la escuela y la iglesia: todo se denuncia como parte de uno y el mismo aparato de dominación" (Bonfill 1981: 42)

Cabe, entonces, recapacitar sobre la construcción de la Historia americana por parte de los indianistas, y así el pasado pre colonial es entendido por los movimientos indígenas americanos, y el ecuatoriano no es una excepción, desde una doble perspectiva. Por un lado, de forma un tanto idealizada, el mundo indígena anterior a la llegada de los europeos es presentado como un mundo igualitario, cargado de valores positivos, respetuoso con el medio ambiente, de una cosmovisión loable, que permite a unas incipientes organizaciones indígenas construir un discurso beligerante con las elites blancas, reafirmando y estimulando la aceptación de indígenas como algo positivo. Es un intento por parte de los indígenas por dignificar su condición, y dignificarse ante sí mismos. En este sentido, el interés de las organizaciones indígenas por la Historia, las referencias históricas incluidas en sus discursos, los llamados a protagonizar su propia Historia descolonizándola, como un estadio más en el proceso de liberación, forman parte de una misma estrategia con el fin de construir un imaginario colectivo válido en el que enmarcar las reivindicaciones contemporáneas.

Por otro lado, también las referencias históricas incluidas en el discurso indígena, sirven como justificación de una lucha antiimperialista continua desde la misma

llegada de los europeos a América, con lo que, así entendidas, las demandas indígenas, se convierten en reivindicaciones que quedan legitimadas precisamente por esa continuidad histórica. En el contexto de las pretensiones indígenas por el derecho a la propiedad de la tierra, por ejemplo, las alusiones a la Historia forman parte del argumentario reivindicativo que certifica los derechos ancestrales de las comunidades indígenas. La Historia se convierte, entonces, en un instrumento más para los indígenas a la hora de cuestionar las realidades sociales económicas y políticas que les afectan.

Es necesario, en este momento, remontarnos hasta la época colonial para entender la progresiva pérdida de su independencia por parte de los indígenas, y la implantación de estructuras ajenas al mundo indígena que crean nuevas relaciones jerárquicas., para comprender cuál es el contexto histórico del que parten los discursos indianistas cuando hacen referencia al pasado colonial.

Tras la llegada de los europeos a América, una vez instalados en las Antillas, y tras un primer momento en el que los minoritarios españoles tenderán a emparentar con las elites indígenas para actuar como *nobleza adquirida*⁶¹, los conquistadores organizados mediante instituciones europeas, con cabildos, gobernadores, jueces de apelación... aplicaron una serie de Ordenanzas Reales destinadas a la aculturación, especialmente religiosa, de los indígenas para convertirlos en súbditos de la Corona, y por tanto tributarios. El procedimiento para ello será el llamado repartimiento⁶². El Gobernador, aunque sólo en el caso de Nicolás de Ovando (1503-1511), o la Corona directamente, asignarán un cupo de indígenas a la protección de un particular para que mediante el ejemplo les educara en los valores cristianos⁶³. Sin embargo, una monarquía autoritaria como la de los Reyes Católicos o la de los primeros Austrias, no podía permitir la aparición de *señores de vasallos* al modo feudal, con lo que el

⁶¹ Seguimos en este aspecto la obra del historiador argentino Eduardo R. SAGUIER (2004) en el que *nobleza adquirida* es un concepto utilizado para identificar, desde el plano simbólico, las ansias de poder de la minoría criolla frente a la *nobleza de sangre* procedente de la península.

⁶² Reparto de parcelas de tierra para su explotación, que conllevó que las comunidades indígenas que habitaban en ellas pasaran a ser poseídas por un individuo, y a trabajar para él como labradores, explotando las minas, en el servicio doméstico... Para una mayor información sobre el Repartimiento caben destacar las obras de ARRANZ MÁRQUEZ, Luis (1991) o de MIRA CABALLOS; Esteban (1997)

⁶³ Sin pretender negar las intenciones puramente evangélicas también es cierto que los repartimientos, o las reducciones, que consistían en la agrupación de poblaciones indígenas en espacios acotados frente al patrón de asentamiento disperso propio de los indios del Caribe, propiciaba grandes espacios libres de la presencia indígena, y facilitaba el asentamiento de los españoles.

repartimiento, y su variable continental la *encomienda*, desaparecerán, en el primer caso con el exterminio de los indígenas antillanos, y por la presión fiscal a los encomenderos en el segundo.

Es precisamente el exterminio de la población indígena americana uno de los temas más controvertidos a la hora de acercarse al estudio de la presencia colonial de los europeos en América. La pérdida de poder por parte de los indígenas está estrechamente relacionada con este hecho. Si bien es evidente el descenso de la población autóctona tras la llegada de los españoles las cifras que se manejan en la argumentación al respecto varían considerablemente, como también la ideología de quienes las esgrimen, en un intento de magnificar o minimizar las consecuencias de la Conquista. Lo cierto es que las fuentes historiográficas para un estudio demográfico de la América pre colonial carecen de fiabilidad al no poder comprobar con exactitud el número de habitantes más que por medio de aproximaciones basadas en cobros tributarios. La fiabilidad no es mayor para el siglo XVI, sin embargo indicaremos las cifras aportadas por los historiadores, sin pretender entrar en ningún tipo de consideración más allá del meramente aproximativo.

Autores como Dobyns, (1985) o Cook y Borah, (1983) de la llamada Escuela de Berkeley, pretenden sugerir un terrible descenso de población tras la Conquista, puesto que aseguran que antes de la misma vivían en América entre 90 y 110 millones de habitantes. Por el contrario, autores como Kroeber (1944) o Rosenblat (1967) estiman unas cifras que fluctúan entre los 8 y los 13 millones de habitantes en la zona conquistada por los españoles. Ante tal diferencia en las cifras Antonio Gutiérrez Escudero sugiere unos cálculos intermedios que situarían la población indígena de los territorios dominados por los españoles en torno a los 30 millones⁶⁴:

"De éstos unos quince o veinte millones poblarían el México central; seis millones comprendería el grupo integrado en el imperio inca (Bolivia, Perú y Ecuador); la cultura chibcha (Colombia) dispondría de cerca de un millón, y poco más habría en la América Central y en el Caribe. Restarían otros núcleos menores en Venezuela y Chile, y las zonas marginales que completarían la distribución numérica." (Gutiérrez, 1990: 243)

⁶⁴ Las estimaciones del Doctor Gutiérrez nos parecen bastante acertadas aunque estimamos oportuno citar las cifras aportadas por Steward y Faron en su obra *Natives People of South America*, editada en 1959, donde se estima una población para el subcontinente de unos 10 millones de habitantes, en torno al año 1500, repartidos como sigue: 3,5 millones en el Imperio Inca, 2,6 millones en las Antillas, el norte de la actual Venezuela, América Central y los Andes septentrionales, 1,1 millones en los Andes Meridionales, 2,2 millones en los bosques tropicales y 0,8 millones en la Patagonia, el archipiélago chileno, el Chaco y Brasil oriental.

Sin embargo, dejando atrás las polémicas sobre la población indígena precolombina, lo que realmente nos interesa son las causas de su innegable descenso que, en general, como apunta Antonio Gutiérrez, afectó más a las Antillas y a las tierras bajas continentales, mientras que el impacto fue menor en las regiones templadas del interior y las altas cotas serranas.

Siguiendo a Bartolomé de Las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* el acusado descenso de la población indígena se debió a los constantes maltratos que los españoles propiciaban a los indios en forma de trabajos forzados, castigos ejemplares y matanzas indiscriminadas. Aunque es cierta en muchos de los casos la existencia de tales abusos, también lo es que por sí solos no constituyen el único argumento para explicar el descenso de la población. Otro argumento puede encontrarse en la derrota militar ante los españoles, aunque las muertes en este aspecto no suponen una de las causas más importantes, puesto que la Conquista se realiza en un periodo de tiempo breve y el número de bajas en ambos bandos nunca fue masivo. Mayor efecto provocaron las requisas de alimentos en periodos de escasez, o la utilización de la población joven en trabajos desempeñados lejos de las comunidades de origen, restando así potencial reproductor, o la implantación de estructuras económicas europeas restringiendo las tierras comunales, relegando a los indígenas a las tierras menos productivas, introduciendo la ganadería de forma descontrolada, arrasando tierra cultivable y potenciando la desertización. Aunque, finalmente, la principal causa del descenso en la población la encontramos, sin duda, en las enfermedades y epidemias introducidas por los europeos. La viruela, el sarampión o la gripe, ante las que los indígenas no cuentan con defensas naturales, causan muchísimas más pérdidas humanas que las provocadas por los factores señalados con anterioridad.

Es entonces cuando la Corona, ante la evidente desaparición de la mano de obra potencia medidas para tratar de preservarla, y así de forma indirecta se reconoce la variable indígena con la creación de una figura institucionalizada: el *Protector de Indios*.

“Las reales cédulas de protección a la propiedad indígena siguieron sin surtir efecto, lo que hizo necesaria la creación de nombramientos específicos para hacer cumplir la normatividad en el sentido de la protección a los débiles. De esta forma, surge el

Oidor Protector de Indios.” (Rivera Rodríguez, 2002)

Los indígenas son reconocidos de este modo como *menores de edad*, incapaces de valerse por sí mismos y de ahí la necesidad de una figura protectora. Debido a esta intervención por parte de la administración colonial en el ámbito indígena sus estructuras políticas quedarán paulatinamente desmanteladas, y con ellas se verán afectadas las relaciones entre los propios indígenas, por la idiosincrasia de estas mismas instituciones indígenas ligadas a la cooperación comunitaria.

Paradójicamente, la administración española permite mantener, como vemos, cierta idiosincrasia indígena, sobre todo en ámbitos rurales, debido al minoritario número de españoles, pese al descenso de la población indígena antes mencionado, frente a la mayoría indígena, lo que posibilita mantener la articulación administrativa pre colonial allí donde existiera el equivalente a un Estado, como en Mesoamérica o en los Andes, con lo que los españoles ocuparán la cúspide de un sistema ya existente. En las comunidades rurales, donde quedará relegada la mayoría de los indígenas, y donde la presencia española se limita a un gobernador local que habita en la población cabecera, el cacique tradicional perdurará, eso sí con un contenido político mucho más limitado. Ya en 1528, en la Nueva España se prohíbe denominar a los caciques *señores*, y se rompe su relación señor-vasallo con los demás miembros de su comunidad. El derecho consuetudinario indígena sí se mantendrá en aquello que no atente contra las leyes castellanas.

Como era evidente el papel de líder religioso, que también recae en el cacique, desaparece en beneficio de curas, sacerdotes, o cofradías que controlan lo relacionado con la religión, y que en ocasiones, sobre todo en las cofradías, están compuestas por miembros de la misma comunidad intentando medrar frente a los linajes poderosos tradicionales. Es el mismo enfrentamiento que se producirá en la elección de alcaldes, alguaciles o fiscales, cargos relacionados con la justicia o la hacienda elegidos por los propios indígenas, aunque finalmente nombrados por la Corona, que puede modificar el resultado de la elección. La Corona decidirá, a partir de los años sesenta del siglo XVI, que el *cacique* debe serlo por nombramiento regio y no por tradición, dividiendo finalmente el cargo en una vertiente tradicional, que queda como cargo honorífico sin ningún contenido político, y el elemento de mando real que será el llamado *Gobernador de Indios*, quien debe compartir cuota de poder

con alcaldes, regidores, etc.

“En los pueblos de indios se introdujo la institución del Cabildo, cuyos miembros eran todos indígenas, aun la vigilancia del cura y del corregidor españoles. (...) Muchos también emigraban a las ciudades, estableciéndose en cercados o barrios separados donde formaron un proletariado urbano.” (Lucena, 1990:394)

La corrupción generalizada en la administración española y colonial desvirtuó el valor e incluso el poder de los cargos locales, llegando a peligrar el mismo concepto de comunidad. Sin embargo lo que realmente provocará una fortísima crisis en el sentimiento de comunidad en el mundo indígena serán dos medidas económicas puestas en práctica también a partir de la sexta década del siglo XVI: el paso de una agricultura de autoconsumo a otra de mercado, mediante la acumulación de excedentes, y la sustitución del pago tributario en bienes o servicios por pago en moneda. La introducción de la economía de mercado por medio de estas medidas supone que los indígenas deben producir bienes o alquilarse como trabajadores para conseguir dinero con el que pagar los tributos, que pronto serán individuales, igual que los salarios pagados en mano a cada trabajador, en lugar de ser el cacique quien redistribuye la riqueza entre los miembros de la comunidad como en el periodo precolombino. Las comunidades ya no articulan la vida económica de los indígenas, que se desligan cada vez más de ellas como consecuencia de los trabajos forzosos a los que se ven sometidos, y los desplazamientos que conllevan. El número de habitantes de la comunidad decrece con lo que quienes quedan deben trabajar aún más para producir el mismo excedente que reclaman las autoridades españolas. Los terratenientes, en este contexto, captan fácilmente mano de obra para sus haciendas o para la explotación de las minas de entre los sobreexplotados trabajadores de la comunidad.

Por otro lado, las comunidades no pierden sólo vecinos y tributarios, sino que también ven reducida su territorialidad, puesto que las zonas baldías que ya no se cultivan por la escasez de mano de obra son ocupadas por hacendados que se expanden a costa de comunidades semiabandonadas. Los indígenas de éstas cada vez tienen más dificultades para sobrevivir, y así, progresivamente, van endeudándose con los terratenientes, de los que dependen para obtener recursos, y para quienes finalmente trabajarán a muy bajo coste, quedando ligados a ellos no ya como consecuencia de un repartimiento, sino de la propia coyuntura económica, de la

implantación de un floreciente capitalismo. Esta situación, iniciada a finales del siglo XVI, se mantendrá hasta bien entrado el siglo XX en la mayoría de los estados que hoy conocemos como Latinoamérica.

Un tercer aspecto característico del discurso indianista, en contraposición con los discursos hegemónicos occidentales, es la *preocupación por la defensa del medio ambiente*. Para el indio el ser humano existe en la naturaleza, no la domina. Es necesaria, por tanto, la armonía y la convivencia con el medio natural para la estabilidad⁶⁵ del paisaje en el que habita.

“La actitud existencial india no es de lucha contra la naturaleza, sino de armonía con ella. Esto pone de manifiesto otra de las grandes diferencias que tiene el pensamiento y la actitud existencial india, respecto de occidente, que de una manera absurda y pedantesca considera que la humanidad se encuentra en lucha constante contra la naturaleza, a la que sin ningún fundamento cree hostil. Para el Occidente, la humanidad se enfrenta a la naturaleza para arrebatarse sus riquezas, con el objeto de disfrutar de ellas. Por ese camino se ha conducido al mundo a la contaminación ambiental, que hace a la tierra cada vez más inhabitable. Para nosotros, los indios, esta forma de plantearse las cosas es totalmente erróneo y absurdo. Los indios consideran que la naturaleza que nos protege, nos permita también desarrollarnos, cuida de nosotros y se alegra en sus campos floridos cuando estamos en armonía con ella; pero también sabe entristecerse cuando quebramos sus reglas, entonces, puede enviarnos los rayos, granizo y nevadas, o puede hacer que enfermemos.” (Roel Pineda, 2007:3)

Otro de los aspectos básicos del indianismo hace referencia a la existencia de una sola civilización americana: la india⁶⁶. Las diferentes culturas no serían sino manifestaciones particulares de una misma civilización, que 500 años de opresión consolidan en una experiencia común ante la agresión que les une mediante una respuesta conjunta y necesaria para su supervivencia. De ahí el alegato a una suerte de *panindianismo* que englobe a todos los indígenas americanos en el objetivo común de su propia liberación, fomentada por fenómenos acaecidos en los últimos años como los avances en el mundo de las comunicaciones, la globalización, la crisis de los estados nación... que si bien han contribuido a reforzar las identidades étnicas como reacción necesaria de supervivencia, por otro lado

“la mundialización ha traído consigo un fenómeno paralelo: la conformación de una identidad supraétnica. (...) El acceso cada vez mayor a los medios de comunicación como el uso de la Internet por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en México, así como los encuentros nacionales e internacionales, entre pueblos indígenas, se constituyen en espacios de reconocimiento mutuo que permiten ir

⁶⁵ Hoy también se utiliza el término sostenibilidad, o sustentabilidad, por parte de los indianistas.

⁶⁶ Recuperando, o mejor haciendo suyo, el término racista indio impuesto por los españoles.

consolidando una identidad genérica, indígena o india.” (Contreras Nieto, 2000:139)

En este sentido el indianismo contribuye a construir una argumentario teóricamente válido, para sustentar las reivindicaciones de las organizaciones indígenas independientemente de su procedencia.

Cabe destacar en este contexto panindianista iniciativas como el *Consejo Indio de Sud América*, CISA, cuyo primer congreso se celebró en Ollantaytambo-Cuzco (Perú) entre los días 27 de febrero y 3 de marzo de 1980, cuyos antecedentes se remontan al *Parlamento Indio Americano del Cono Sur* (Paraguay, 1974) o el *Consejo Mundial de Pueblos Indios*, CMPI, (Canadá, 1975), en cuyas resoluciones finales se recoge

“...el I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, al margen de reafirmar la ideología indianista, tuvo el mérito de conformar la directiva del Consejo Indio de Sudamérica (CISA) que tendrá su sede en La Paz, Bolivia⁶⁷.” (VV.AA., 1980)

El primer Coordinador General del CISA fue el líder indianista, y uno de sus principales ideólogos, Ramiro Reynaga⁶⁸, mientras que otros indianistas como Julio Tumiri, Samuel Coronel, o Salvador Palomino formaban parte de varios de los diferentes órganos directivos. Sin embargo, pronto surgieron las discrepancias en el seno de CISA, y de este modo, ya en el II Congreso de Pueblos y Organizaciones Indias de Sudamérica celebrado tres años después, marzo de 1983, en Tiwanaku-Kollasuyu (La Paz-Bolivia) las disputas internas por conformar un nuevo órgano directivo propiciaron la escisión (en realidad fueron expulsados por la fracción mayoritaria) de un sector más próximo al indianismo teórico encabezado por Aureliano Turpo (dirigente quechua de Perú) y Víctor Machaca (aymara boliviano) respecto del sector oficial dirigido por el Kolla Asunción Ontiveros y el peruano Abel Chapay (representante del pueblo Campa). La división respondía no sólo a luchas de poder sino a planteamientos ideológicos que comenzaban a ser divergentes.

“Las debilidades internas [en este periodo] del CISA se fundamentan en la

⁶⁷ Sin embargo, la sede del CISA tuvo que trasladarse a Lima, (Perú) tras el golpe de estado acaecido en julio de 1980 en Bolivia, encabezado por el General Garcia Meza. En la actualidad existe el CEA-CISA, comité exterior de apoyo al CISA, formado por ciudadanos bolivianos y suizos, cuya sede se encuentra en Ginebra, Suiza.

⁶⁸ Que dimitió de su cargo a comienzos del siguiente año, 1981.

constitución de un organismo suprapartidario y con el objetivo central de conseguir la unificación de los movimientos indianistas, sobre organismos poco representativos de los países en cuestión y con aspiraciones por cuotas de poder al interior del Consejo” (Pacheco, 1992:123)

Así, las contradicciones que los diferentes movimientos indios y sus organizaciones manifiestan en sus propios estados se trasladan al órgano internacional a través de los representantes que esas mismas organizaciones designan. Mientras que el sector oficial de Ontiveros calificaba a los escindidos de optar por posturas ligadas al *pensamiento fascista y hasta racista y antidemocrático* los escindidos calificaban de *peligrosa arremetida de elementos izquierdizantes* a la nueva dirección⁶⁹.

“Sin embargo, para el CISA los partidos indianistas en Bolivia fueron de alguna manera un referente demasiado importante para la consideración de la significación de los movimientos indios en general” (Pacheco, 1992:125)

y, a su vez, la pertenencia al CISA posibilitaba a las organizaciones indígenas que irán surgiendo con posterioridad, un reconocimiento tal que facilitara fuentes de financiación internacionales, respaldo jurídico e institucional y una posición prestigiosa respecto de otras organizaciones⁷⁰. El CISA tiene en la actualidad un status de Organización No Gubernamental con carácter consultivo en el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, a través del cual coordina diferentes iniciativas en un contexto de autodesarrollo de los Pueblos y Naciones Indígenas.

En este contexto panindianista de autodesarrollo el principal instrumento jurídico a escala internacional del que disponen las organizaciones indígenas es el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales adoptado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el 27 de junio de 1989, que recoge medidas encaminadas a la protección y el reconocimiento de derechos de los indígenas como son, entre otras, la sustitución del término *poblaciones* por el de *pueblo*, cuyas connotaciones a efectos jurídicos son bien distintas, y el reconocimiento a poseer *territorios* en lugar de

⁶⁹ Diego Pacheco cita varias entrevistas a dirigentes indios como Constantino Lima o el propio Asunción Ontiveros para contextualizar los diferentes argumentos PACHECO, Diego (1992)

⁷⁰ De ahí que esos condicionantes hayan suscitado la necesidad en las organizaciones indígenas de moderar un discurso indianista ortodoxo introduciendo matices reivindicatorios procedentes de otros ámbitos como el ecologismo, los movimientos antiglobalización, el feminismo, etc. En el caso ecuatoriano, en concreto, (lo analizaremos más adelante) el proceso es a la inversa: al movimiento indígena, con una destacada presencia social, se le unen incipientes organizaciones feministas, ecologistas, etc. incluyendo sus discursos y reivindicaciones al discurso indígena.

tierras, término jurídico con similares consecuencias para el reconocimiento de los indígenas,

“A lo largo del Convenio se recogen conceptos básicos relativos al ámbito de los derechos de los pueblos indígenas, se reconoce a éstos como sujetos de derecho y se les define a partir de su origen histórico y la pervivencia de todas o parte de algunas de sus instituciones sociales, políticas, económicas, culturales. Se reconoce el valor de la auto identificación y se establece que, junto al concepto de tierras, debe añadirse el de territorio en una concepción global del hábitat en el que desarrollan su vida los pueblos indígenas de todo el planeta.” (Oliva Martínez, 2005:232)

Un último aspecto que encontramos en el discurso indianista, y que consideramos fundamental, pues ha suscitado un largo e importante debate interno en el indianismo como teoría, es el *rechazo del capitalismo desde posiciones no marxistas*. La identificación de un argumentario muy próximo al marxista, ha propiciado, y en el caso de las disputas internas en el CISA así lo hemos señalado, un conflicto interno entre quienes defienden las particularidades propias del indianismo, ajenas a discursos similares como el marxista, y quienes entenderían que esas mismas similitudes propiciarían una lucha común. En otro momento analizaremos ambos discursos desde el enfoque de la lucha anticolonial, nos centraremos ahora en las justificaciones que desde el indianismo se elaboran para construir una ideología propia independiente de la tradicional lucha de clases marxista.

El indianismo rechaza el capitalismo por tratarse de un sistema ajeno a la idiosincrasia indígena, impuesto desde el exterior mediante un proceso de colonización. Sin embargo, ¿hasta qué punto el desarrollo del capitalismo en América Latina es consecuencia de la colonización? A la llegada de los europeos a América el capitalismo como tal no existe en Europa, más aún, impera en el continente europeo un sistema económico que podemos catalogar de feudalismo tardío, donde se establecen relaciones comerciales de carácter mercantilista, que generarán un capitalismo incipiente, lejos aún del que se desarrollará en el siglo XIX, que será el que colonice África. Con lo que no es descabellado señalar que el capitalismo en América Latina es producto de una evolución histórica de la nueva sociedad que se desarrolle en América⁷¹ a partir de la colonización. Los indígenas

⁷¹ Puesto que los europeos no lo implantan hasta el siglo XIX, consecuencia de los procesos colonizadores iniciados siglos atrás.

forman parte de esa sociedad en tanto que explotados por el sistema capitalista que ellos mismos denuncian. Ciertamente que las sociedades precolombinas difícilmente hubieran desarrollado un sistema capitalista como el actual, pero también es cierto que hoy los indígenas no constituyen un mundo aparte, aislado de la cultura dominante de los estados donde habitan. Por tanto el capitalismo, efectivamente, no es intrínseco a las sociedades indígenas tradicionales, pero sí a las sociedades pluriculturales actuales.

"En América, las naciones indias llegaron a construir el socialismo comunitario de gran perfección, sin haber pasado por las etapas esclavista, feudal, ni capitalista" (R. Reynaga, 1981:103).

Es evidente que existe una visión idílica del pasado precolombino por parte de Reynaga en esta afirmación. Existe una sociedad jerarquizada en aquellos pueblos indígenas sedentarios con economías complejas, se dan casos de esclavitud, dominio de unos pueblos sobre otros, incluso se podría comparar al Imperio Azteca con un imperio europeo de la Edad Moderna.⁷² Por tanto afirmar que en el continente americano existía un *socialismo comunitario de gran perfección* es, cuando menos, un tanto desmesurado. Ramiro Reynaga, como los indianistas primigenios, escribe en un momento de concreción y definición del indianismo. Hemos señalado con anterioridad que la necesidad del indianismo por definirse en sí mismo frente a otros discursos, más o menos similares, propicia una argumentación construida desde la diferenciación, y en ocasiones, desde la beligerancia autodefensiva. En este contexto la afirmación de Reynaga, extremado conocedor del socialismo marxista, se entiende como un intento por prestigiar al indianismo, sin embargo el *socialismo comunitario* indígena, que él circunscribe al Tawantinsuyu⁷³, es un argumento entendible en el contexto de la búsqueda de una identidad propia que agrupe a los miembros de una comunidad, en el objetivo de la liberación nacional, pero está lejos de ser, de haber sido, una realidad.

La propuesta del indianismo de suprimir la sociedad clasista actual y sustituirla por la precolombina podría provocar un estancamiento, e incluso el caos del modo de

⁷² Como así hacen, entre otros, Charles Gibson, (1986) o Pedro Armillas (1962)

⁷³ "Donde no había propiedad privada, ni individualismo, ni fronteras, donde era delito tener hambre o caminar andrajoso, donde el trabajo era un placer, y todo trabajo era social, donde no había explotación, ni delitos contra la propiedad, ni prostitución, ni alcoholismo, ni ningún vicio blanco." (Reynaga, 1981:103) La visión idealizada del Tawantinsuyu llega al paroxismo en estas afirmaciones.

producción de la sociedad resultante. Para que la supresión de las diferencias de clase constituya un verdadero progreso es necesario que se haya obtenido un desarrollo tal en la producción, que evite ese estancamiento, y el desarrollo histórico en América Latina hace suponer que sólo bajo el control de la burguesía es posible pues no existe un proletariado lo suficientemente cualificado como para que, sin más, tome el control de la producción, por lo que la existencia de la burguesía es, como la del propio proletariado, una condición *sine qua non* para la construcción del socialismo.

El indianismo señalaría la validez exclusiva para el mundo occidental de la teoría anterior, alegando la posibilidad de una vía directa al socialismo sustentada en las formas *comunistas* de las sociedades precolombinas, sin embargo, insistimos en que tales formas no existieron, Sí hubo experiencias que podemos denominar comunitaristas, y un acusado sentido de comunidad que pudieran facilitar la aceptación de ideas socializantes. No obstante, el propio Reynaga reconoce que la colonización introdujo valores occidentales que ya están muy arraigados en la vida diaria del indígena (nombres, calles, vestimenta... adoptan modelos occidentales), las formas de propiedad comunales, por tanto, necesitan de una reimplantación, que en algunos casos podría resultar traumática, puesto que las comunidades no se han conservado intactas desde la época precolonial, han transcurrido 500 años de implantación de formas que conducen a la economía de mercado.

Pero, ¿es realmente necesario que los indígenas americanos construyan el socialismo? Uno de los grandes errores de los tradicionales movimientos de la izquierda latinoamericana fue responder sí a esta pregunta y, lo hemos visto con anterioridad, englobar en ellos a los indígenas sin atender a sus propias reivindicaciones como pueblos. Analizaremos el indianismo, a partir de ahora, no como una adaptación del marxismo a las circunstancias político-sociales y económicas de los indígenas, sino como una teoría autónoma⁷⁴, centrándonos en el proceso de construcción de un imaginario que provoca esperanzas de cambio a ciertos sectores sociales, mediante la interpretación de su realidad, y la propuesta de alternativas.

⁷⁴ Aunque entendemos que conjugar indianismo y marxismo, como propuso Ramiro Reynaga, es una más de las posibles actuaciones del indianismo respecto a las sociedades plurinacionales en las que se desarrolla. Hoy día, la crisis en la que se ve sumido el marxismo propicia readaptaciones del indianismo que son objeto fundamental de nuestra tesis, y que por tanto analizaremos en profundidad más adelante.

Los actuales estados latinoamericanos no están sujetos a la misma *fatalidad histórica* que las sociedades de Europa occidental o del norte de América. Cada pueblo presenta particularidades propias que determinan el transcurrir de su propio desarrollo. No pretendemos afirmar la existencia de una evolución histórica unilineal, más ligada a un pensamiento decimonónico, que pudiera justificar el capitalismo y sus penosas consecuencias en las masas populares⁷⁵ en aras de la *necesidad histórica*, pero sí debemos insistir en la existencia de un mundo globalizado donde el capitalismo es una realidad determinante, tanto en Europa o Estados Unidos, como en América Latina.

Las sociedades latinoamericanas no son eminentemente agrarias⁷⁶, los indígenas no están relegados en exclusiva a un ámbito rural, allá donde constituyen un importante porcentaje de la población ocupan sectores productivos como la minería o la construcción, empleos del sector secundario, o incluso terciario como la venta ambulante, y otros sectores de la economía sumergida. El hecho de que en Bolivia los indígenas se definan como campesinos, concepto que concreta una categoría productiva, no implica que todos los indígenas se dediquen al trabajo agrícola, pero, aun estando circunscritos a un ámbito rural la implantación del sistema capitalista es evidente. Aunque no así para el principal ideólogo indianista;

“Burguesía, proletariado, campesinado, son las clásicas clases sociales de occidente (...) que en Indoamérica (...) no son más que una superestructura grosera y ridícula.(...) La burguesía indígena de Bolivia, al lado de la burguesía inglesa, pongamos por caso, es una burguesía tiquismiquis, un espantapájaros. ¿El proletariado? Pura fraudulencia. Las masas que trabajan en (...) las minas y en las fábricas, no son sino un conglomerado de indios. (...) Al autóctono que habita adherido a la tierra (...) es al que en Bolivia se le ha dado el apelativo de campesino. El campesino en occidente es una clase social sujeta a salario; clase explotada por una burguesía territorial. En Bolivia no existe la tal burguesía territorial; el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social. El indio es una raza, un pueblo, una Nación oprimida. El problema indio no es el problema campesino.” (Reinaga, 1981:55)

⁷⁵ Entendemos que en los estados latinoamericanos la mayoría de los indígenas se integran en lo que hemos denominado masas populares, y que los indígenas no constituyen una clase por sí solos, pero sí que como masas populares se integran en una, por lo que la supresión de las clases no les elimina como indígenas sino como explotados.

⁷⁶ Aunque, todavía hoy, el sector primario constituya un soporte muy importante a economías como la paraguaya o la de los estados centroamericanos, por ejemplo. Y sobre todo sea el principal aporte económico para las poblaciones indígenas de todo el continente.

Entendíamos necesaria esta larga cita de Fausto Reinaga para aclarar la postura del indianismo original respecto de una interpretación clasista de la sociedad americana. Interpretación que nosotros consideramos válida al verse inmersos los indígenas en una sociedad clasista, aunque estas divisiones sociales en clases no tengan antecedentes indígenas, sino que sean implantaciones occidentales.

En un ámbito general el proceso de implantación de las estructuras coloniales responde a las fases clásicas de aparición y consolidación del capitalismo; a una economía de productores directos le sigue un modelo de economía mercantilista introducido por los españoles, y a éste una economía capitalista ya en el periodo republicano. A escala más concreta, en el caso de los indígenas, perderán la posesión de la tierra, venderán su fuerza de trabajo a cambio de un salario, y necesitarán comprar sus medios de subsistencia, convirtiéndose en consumidores y formando con ello mercado. La minoría propietaria, por su parte, introduce maquinaria en la explotación y crea excedentes para la venta, formando mercado también, orientando la producción a él, y no sólo al auto consumo, es un proceso analizado con anterioridad pero que conviene tener en cuenta ahora para entender, por un lado que capitalismo y empobrecimiento de la masas son recíprocos, y por otro, que el capitalismo constituye hoy la base económica de las sociedades latinoamericanas, en la que están inmersos los indígenas americanos. Por lo tanto es absolutamente legítimo hablar de diferencias de clase puesto que es uno de los rasgos económico-sociales que definen a las sociedades capitalistas.

Los campesinos se convierten en jornaleros asalariados, a pesar de que alguno conserve un mínimo pedazo de tierra, y una minoría propietaria se convierta en burguesía agraria. En el ámbito industrial, la presencia del capitalismo es innegable en aspectos como la concentración de los medios de producción en manos particulares, con procesos temporales de estatalización de algunos sectores, o la necesidad de los trabajadores, negados al acceso a los medios, de trabajar para otros. El rechazo por parte de los indianistas del capitalismo, alegando tratarse de algo ajeno a la sociedad indígena, es incompleto, al omitir que el indígena está inmerso en el sistema capitalista⁷⁷.

El hecho de que persistan formas de posesión de la tierra comunales en muchas

⁷⁷ En gran medida voluntariamente o intencionalmente, como probaría la educación o preparación que tratan de darle a sus hijos los mismos ideólogos y líderes indianistas.

comunidades campesinas (que más bien se trata de cooperativas o de asociaciones campesinas más que de la prolongación de un sistema de posesión ancestral) no es un ejemplo representativo de la organización económica y social de toda América Latina, organización que transforma al campesino en un productor de mercancías destinadas al mercado, lo que excluye la posibilidad de retroceder al pasado *socializante* indígena con éxito, puesto que la realidad en la que se encuentran inmersos los indígenas es otra.

Entendemos que el indianismo surge como una necesidad de denunciar la explotación al indígena, de procurar la recuperación de su identidad o la defensa de sus derechos como pueblos, sin embargo en el mundo globalizado de hoy para sustentar una argumentación que aspire a crear un futuro estable mirando hacia atrás, es necesario readaptar a las circunstancias actuales el discurso indianista proyectándolo hacia delante. En ese cometido se encuentran algunas de las actuales organizaciones indígenas. Es lo que denominamos *Indianismo Horizontal*, concepto que desarrollaremos más adelante.

Fijémonos antes de continuar con el análisis pormenorizado de las demandas concretas, en cómo el lenguaje y el análisis marxistas contradicen la supuesta incompatibilidad con el indianismo, propuesta por Reinaga y otros teóricos del indianismo primigenio. El indianismo de Reinaga es más exclusivista, incluso en una primera impresión podría considerarse racista⁷⁸, sin embargo la retórica de las organizaciones mexicanas⁷⁹ es más abierta, tiene una visión más amplia del concepto de lucha indígena, en tanto que lo engloba y sitúa en una sociedad compleja, clasista y estratificada. Existen adaptaciones del lenguaje indianista a las necesidades de cada pueblo, y al contexto social, económico y político de cada momento⁸⁰.

El lenguaje marxista se disuelve, poco a poco, entre afirmaciones cargadas de ecologismo, de igualdad de géneros, y en los últimos años de manifestaciones

⁷⁸ Aunque entendemos que pudiera justificarse el rechazo visceral al blanco en un contexto de autoafirmación y lucha por la liberación colonial.

⁷⁹ Existe un poso indianista en la construcción del discurso de las organizaciones indígenas mexicanas. Sus objetivos coinciden con lo que hemos denominado Indianismo aunque existan diferencias en los planteamientos.

⁸⁰ Esta diferencia en el discurso de las organizaciones andinas y centroamericanas ya fue expuesta, entre otros por Alcina Franch :

“ Para los movimientos indios en general, y especialmente para los andinos, el indianismo constituye la base ideológica para la acción política. (...) El indianismo (...) se halla enfrentado a un marxismo revolucionario, matizado de un cierto culturalismo, que constituye, generalmente, la base ideológica de los movimientos indios de la América Central y México.” (Alcina, 1988: 5)

antiglobalización, entre otros argumentos prestados de diferentes movimientos sociales. Aún en 1977, los pueblos indígenas que firman el Pacto del Valle de Matlazinca, en México, afirmaban:

"Hacemos nuestra la lucha de la clase trabajadora y de todos los grupos marginados que luchan en contra de todo acto de etnocidio o genocidio, que se den en los grupos étnicos". (Juncosa, 1991:46)

En 1980, la misma idea de lucha común entre indígenas y otros grupos explotados estaba presente en el I Encuentro Indígena Nacional de Colombia, celebrado en Lomas de Illarco, Tolima:

"Los indígenas no somos los únicos explotados en nuestro país; los compañeros obreros, los campesinos, estudiantes y otros pobres de las ciudades también vienen sufriendo hambre, miseria, falta de tierra y créditos, bajos salarios y otros problemas que son comunes. Por tanto, partiendo de una situación de igualdad y respeto mutuo debemos unir nuestras luchas y solidarizarnos con sus organizaciones para que conjuntamente logremos construir una sociedad justa". (Juncosa, 1991: 85)

Aunque no se utiliza terminología marxista, y se insiste en la identidad indígena, se plantea una lucha conjunta en términos de igualdad, se reconocen objetivos comunes a los de otros sectores sociales, no estamos ante un discurso exclusivista como el de Reinaga. En la actualidad, la desaparición de la Unión Soviética y el desprestigio de los partidos de izquierda tradicionales, propicia que el discurso indígena, aun identificado con la izquierda, pierda cualquier referencia explícita al marxismo⁸¹ o a la lucha de clases, aunque los planteamientos mantengan líneas en común y similares interpretaciones.

2.6 La posesión de la tierra

Más adelante analizaremos los discursos indígenas actuales, y sus aplicaciones en política, ahora concretaremos las líneas básicas de las reivindicaciones indígenas, y cuáles son los temas más recurrentes en las mismas. El primero de ellos, que también consideramos el más importante, donde centran casi todas las energías en sus protestas (sin menospreciar otras protestas), y el que suele provocar las primeras movilizaciones, y propicia el nacimiento de las organizaciones indígenas, es la

⁸¹ Sólo en Bolivia aún cierto sector indígena construye un discurso basado en el marxismo, aunque sean opciones políticas construidas desde una izquierda cercana a la socialdemocracia europea las que obtienen mejores resultados electorales.

demanda por la posesión de la tierra.

Hemos indicado en páginas anteriores, cómo es el proceso de apropiación de la tierra por parte de los terratenientes, y cómo se formaron los grandes latifundios que hoy son característicos en toda América. El agrupamiento de indígenas en la época colonial en torno a un particular o a instituciones religiosas, la deslocalización y el traslado forzoso para trabajar en las minas, el exterminio del primer periodo republicano o la excesiva parcelación en minifundios improductivos, condenados al abandono o la venta, son algunos de los fenómenos que han provocado que la población indígena se transforme en asalariados dependientes en su totalidad del patrono.

"...nuestros indios son expulsados de sus tierras. Los escándalos e injusticias que se cometen contra esa gente son hoy ampliamente conocidos. Cada día un nuevo fraude arranca a los indios otro trozo de tierra. Los peones que viven sin ninguna clase de garantía laboral forman una clase social sin ninguna protección. Están separados de sus familias, viven como animales y son fácil presa del alcoholismo y del vicio. Además de eso, en el sistema de ganadería intensiva, en que se derriba la selva para sembrar pastos, no queda casi nada para el pequeño agricultor. La mecanización de las grandes haciendas hace cada vez más difícil encontrar trabajo" (Casaldáliga, 2005:55)

El teólogo de la liberación, Cardenal Pedro Casaldáliga, señala este aspecto de la desposesión de la tierra en el caso brasileño, pero válido para toda América, en un proceso que él denomina de *genocidio silencioso*, caracterizado por la desatención por parte del estado de las necesidades básicas de los indígenas, para provocar su extinción *natural*. Casaldáliga pronuncia estas palabras en 1975, pero la situación actual de los indígenas brasileños no ha cambiado. En la reserva de Uirumuta, al norte del país, junto a la frontera con Venezuela, los colonos blancos han construido una pista de aterrizaje, una escuela técnica, un ayuntamiento y tiendas, "bajo el paraguas de una nueva base militar⁸²," según informaba el New York Times, en su edición digital del 28 de octubre de 2004. La presencia de estos neocolonizadores, el desvío de aguas del territorio indígena para los cultivos del arroz y las sentencias judiciales que lo avalan, no han obtenido respuesta por parte del gobierno de Lula Da

⁸² Los soldados acosan a las mujeres, trafican con alcohol de contrabando en lo que debe ser una zona seca, y entran en los hogares de los indígenas sin permiso, asegura New York Times. La presencia de la base militar ha alterado el ecosistema dispersando la fauna, reduciendo la pesca y coartando la capacidad de movimientos de los indígenas. Desde los poderes públicos se plantea la posibilidad de crear una reserva con una territorialidad discontinua, lo que provocaría la aparición de "islas" improductivas que sólo beneficiaría a los colonos.

Silva, acosado por sus socios liberales del parlamento. Los indígenas aún no han encontrado un apoyo manifiesto por parte del presidente brasileño, más al contrario, se sienten traicionados.

Los indígenas, alegando derechos ancestrales y denunciando la ilegalidad en la desposesión de la tenencia de la tierra, reclaman títulos de propiedad para crear espacios autogestionados por ellos mismos y llevar a cabo una explotación más acorde con los modos de producción propios del pasado precolonial. Por ello, la titularidad de la tierra es demandada para las comunidades, la posesión particular al modo burgués no es útil de cara a afrontar las presiones de los terratenientes y del propio estado. El encuentro de organizaciones indígenas de México y Guatemala, celebrado en 1980, en la ciudad de Poxmetacán, México, concluyó que es necesario

"iniciar un trabajo que nos lleve a tramitar nuestros expedientes agrarios en conjunto y no aisladamente. Solamente así nos iremos capacitando en la tramitación jurídica y el conocimiento de las leyes y nuestros derechos, impidiendo que las autoridades nos confundan o revuelvan los expedientes, pues solamente uniéndonos será escuchada nuestra voz". (Juncosa, 1991:71)

En ese mismo encuentro de Poxmetacán se denuncia una práctica habitual de los estados latinoamericanos: los desalojos y las reubicaciones de población indígena en favor de proyectos estatales, elaborados por personas ajenas a la comunidad, que desconocen la realidad de la zona, y que provocan, además, un impacto medioambiental muy negativo, para crear zonas petrolíferas o de explotación hidráulica, como en los estados mexicanos de Tabasco o Chiapas.

En otras ocasiones surgen bandas organizadas que actúan al servicio de los terratenientes, extorsionando a las comunidades indígenas y provocando el abandono de sus tierras o la sumisión al terrateniente local. Incluso el ejército, en sus intervenciones contra estas bandas paramilitares, también cometen atropellos contra la población indígena. En Puxmetacán se cifra en 138.863 pesos el dinero robado por el ejército a las comunidades indígenas, tan sólo en el mes de mayo de 1980.

Hoy los estados suelen actuar de forma más sutil. En Colombia se aplica desde 1980 un Estatuto Indígena que reconoce derechos como el de autodeterminación para las comunidades indígenas y legitima sus autoridades y organizaciones, al mismo tiempo que se permite, e incluso estimula desde los poderes públicos, la expropiación de tierra indígena y la explotación de recursos naturales por parte de terceros, que

casi siempre son multinacionales estadounidenses o europeas. El estado, además, se reserva el derecho de regular la vida en las comunidades indígenas, al margen de las autoridades locales, con lo que en el Primer Encuentro Indígena Nacional de Colombia las organizaciones allí representadas denunciaron que

"se desprende de este proyecto [el Estatuto Indígena] y de los demás acuerdos del Estado, que la voluntad única es asegurar el control de los grupos indígenas y buscar su permanente adhesión al Gobierno, dejando en libertad a las fuerzas económicas para que sigan operando su labor de integración o incorporación de los indígenas como asalariados", (Juncosa, 1991:87)

y por ello reivindican leyes que se remontan al inicio mismo de la República, como el decreto del 5 de Julio de 1820 por el que se devuelve la posesión de la tierra a las comunidades indígenas, decreto que nunca se puso en práctica.

En este sentido, en Colombia actúa el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA) por medio del cual el estado concentra a la población indígena en reservas, cuya titularidad recae en el propio estado, con lo que puede acortar el espacio reservado para los indígenas en cualquier momento. En la actualidad, aproximadamente el 65% de los indígenas que viven en Colombia, lo hacen en espacios restringidos. Sin embargo existen otros lotes de tierra cedidos a los indígenas mediante títulos de propiedad que se remontan a la época colonial, son los llamados *resguardos*, en los que sobrevive aproximadamente el 35% de la población indígena colombiana. La titularidad de la tierra la posee la comunidad como personalidad jurídica, y no cada uno de los miembros individuales que la conforman, aunque la comunidad garantiza un *globo de tierra* para el cultivo de cada familia y su propia subsistencia. El argumento aportado por los propios indígenas para justificar esta propiedad comunal, aparte de invocar tradiciones ancestrales, es contundente: las personas y las familias desaparecen, la comunidad persiste.

Precisamente a la perpetuación de la comunidad van dirigidas las propuestas de las organizaciones indígenas colombianas, que plantean la autofinanciación de los resguardos, por medio del trabajo comunitario, de la creación de tiendas indígenas que abastezcan a la comunidad, de la reinversión en la comunidad del excedente creado por la misma... en definitiva, la autogestión de sus propios recursos sin intervención estatal como medio para conseguir esa perpetuación de la comunidad. Es tal la demanda de autogestión que, de hecho, las ayudas externas sólo se aceptan

si existe representación indígena en las instituciones que las ofrecen, y se garantizan que van destinadas a necesidades reales de la comunidad.

Es evidente que, aunque los resguardos constituyen una excepción en el mundo indígena colombiano, y la capacidad de autogestión de los mismos es muy limitada, el estado y los intereses económicos que lo controlan no permanecen indiferentes ante una experiencia que pudiera fructificar y amenazarles, de ahí que, en este caso también, el estado se reserve su derecho de actuación en los resguardos aludiendo a la seguridad nacional y la lucha contra el narcotráfico o la guerrilla. El ejército o los paramilitares, en ocasiones a las órdenes del mismo gobierno, actúan con impunidad en los resguardos provocando destrucción y ruina, de las que se benefician los acaparadores terratenientes que, ante la situación de crisis económica, encuentran en las tierras indígenas una forma de expandir sus dominios.

En otros casos el reconocimiento al derecho de la posesión de la tierra implicaría un reconocimiento de la existencia de población indígena con sus particularidades. En este contexto, los pueblos Aymaras, Mapuche, Rapa-Nui y Kawashkar firman en Santiago de Chile, en 1989, la Declaración de los Pueblos Indígenas de Chile, mediante la que exigen del estado chileno el reconocimiento de sus propios espacios, frente a la explotación irracional por medio de empresas privadas de recursos hidráulicos y madereros, que provoca daños ecológicos irreparables, la degradación de especies autóctonas y la explotación desproporcionada de recursos como los obtenidos de llamas, vicuñas o alpacas en peligro de extinción. El desconocimiento por parte del estado de la población indígena, propicia la actuación impune de empresas madereras o eléctricas, como se denuncia en la declaración firmada en Santiago de Chile, auspiciadas por los gobiernos neoliberales del dictador Pinochet, primero, y las coaliciones democristianas y socialistas, después. Es tras el retorno a la democracia cuando se aprueba una legislación exclusiva en materia indígena que reconoce la presencia de población indígena en territorio chileno⁸³, pero no de un espacio limitado para su disfrute. El reconocimiento de los indígenas no evita, por

⁸³ Bajo la presidencia de Salvador Allende se promulgó la ley 17.729, de 26 de septiembre de 1972, que regulaba el dominio, uso, goce, disposición, reivindicación y transferencia de sus tierras, y sobre desarrollo cultural, educacional y económico. modificada en marzo de 1979 por la que se parcelaban las tierras comunales entregando títulos individuales de dominio sobre ellas. Con lo que existe un reconocimiento previo por parte del estado chileno, salvo que no será realmente efectivo para los pueblos indígenas hasta la restauración de la democracia.

otra parte, que sean considerados como obstáculos para el progreso económico del país. Chile es uno de los estados más estables, económicamente hablando, de Latinoamérica y la clase media chilena teme perder sus privilegios concediendo espacios o recursos a los indígenas, con lo que éstos, un minoritario porcentaje de la población, son recludos en las islas o en las zonas montañosas donde apenas existen recursos para su supervivencia

Cabe destacar, puesto que Chile sufrió una de las más terribles dictaduras padecidas por los pueblos de América Latina, que las demandas indígenas empiezan a surgir en el momento en que estaba próximo el fin de la represión militar. Será una constante en otros estados latinoamericanos, las dictaduras persiguen cualquier organización sindical, política o ciudadana que puedan presentar algún tipo de oposición al régimen, con lo que las organizaciones indígenas se constituirán o cobrarán mayor presencia en los pocos periodos democráticos que viven los estados latinoamericanos en el siglo XX.

En la misma línea que los indígenas chilenos, que plantean la reivindicación de la tierra como parte del reconocimiento de su identidad, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, como principal organización indígena del país, y una de las más poderosas de todo el continente, demandaba, en 1990, mediante un levantamiento indígena generalizado en todo el estado, la posesión de la tierra como paso previo a la consolidación de los indígenas como entes autónomos con personalidad propia. Por eso los indígenas ecuatorianos plantean la necesidad de elaborar una reforma agraria encaminada a luchar contra los latifundios y las zonas baldías. "La falta de [una] política agraria de carácter popular ha llevado a muchos ecuatorianos a equivocarse el camino invadiendo nuestros territorios", (CONAIE, 1990) con lo que se plantea la necesidad de una legalización, legitimación y adjudicación de tierras a los indígenas

"de acuerdo con nuestras prácticas y derechos ancestrales, sin descuidar nuestra aspiración de acceder a recursos adicionales como el agua y el bosque [lo que afirmaría su condición] social y particular de pueblos indios." (CONAIE, 1990)

El proyecto de afirmación de la identidad indígena pasa por la aplicación de medidas y conocimientos indígenas en la planificación de la obtención de recursos, no sólo en las tierras indígenas sino en todo el territorio nacional, puesto que "nuestra

cultura es la matriz nutriente del verdadero Ecuador." (CONAIE, 1990) Frente al localismo y a la circunscripción al ámbito exclusivamente indígena del caso colombiano, las organizaciones del Ecuador, donde existe un porcentaje de población indígena abrumadoramente mayor que el que habita en Colombia⁸⁴, plantea reformas que afectan a todo el estado. Al igual que en Chile, los indígenas ecuatorianos pretenden acabar con la explotación incontrolada de las empresas multinacionales que agotan los recursos de forma indiscriminada, por eso demandan la

"suspensión de concesión de tierras y recursos a empresas mientras no se haya solucionado previamente la situación legal de estos espacios y no se haya consultado con sus habitantes la decisión de explotarlos", (CONAIE, 1990)

o la confiscación de tierras

"en beneficio de las comunidades de todas aquellas empresas que transgreden nuestros derechos y/o atentan contra el medio ambiente".(CONAIE, 1990)

Los indígenas se consideran garantes de los recursos naturales y por ello plantean medidas para preservarlo, como programas de explotación alternativos o la supervisión por parte de los mismos indígenas de los espacios sujetos a impacto ecológico.

La particularidad de las organizaciones ecuatorianas radica en el interés por una actuación a nivel estatal, que afectaría a todos los habitantes de la República, indígenas o no. Entendiendo que su presencia en la sociedad ecuatoriana alcanza aproximadamente el 43% de la población, al igual que en el caso boliviano, cualquier proyecto que atañe a los indígenas afecta a casi la mitad de la población del país, por lo que en el momento en el que los indígenas inicien sus actividades políticas en busca de representación parlamentaria, utilizarán un discurso dirigido a toda la sociedad, de la que son parte mayoritaria.

En el polo opuesto se encuentran los indígenas venezolanos. En la República Bolivariana de Venezuela tan sólo un 7% de la población es indígena, por lo que su estrategia será la de recurrir a establecer espacios comunes con organizaciones no indígenas para crear mayor presión.

"Ningún movimiento puede mantenerse en crecimiento real sin una política de aliados inmediatos, en nuestro caso son los movimientos más afines: movimientos ecológicos, grupos de cultura popular, movimientos campesinos, etc."(Juncosa, 1991:211)

⁸⁴ Un 43% frente al escaso 2% colombiano.

Así quedaba recogido en la declaración del I Congreso Nacional Indio de Venezuela, celebrado en 1989 y del que surgiría el Consejo Nacional Indio de Venezuela, CONIVE, como principal organización indígena venezolana. Los objetivos de CONIVE respecto a la posesión de la tierra son similares a los vistos hasta ahora: autogestión, autodeterminación, títulos de propiedad... Podemos destacar, sin embargo, una denuncia que a priori puede resultar chocante contra la existencia de las llamadas *áreas de régimen de administración especial*, zonas bajo la administración del gobierno federal, y no de los estados, destinadas a albergar Parques Nacionales, reservas forestales, etc. de las cuales los indígenas son expulsados puesto que no está permitida la habitabilidad en ellas, alegando el impacto medio ambiental que ello conllevaría, pero obviando, eso sí, el hecho de que los indígenas llevan siglos habitando tales zonas sin impacto ecológico alguno. La denuncia de CONIVE no se limita a la denuncia de la expulsión de los indígenas de sus tierras tradicionales, ni es una protesta antiecológica, como en ocasiones se apuntó desde los gobiernos burgueses de la década de los 90⁸⁵, también está dirigida al uso que la administración central hace de las zonas de régimen de administración especial, donde se permite la extracción de recursos minerales, madereros e hidráulicos, por parte de multinacionales, la construcción de vías de comunicación terrestre y aeropuertos, el almacenamiento de residuos tóxicos y el turismo descontrolado que provocan un verdadero impacto medio ambiental (a pesar de que el gobierno realizaba estudios de impacto ambiental antes de conceder licencias para las explotaciones) y aceleran la deforestación, la infertilidad de territorios anteriormente fértiles, la emigración de la fauna, la contaminación, etc.

CONIVE habla de *ecicidio* cuando denuncia estas agresiones a la naturaleza en casos como el de Cerro Chalvaud, en la frontera entre Venezuela y Brasil, territorio de los Yanomami, donde la tala indiscriminada de la selva y la contaminación vertida al río Orinoco está provocando la casi extinción del pueblo Yanomami, o en el caso de la Sierra Perijá convertida en un vertedero de residuos tóxicos. El comercio ilegal de aves exóticas, como el guacamayo, o la explotación irracional del palmito, son dos de las consecuencias de la irrupción del estado en las tierras indígenas. CONIVE

⁸⁵ Acusaban a los indígenas de destruir el ecosistema del Amazonas y provocar la deforestación debido a al sistema de agricultura de tala y quema, que llevan siglos practicando.

plantea como alternativa la recuperación de los espacios indígenas mediante la devolución de las tierras a sus dueños ancestrales, la participación indígena en los estudios de impacto ambiental, la codecisión a la hora de aprobar proyectos de explotación o de creación de vías de comunicación en territorio indígena, o la capacidad de decidir si permiten el turismo en sus tierras. Este aspecto del turismo supuso una novedad en los argumentarios de las organizaciones indígenas americanas, pues los indígenas venezolanos fueron los primeros en denunciar las consecuencias del turismo en sus territorios. "En las comunidades Pumé se introduce aguardiente, se irrespetan las casas y se cambia artesanía por valores irrisorios." (Juncosa, 1991:214)

Desde la victoria electoral de Hugo Chávez en 1998, y la implantación de la República Bolivariana de Venezuela, se han frenado las concesiones de explotación a las multinacionales en territorio indígena, así como, en la medida de lo posible, se ha intentado reacondicionar a algunas de las comunidades desalojadas en nuevas zonas, aunque en estos casos existe el riesgo de inadaptación al nuevo medio. Pero el proyecto más interesante desde el punto de vista indígena, es la inclusión en la nueva Constitución venezolana, proclamada por la Asamblea Constituyente el 20 de diciembre de 1999, y por primera vez en la historia venezolana, de un capítulo reservado a los derechos de los pueblos indígenas en el que se recogen varios artículos que reconocen la existencia de los pueblos indígenas y sus particularidades culturales. Esta legislación es posiblemente la más avanzada de toda Latinoamérica en materia indígena, pues reconoce

"el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley", (artículo 119)

lo que responde a las demandas sobre la posesión de la tierra que reclaman los indígenas. Sin embargo, la tierra ya embargada hasta ahora no ha sido restablecida, y el presupuesto para aplicar la ley, aun cuando los gobiernos del presidente Chávez se caracterizan por su destacada preocupación social, no es lo suficientemente holgado como para hacerla eficaz. Con todo, el reconocimiento constitucional supone para los indígenas una cobertura legal a añadir en sus reivindicaciones más allá del recurso al derecho ancestral a la posesión de la tierra. En cuanto a la explotación indiscriminada de los recursos naturales, el Estado ha optado por una solución intermedia, y así en el

artículo 120 de la Constitución se afirma que

"el aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas"

en consonancia con las reclamaciones indígenas, pero deja también bajo la vigilancia del estado la acción indígena en sus propias tierras: "Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley", añade además este artículo 120.

2.7 Educación en valores culturales propios

Hemos señalado que la reivindicación de la posesión de la tierra no se limita al aprovechamiento de los recursos que ésta pueda aportar. No se trata de una mera demanda en el ámbito económico, sino que se engloba en la lucha por la pervivencia de una cultura y una cosmovisión propia que define a los indígenas como pueblo. Por eso entre las demandas principales de los indígenas se encuentran también las referidas a la educación. En el congreso de Michoacán de 1975 se define a los pueblos indígenas como entes histórico-bio-socio-culturales, y como tales, para desarrollarse, necesitan de escuelas gestionadas por ellos mismos, donde puedan usar su propia lengua, recuperar sus valores y educar en su propia cultura a las generaciones futuras. Sólo así se evitaría la destrucción y la aculturación de los pueblos indígenas, con una educación gestionada por los propios indígenas, que supere las relaciones asimétricas entre indígenas y blancos, así como los estereotipos y prejuicios que ambos tienen hacia el otro. Por ello es necesario también incluir en los programas educativos oficiales materias que analicen con seriedad y rigor la cultura de los pueblos indígenas. En Michoacán se demanda una *pedagogía indígena*, esto es, enfocada desde parámetros indígenas, con pedagogos nativos, y orientada a complementar la liberación de los pueblos indígenas.

En ocasiones, gobiernos de carácter populista han aprobado medidas que pueden confundirse con avances en este sentido, sin embargo la cooficialidad del guaraní en Paraguay, desde prácticamente la independencia, o del quechua en Perú, durante el gobierno de Alvarado, no fueron acompañadas de los necesarios cambios estructurales que posibilitaran un verdadero paso hacia adelante para la liberación de

los indígenas. Son medidas encaminadas a atraerse el apoyo de las organizaciones indígenas, que en el caso peruano pudieran movilizarse en contra del gobierno (recordemos que en Perú la población indígena alcanza cerca del 50% del total) con el consiguiente perjuicio que ello conllevaría, son también enmarcadas en políticas que hemos denominado indigenistas por lo que se reconoce el idioma indígena como medio para una mejor asimilación de los indígenas respecto a la cultura dominante.

Entre las demandas concretas que la mayoría de las organizaciones indígenas reclama se encuentra la necesidad de elaborar proyectos que realmente se adecuen a las características de cada comunidad, lo que implica que exista una participación activa de la comunidad en la elaboración de esos proyectos. El primer paso consistiría en la creación de escuelas primarias y secundarias en las mismas comunidades, puesto que la salida de los niños indígenas fuera de la comunidad propicia el desarraigo. Existen además consideraciones prácticas, las escuelas suelen encontrarse a distancias que se miden en kilómetros, con lo que la construcción de escuelas en la comunidad evita grandes desplazamientos, por vías de comunicación generalmente poco accesibles. Además algunas de las naciones indígenas americanas conservan un patrón de asentamiento muy disperso, cuando no son prácticamente seminómadas, lo que obliga también a tener en consideración esta variable.

El segundo paso es la formación de un profesorado exclusivamente indígena. La injerencia en materia educativa de personas no indígenas ha propiciado hasta la fecha más perjuicios que ventajas. Estos formadores son en muchos casos religiosos criollos u occidentales que han actuado como agentes de la destrucción cultural en tanto que inculcaban conocimientos y valores ajenos a las comunidades indígenas, sembrando la confusión y la discordia en su seno (discordia puesto que en ocasiones algunos miembros de la comunidad han creído válidos los nuevos valores, lo que les ha enfrentado con el resto) Pero la formación de docentes indígenas supone un problema añadido; ¿quiénes les formarán? Si lo hacen en escuelas occidentales y bajo valores occidentales, al trasladarse a las comunidades indígenas podrían convertirse indirectamente en transmisores de la cultura dominante, por lo que se precisa de una formación consensuada con las comunidades para evitar esto, lo que enlazaría con un tercer paso que consiste en la revisión de los contenidos bajo supervisión indígena, y que, de nuevo, respondan a sus propios intereses, entre los

que destacan los estudios lingüísticos para conseguir una normalización ortográfica y sintáctica del idioma, y fortalecerlo con ello, o la revisión de la Historia donde la voz indígena no sea silenciada, como en la historia oficial donde los indígenas son sujetos pasivos frente a conquistadores o próceres de la patria activos.

"Los maestros (...) deben ser capaces de comprender la realidad de nuestros pueblos y no [limitarse] a vaciar a los niños conocimientos que en nada sirven". (Juncosa, 1991:33)

Así se pronunciaban los indígenas reunidos en el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas de México y Guatemala, celebrado en Puxmacatán, en 1980.

En aquellos estados en los que la población indígena constituye un porcentaje elevado de la misma, como Bolivia o Ecuador, las demandas educativas se plantean desde un intercambio mutuo de aportaciones culturales entre la sociedad criolla y la india. En el caso ecuatoriano, el manifiesto firmado por las principales organizaciones indígenas en Quito, el 6 de junio de 1990, considera que

"nosotros hemos transmitido a la sociedad ecuatoriana una gran cantidad de valores culturales, artísticos, literarios y en otros variados campos del conocimiento y el saber vivir. Ubicándonos en este nivel, creemos que es justo para nosotros y para todo el Ecuador que estos aspectos sean reconocidos y alentados, sin perder de vista el fortalecimiento de la base de donde surge toda esa riqueza."(Juncosa, 1991:95)

También reconocen los aportes de la sociedad occidental en avances científicos y culturales, sin que ello suponga un perjuicio para su propia identidad.

Las organizaciones ecuatorianas consideran necesaria la creación de infraestructuras e instrumentos pedagógicos en cada comunidad para crear un programa propio de investigación científico-cultural, encaminado a recoger y sistematizar sus fuentes de conocimiento y acción cultural. Todo ello sería imposible sin el apoyo estatal, con lo que reclaman una asignación presupuestaria para llevar a cabo sus proyectos, similares a los que hemos señalado con anterioridad: formación del profesorado de acuerdo con los principios indígenas, becas para los educandos y los propios educadores, facilidades para acceder a los medios de comunicación masivos, y apoyo para la creación de una red de comunicación propia.

Cabe destacar en las reivindicaciones de los indígenas del Ecuador una demanda que también se encuentra entre las defendidas por los indígenas de otros estados y

que no habíamos señalado hasta ahora: la

"expulsión inmediata de agencias que atentan contra nuestra dignidad e integridad cultural como el Instituto Lingüístico de Verano, la Visión Mundial Indio, HILFE, y otras agencias de similar índole", (Juncosa, 1991:99)

instituciones que desde el mundo indígena siempre han sido acusadas de provocar la destrucción cultural indígena.

CONIVE, la organización indígena más importante de Venezuela, añade un aspecto interesante como es el de propiciar

"la participación de ancianos en juegos, relatos, cuentos, etc. en el idioma materno, como un facilitador que asuma este trabajo para el rescate de la lengua", (Juncosa, 1991:215)

reclamando con ello una educación más próxima a las formas tradicionales que a los métodos occidentales más formalizados y con presencia de especialistas, como son los profesores. De nuevo en el caso venezolano podemos recurrir a su actual Constitución para comprobar que en el aspecto educativo también se han tenido en cuenta las reivindicaciones indígenas y así el artículo 121 reconoce que los indígenas

"tienen derecho a una educación de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socio-culturales, valores y tradiciones".

El mismo artículo señala que "el estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas." En cuanto al bilingüismo la República Bolivariana además de reconocer el idioma castellano como oficial en todo el territorio nacional señala en su Constitución, en el artículo 9, que

"los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad"

lo que supone para el Estado reconocerse en su pasado indígena, algo sin precedentes en Venezuela, como queda reflejado en el preámbulo de su Constitución que define la sociedad venezolana como *multiétnica y pluricultural*.

2.8 Acceso a la sanidad pública y respeto hacia la sanidad indígena

Entendemos que un país es *subdesarrollado* cuando presenta una baja renta per

cápita, se especializa en la producción de materias primas y productos agrarios, tiene un escaso nivel de inversión, presenta un elevadísimo paro estructural, y una economía *dual*, esto es, un sector que incorpora modernos equipos dedicados a la producción para la exportación frente a un sector atrasado dedicado al abastecimiento interior, y grandes diferencias personales y espaciales en la renta. A estas características debemos añadir otras como la subalimentación, el analfabetismo, el trabajo infantil, altas tasas de mortalidad... que son a su vez causas y consecuencias del subdesarrollo, lo que el economista danés Ragnar Nurske denomina *círculo vicioso de la pobreza* (Nurske, 1998) De todas estas características se deduce que los países subdesarrollados no disponen, además, de los recursos suficientes para hacer frente a las enfermedades que su condición de subdesarrollados conlleva.

Una de las demandas principales de los grupos indígenas es precisamente el acceso universal a la sanidad, lo que contradice la aplicación de medidas neoliberales por parte de los gobiernos latinoamericanos, que, bajo los auspicios de instituciones como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, restringen el acceso a aquellos que puedan pagarlo. Los estados reducen el gasto público para afrontar sus deudas con estos organismos, y así la sanidad pública queda limitada a poco más que un servicio de primeros auxilios. Los precios de las medicinas, sin el respaldo público, se vuelven inaccesibles, potenciados además por los intereses de los laboratorios, con lo que los indígenas incluirán en sus reivindicaciones también la nacionalización de los laboratorios farmacéuticos, para evitar que se especule con los precios de las medicinas. Así queda recogido, por ejemplo, en el Congreso de Michoacán que hemos mencionado en anteriores ocasiones. Sin embargo, la principal demanda en este aspecto es la de aplicar medidas preventivas para evitar la propagación de enfermedades entre los indígenas, como campañas de vacunación contra enfermedades endémicas o programas de potabilización del agua, además de la creación de infraestructuras o la mejora de vías de comunicación, como carreteras o caminos, que se complementen con una red de transportes públicos y eficaces, por regla general los transportes públicos son caros o no llegan a zonas habitadas por indígenas pues las empresas de transporte no lo consideran un mercado beneficioso, debido a la escasa densidad de población de estas zonas, o bien cuando sí llega transporte público, éste es obsoleto o defectuoso, lo que sumado a unas carreteras en

mal estado dificultan la movilidad.

Por otro lado, hay que añadir el *conflicto*, al menos teórico, que surge del enfrentamiento entre medicina tradicional y occidental. En México, para contrarrestarlo, actúan los llamados *médicos descalzos*, doctores no indígenas que imparten la medicina en ámbitos rurales, donde habita la mayoría indígena, intentando conjugar ambas medicinas, aunque en ningún caso las comunidades indígenas les acepten más que como doctores occidentales, no sin reparos cuando su presencia supone una contraprestación. En el I Encuentro Indígena Nacional de Colombia se abogaba por un intercambio de experiencias en términos de igualdad, y se denunciaban las prácticas de los doctores occidentales en estos términos:

"los curanderos no indígenas viven de la enfermedad, necesitan la enfermedad para vivir. Su medicina es un negocio. Por eso su medicina es costosa.(...) Nosotros necesitamos de la medicina no indígena y creemos que nuestra medicina también puede ser útil para los no indígenas. Queremos (...) que se respete nuestra medicina y que se nos permita desarrollarla y practicarla (...) También queremos recibir los conocimientos de la medicina no indígena pero no como un negocio.(...) Queremos aprender y curar a mucha gente enferma con enfermedades que los no indígenas nos han causado o nos han traído. Pero este intercambio no lo proponemos como un negocio sino como una colaboración. No nos molestan los puestos de salud. Los necesitamos, pero no como un negocio, no para que nos cobren grandes sumas, ni para que nos exijan obediencia o cambiar de religión, ni para que nos quiten la tierra, ni para que impidan el nacimiento de nuestros hijos". (Juncosa, 1991:65)

El acceso a la medicina puede ser usado como un mecanismo más de la aculturación, del dominio de la cultura dominante sobre los indígenas, y en definitiva como un agente del colonialismo. Así lo denuncian los indígenas colombianos, y se podría extender a toda Latinoamérica.

Aludimos con anterioridad a los precios elevados de las medicinas e incluso de la misma asistencia médica. Añadamos ahora que existen organizaciones religiosas, como el Instituto Lingüístico de Verano, que ya identificamos con anterioridad como actor del neocolonialismo estadounidense, que a través de la práctica médica introducen valores religioso ajenos a la comunidad. El estado por su parte también encuentra argumentos en el ámbito sanitario para reducir el espacio indígena, reservando parte del territorio a la construcción de un centro de salud, que ocupa un espacio inferior al reservado. El sobrante pasa a ser explotado por el estado en actividades distintas a las inicialmente previstas, o fomentando el control de la natalidad para reducir, a medio plazo, la población indígena y acotar su espacio.

"El nivel de salud de un pueblo expresa la situación socio-económica en que se desenvuelve. los índices de enfermedad, mortalidad y desnutrición de nuestros pueblos es fiel reflejo de la expoliación y explotación de la que somos víctimas", (CONAIE, 1990)

concluyen los indígenas que habitan el Ecuador en la propuesta que presentaron en Sarayacu, el 9 de mayo de 1990, al gobierno de la República para establecer negociaciones que llevaran a mejorar su situación económica, política, social, y también en los temas relacionados con la salud. Más allá del reconocimiento de los avances médicos occidentales (no indígenas en la expresión de los pueblos colombianos) los indígenas ecuatorianos reivindican la medicina tradicional, a menudo tachada de superstición o ignorancia⁸⁶, para aplicarla conjuntamente con aquella cuando proceda, por lo que reclaman proyectos que profundicen en la investigación de la medicina tradicional para convertirla en más efectiva. Ello requeriría de la asistencia del estado, así como del

"reconocimiento legal de nuestra medicina como fuente de saber y práctica eficiente para tratar la salud, no sólo de nuestros pueblos indios, sino de todos los ecuatorianos". (CONAIE, 1990)

La mejora de la cobertura de servicios médicos, al igual que en el caso colombiano, y es una constante en toda América Latina, supondría la construcción de nuevos centros e incluso subcentros de salud en las zonas de más difícil acceso, mejoras en la producción y distribución de alimentos, en la potabilización del agua y, además, insistiendo en las necesidades de transporte, la dotación de ambulancias aéreas en la zona de selva y la creación de seguros sociales que garanticen la asistencia médica. Todo ello debería realizarse en coordinación con los propios indígenas para que las medidas a tomar se correspondan con las necesidades reales de los pueblos nativos.

Las actividades de empresas extranjeras que obtienen recursos en los territorios indígenas pueden provocar también, en ocasiones, trastornos en la salud. En Venezuela, por ejemplo, los indígenas llevan décadas denunciando las actuaciones de Bauxiven, empresa con capital estadounidense y venezolano, en zonas de Mayopos, Piaroa o Pemones, donde existe una importante presencia indígena, que genera

⁸⁶ Aunque debemos reconocer que era eficaz para la mayoría de las patologías anteriores a la llegada de los europeos, y que son las enfermedades aportadas por éstos las que hacen fracasar a la medicina tradicional, no apta para resolver enfermedades no conocidas.

residuos mercuriales los cuales provocan en la población cuadros de hepatitis, tuberculosis, diarreas o afecciones pulmonares altamente peligrosas. Los incumplimientos en las campañas de inmunización, así como la inexistencia de planes para erradicar o prevenir estas enfermedades conllevan una alta mortalidad y cierta sensación de desamparo entre los indígenas frente al gobierno. Aunque el presidente Chávez ha impulsado iniciativas contra la contaminación ambiental y la construcción de vías de comunicación terrestre, fluvial o aérea, que pudiera perjudicar a los territorios indios, hoy éstas son todavía insuficientes ante los abusos de las multinacionales. Por este motivo CONIVE reclama que

"toda compañía estatal o privada que trabaje en zona indígena debe prestar servicios sanitarios y educativos a las poblaciones indígenas que están asentadas en sus cercanías."(Juncosa, 1991:214)

Es una medida novedosa cuya puesta en práctica puede ocasionar procesos de aculturación, por lo que no se renuncia al mantenimiento de los conocimientos tradicionales. Se trata más bien de un

"intercambio de conocimientos entre las diferentes etnias, así como la publicación de folletos en idiomas autóctonos cuando se recopilen estas experiencias",(Juncosa, 1991:214)

desde el respeto entre la medicina indígena y no indígena, de hecho la actual Constitución recoge el derecho a preservar la medicina tradicional e investigar en ella.

2.9 Una participación política efectiva

2.9.1. II Declaración de Barbados

Aparte de las reivindicaciones centradas en la posesión de la tierra, los aspectos educativos y el acceso al sistema sanitario, además de las demandas por la persistencia de su propia cultura, que analizamos en otro apartado de esta monografía, la última de las demandas básicas y comunes a todas las organizaciones indígenas de América Latina que vamos a analizar es la referida a la participación política, su reconocimiento como entidades políticas, con las implicaciones que ello

conlleva: la asociación, la presentación de candidaturas en procesos electorales, el reconocimiento a instituciones políticas propias del mundo indígena.

En la Segunda Declaración de Barbados⁸⁷, los indígenas americanos deciden tomar la palabra y actuar en consecuencia, ser partícipes de su propia liberación y acabar con el sistema neocolonial que les oprime y les conduce indefectiblemente al etnocidio. En este contexto debemos entender la aparición de Movimientos de Liberación, asociaciones indígenas y estrategias de resistencia cultural, que denuncian la realidad en la que habitan los indígenas⁸⁸, y reclaman la posesión de la tierra, el derecho al autogobierno, la recuperación de sus características culturales, en los términos que hemos visto. La II Declaración de Barbados no se limita a hacer un diagnóstico de la situación de los indígenas, sino que plantea alternativas de futuro y marca unos objetivos y define unas estrategias para llegar a ellos.

Dada la proliferación de organizaciones indígenas que aparecieron por toda América Latina en los años setenta, y tras la experiencia positiva del simposio celebrado en 1971⁸⁹, en Barbados, que concluyó con la declaración titulada *Por la liberación del indígena*, se propuso celebrar una segunda reunión que reflexionara sobre este fenómeno, bajo el título *Movimientos de liberación indígena en América Latina*, cuyo coordinador sería el Dr. Georg Grunberg, quien organizara también el simposio de 1971. A diferencia de éste, la segunda reunión, celebrada en 1977, contó con una mayor participación indígena, más activa, procedente de las organizaciones y movimientos sobre los que se debatía, lo que permitió que el resultado final fuera algo más que el mero diagnóstico de la anterior reunión, para establecer principios comunes en cuanto a estrategias de acción a desarrollar.

Los temas tratados se centraron en esas estrategias y en las finalidades de las organizaciones indígenas, su naturaleza estructural o coyuntural, las posibilidades de alianzas con otras fuerzas sociales indígenas o no, o las demandas de sus derechos

⁸⁷ Resultante del encuentro celebrado en la Universidad de las Indias Occidentales, en Barbados, entre el 17 y el 28 de julio de 1977.

⁸⁸ En la Segunda Declaración de Barbados se identifican tres situaciones distintas de hábitat indígena: aquellos grupos que viven aislados y conservan su cultura, en zonas de selva o alta montaña, aquellos pueblos dominados que aún así conservan parte de su cultura, y los definitivamente desindianizados.

⁸⁹ En enero de 1971 se realizó el simposio "Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina" donde sólo participaron antropólogos expertos en la materia que documentaron las consecuencias de las relaciones entre los indígenas y los estados en los que habitan, concluyendo que la responsabilidad de la situación francamente negativa de los indígenas, recae por igual en los estados, instituciones religiosas y antropólogos.

fundamentales como el de autodeterminación o el de acceder a la posesión de la tierra en la que viven.

Cabe destacar el interés por definir cada situación en su contexto histórico, geográfico, social, político... que sirvió como hilo conductor de las ponencias y debates que concluyeron con una Segunda Declaración de Barbados, donde los indígenas recuperan el uso de la palabra para su propia liberación. Así, una vez que los indígenas toman la palabra, denuncian la dominación, física y cultural, a la que se ven sujetos, reflejada en el despojo de la tierra, la explotación en el ámbito laboral, la violencia y represión por parte de los estados en los que habitan, lo que conlleva todo ello a la destrucción cultural, ejecutada por medio de las políticas indigenistas, el sistema educativo y los medios de comunicación de masas. Por ello se plantea un gran objetivo que consiste en

"conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras" (Botasso.1992:276).

Y unas estrategias para lograrlo, que pasan por la participación política mediante organizaciones propias, la movilización de la población indígena, la puesta en marcha de medios de comunicación indígenas, y fomentar la conexión con otras organizaciones a nivel internacional.

Las organizaciones surgidas en los años setenta, y sobre todo en los ochenta, tenderán a asumir estos principios recogidos en la Segunda Declaración de Barbados, y basarán en ellos su desarrollo, aunque las estrategias necesitarán de varios años, incluso décadas, para ser aplicadas, y siempre adaptadas a las circunstancias de cada pueblo. Las organizaciones políticas surgirán en tiempos distintos y con diferente suerte⁹⁰. El indianismo, en tanto que ideología aglutinadora ha fracasado, aún cuando esté en el germen de los argumentos actuales esgrimidos por las organizaciones indígenas, puesto que la mayoría de los movimientos indígenas fuera de Bolivia⁹¹ no se consideran indianistas y adoptan contenidos encontrados en el ecologismo, la lucha antiglobalización, los movimientos feministas...

⁹⁰ Por ejemplo, en Bolivia los partidos indios ya existían antes de Barbados II, mientras que en Ecuador no surgirán hasta la segunda mitad de los años noventa. En otros estados donde la población indígena es minoritaria, ni tan siquiera existen partidos políticos específicamente indígenas.

⁹¹ Incluso dentro si consideramos su tamaño.

El espíritu de Barbados II se mantiene en tanto que, desde entonces, los indígenas dirigen su propia lucha y marcan sus líneas de actuación. Las fases de gestación de los movimientos indígenas que hemos señalado mantienen estrecha relación con las propuestas de Barbados II, y la declaración de intenciones en ella recogida se entronca directamente con lo que denominamos *indianismo horizontal* en tanto que formas de actuación, por lo que podemos concluir que la Segunda Declaración de Barbados supone un importante salto cualitativo en la lucha de liberación de los pueblos indígenas y en la disminución de la participación de agentes no indios, como antropólogos, religiosos, etc., en ese escenario.

2.9.2. Los casos boliviano y mexicano: Katarismo y Zapatismo

Cabe insistir en que la aparición de los movimientos indígenas y su estrategia dependerá del peso demográfico en el estado en el que habitan. Allá donde los indígenas sean mayoría actuarán en solitario, y unidos a otras fuerzas sociales donde sean minoría. En Bolivia, por ejemplo, con un porcentaje de casi el 71% de población indígena, desde comienzos de los años setenta se organizarán asociaciones políticas⁹². En 1973 el Manifiesto de Tiahuanaco concluye que "todo movimiento político que realmente quiera ser liberador deberá programarse y organizarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales"⁹³. Anteponiendo así, en la construcción del discurso indígena, la identidad como pueblo indígena a cualquier otra, pretenden liberarse como indios y no como explotados en un sistema de clases⁹⁴. Una preferencia, la de la liberación india al margen de la lucha de clases, cuyo planteamiento no coincide con el que mantiene el Movimiento Indio Tupac

⁹² Recordemos que el Indianismo que denominamos clásico, el formulado por Reinaga, surge en Bolivia y servirá de argumento político para la mayoría de las organizaciones indígenas. Sin embargo, en la misma Bolivia cobrará importante relevancia entre los indígenas el Katarismo, más próximo a la izquierda europea tradicional, pero con identidad indígena.

⁹³ Citado en BONFILL BATALLA, 1981:216-220.

⁹⁴ Debemos entender que lo ideológico es sólo una cobertura explicativa de las circunstancias reales. Las experiencias personales de los indianistas repercuten en el rechazo a la lucha de clases. Cuando el indianismo surge, los movimientos populares tradicionales, alineados con la izquierda de corte europeo y marxista, lo ven como un fenómeno desmovilizador para Bolivia o Perú, lugares donde surge el indianismo y con una mayoritaria población indígena, puesto que el indianismo se plantea en el rechazo a occidente, sus ideologías incluidas. De ahí que los movimientos de izquierda tradicional se opongan al indianismo, y éste reaccione frente a lo que consideran imperialismo soviético. Sin embargo, el rechazo a la lucha de clases ya está intrínseco en el indianismo antes de la oposición de los grupos de izquierda, con lo que esta tradicional explicación del enfrentamiento entre indianismo y marxismo no aporta argumentos concluyentes. Más bien, la lucha entre ambas ideologías se enmarca en una confrontación política por ocupar el espacio al que las dos optan por afinidad.

Katari, MITKA, surgido en 1978 como Movimiento de Liberación Nacional al igual que los formados en los continentes africano o asiático. En su congreso fundacional celebrado En abril de 1978 se intenta conjugar marxismo e indianismo apelando al pueblo indio,

”cuyo significado a fuerza de repetirse con mala intención se ha convertido en sinónimo de atrasado, cuando en realidad el problema es racista” (Pacheco,1992:63),

se afirma en el documento fundacional, además de argumentaciones más próximas a las demandas sindicales. “En Bolivia, toda la nación India constituye la gran masa del proletariado, inclusive los campesinos tildados de pequeño burgueses⁹⁵.” MITKA⁹⁶ es la respuesta a un proceso de colonización, por lo que su principal objeto será la descolonización de Bolivia. Su programa planteado desde la lucha de razas⁹⁷, en la línea más pura del indianismo de Reinaga, excluyendo a otros sectores sociales, evita un mayor calado social y mejores resultados electorales, sin embargo, sus resultados electorales no serán nada desdeñables teniendo en cuenta que en 1978 obtiene un 0,7% de los sufragios, cifra que supera con creces dos años más tarde en las elecciones de 1980, cuando llega a recibir el 2% del total de los votos emitidos, a pesar de que el MITKA ya se presenta dividido en la facción de Lima, que conserva las siglas originales, y el MITKA-1 de Luciano Tapia, quien resulta elegido diputado nacional, como Constantino Lima, para el periodo legislativo 1982-1985.

Una vez concluido el periodo de sesiones de 1985, y ante la convocatoria de elecciones legislativas bajo una nueva ley electoral que exigía para el nombramiento de candidaturas un número de votos mínimo en las anteriores elecciones o bien el pago de una multa en caso contrario, el MITKA y el MITKA-1 junto al recién creado Frente Amauta del Kollasuyo deciden crear una candidatura conjunta con el nombre de Movimiento Indio Tupac Katari Unido, MITKA-U. Esta reunificación propicia una nueva escisión en el MITKA encabezada por Felipe Quispe que propone la definición de un Katarismo desligado de los tradicionales líderes indianistas e

⁹⁵ El documento político aprobado en el congreso fundacional del MITKA puede consultarse en PACHECO, 1992:63-64.

⁹⁶ Los dirigentes primigenios del MITKA provienen tanto del indianismo (Constantino Lima, Julio Tumiri, Samuel Coronel) como del mundo sindical campesino, más próximo a posiciones de una izquierda tradicional de corte europeo (Luciano Tapia, Nicolás Calle), de ahí que las contradicciones internas surjan desde los primeros momentos.

⁹⁷ Radicalizado bajo la dirección del primer Secretario General (Apu Mallku Nacional en la terminología del partido) del partido: el indianista Constantino Lima.

izquierdistas, en un intento por consolidar una facción más independiente de las posturas indianistas hasta ahora argumentadas: nace así el Katarismo tal como lo entendemos en la actualidad, un instrumento de cara al acceso al poder por parte de obreros y campesinos, que además no descarta la lucha armada, es más, la alienta proclamando una *guerra revolucionaria de ayllus y comunidades* contra el estado boliviano. Es desde este momento que se produce un

“serio análisis de la democracia, del sindicalismo, de la comunidad y el ayllu; así mismo del concepto de nación, llegándose a conceptos expositivos de reflexión sobre la nación que no habían considerado los anteriores indianistas, en el sentido que clase y nación constituirían una sola expresión en el proceso histórico-cultural.” (Pacheco, 1992:99)

Esto es, la nación y la clase se complementan como conceptos de un mismo proceso. El discurso Katarista se nutre, entonces de una terminología beligerante procedente de un contexto de lucha por la Liberación Nacional, de conceptos antiimperialistas, procedentes del marxismo-leninismo, o de una retórica reivindicativa del pasado histórico anticolonial, en el que la figura de Tupaj Katari cobra un mayor peso específico, no sólo como referente nominal, sino como un modelo a emular⁹⁸.

El discurso y la actividad sindical complementan, y en ocasiones priman, en el movimiento katarista con lo que es necesario citar algunos acontecimientos del mundo sindical boliviano para contextualizar aún más el katarismo. El 26 de junio de 1979 bajo la cobertura de la Central Obrera Boliviana, COB, (reconocida como matriz válida de los sindicatos futuros) nace la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB, como pilar básico para el campesinado,

“...el sindicato agrario es en la mayoría de los lugares, la base de nuestras organizaciones a nivel nacional, y es en su asamblea comunal donde se toman las decisiones más importantes de nuestro movimiento⁹⁹.”

El sindicato katarista no se libraría de disputas internas y externas a lo largo de su

⁹⁸ La iniciativa Katarista de crear una Unidad Fraternal de Naciones de Trabajadores es un buen ejemplo de cómo se conjugan las diferentes influencias mencionadas en un solo proyecto, cuya pretensión final coincide con la de movimientos de liberación de otras partes del llamado Tercer Mundo (Maoísmo, socialismo africano): la liberación colonial mediante la construcción de un seudo comunismo, para el cual no es necesario completar las etapas propuestas por Marx

⁹⁹ Citado en www.katari.org página web del movimiento katarista.

historia, y aún incluyendo en su discurso la necesidad de una acción sindical unitaria sólo en sonadas ocasiones lo pondrá en práctica en conjunto con el movimiento sindical obrero¹⁰⁰. Las disputas internas entre el sector oficial de Jenaro Flores y el disidente Movimiento Campesino de Bases, MCB, de Víctor Morales, plasman las contradicciones en su seno debido a las diferentes interpretaciones del katarismo que en el sindicato se agrupan, y las luchas de poder que ello conlleva entre quienes abogan por una acción electoral complementaria y pretenden que los cargos más significativos los ocupen quienes participan también del ámbito político, aquellos que inciden en las diferencias entre aymaras, quechuas y guaraníes, y proponen una representación en consecuencia a ello, y una tercera corriente que señala la diversidad regional como un factor decisivo en cuanto al peso específico de cada sección sindical en un departamento concreto, y, por tanto, a la necesidad de una representación proporcional según la división administrativa del país. Cada una de estas interpretaciones propiciaría un equilibrio de poder distinto y una ejecutiva diferente.

En la década de los noventa el discurso katarista se nutre progresivamente de una destacada presencia de argumentos reivindicativos que identificamos como indianistas, complementando, e incluso obviando los de una lucha sindical propia de movimientos más próximos a la izquierda tradicional¹⁰¹. Los productores de hoja de coca comienzan, a partir de este momento, a ocupar posiciones de poder dentro de la CSUTCB, y el discurso incluye conceptos como *pueblos originarios* (así se refleja en la Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias de 1992 o en la Asamblea por la Soberanía de los pueblos de 1997) o naciones indias, que si bien ya formaban parte del katarismo junto a los conceptos propios de la lucha de clases, desde entonces éstos últimos ocupan una posición secundaria¹⁰².

En el lado opuesto se encuentra *México* con un 15% de población indígena, y un 55% de mestizos, donde nunca ha cuajado una organización indígena no oficialista a nivel nacional, tal vez por la existencia de más de 55 etnias diferentes además de

¹⁰⁰ Como en el bloqueo campesino de 1980.

¹⁰¹ Ya hemos destacado procesos similares en otras organizaciones, y lo estudiaremos más adelante en profundidad. La caída de los regímenes de corte soviético, y la crisis internacional del comunismo tradicional propician, entre otros factores, reestructuraciones similares a ésta en el discurso de las organizaciones indígenas.

¹⁰² Lo que no excluye que la CSUTCB se siga definiendo como un sindicato campesino.

porque el indigenismo tiene tal presencia que neutraliza los movimientos indígenas¹⁰³, circunscritos a zonas del sur como Michoacán, Guerrero o Chiapas, donde actúan en conexión entre sí pero sin mucha eficacia, aun cuando el levantamiento indígena protagonizado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en enero de 1994, obtuvo gran repercusión, incluso internacional.

“ A diferencia de Perú y Bolivia, los [indígenas] de México no reivindican la toma del poder a nivel nacional; su objetivo es la decisión a nivel de comunidades y regiones étnicas, es decir disponer de un espacio político que no cuestiona el poder central” (Barre, 1983:135).

Sin embargo, la sublevación protagonizada por los indígenas en torno al movimiento zapatista sí mantiene en un principio un carácter nacional, que poco a poco se irá restringiendo. Efectivamente, el 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) formado en su mayoría por tzotziles y tzeltales tomó la ciudad de San Cristóbal de las Casas, además de otras poblaciones cercanas de menor entidad, hecho que la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) o la Unión de Ejidos de la selva, organizaciones campesinas que actúan en el mismo territorio que el EZLN, condenaron mediante un comunicado de prensa, debido al carácter violento de la sublevación. En las filas zapatistas, todos indígenas salvo alguno de sus principales líderes, se encontraban también mujeres y niños, habitantes de los poblados más pobres de la región, como San Isidro, Mitziton o San Antonio los Baños. La mayoría trabajaba como peones en las haciendas de las familias poderosas de la zona, que se rebelaban ante la escasez económica, la represión del gobierno y la corrupción generalizada. El propósito del levantamiento del 1 de enero era una guerra revolucionaria que se desencadenaría por osmosis en todo México al ir siendo tomadas las plazas del sur. De hecho se esperaba la movilización del centro y norte del país a cargo de los cuadros de las casi míticas Fuerzas de Liberación Nacional, fundadas a finales de los sesenta, de orientación marxista, y núcleo originario del EZLN. El comandante Germán, líder del ejército zapatista, era el

¹⁰³ México siempre se ha caracterizado por el aparente estado democrático en el que se desarrolla su vida política, cuenta con los mejores teóricos del indigenismo, el Instituto Nacional Indigenista mexicano actuaba con una considerable solvencia, y además los antropólogos fueron utilizados como un elemento de control muy eficaz, con lo que las movilizaciones indígenas no encontraban espacio en el que actuar. La desmovilización es impuesta desde el estado, pues los problemas de los indígenas eran gestionados por el Instituto Indigenista, o por la oficialista CNPI, con lo que los indígenas no comienzan a organizarse con eficacia hasta los años ochenta.

máximo dirigente de las FLN, sin embargo en la Declaración de la Selva Lacandona no se recoge que el objetivo sea la toma del poder, ni se menciona la construcción del socialismo como meta final¹⁰⁴. Sin embargo, las acciones en el norte y centro del país nunca se produjeron, la falta de apoyos y el reducidísimo número de militantes limitaba el zapatismo a una experiencia única del sur, y su discurso también fue adaptándose a esta circunstancia.

El 12 de enero, una vez que el ejército mexicano controla la sublevación y, en respuesta a las manifestaciones en el Distrito Central mostrando ciertas simpatías por los sublevados, el gobierno mexicano ordena el alto el fuego y propone un inicio de conversaciones que comenzarán el 22 de febrero en la Catedral de San Cristóbal. En junio, el EZLN considera insuficientes las propuestas del gobierno y se retira de las negociaciones conservando, eso sí, la tregua pactada, que se romperá en febrero de 1995, tras las detenciones de varios dirigentes zapatistas delatados por su ex compañero el subcomandante Daniel. Arrestos que se completarían con el del mismo comandante Germán en octubre de ese año, aunque sería puesto en libertad apenas seis días más tarde para reiniciar las negociaciones con la guerrilla.

Durante la segunda mitad de los años noventa, el reconocimiento legal de los derechos indígenas y su participación con un peso específico en las decisiones del ejecutivo no fueron sino objetivos propuestos por los presidentes en contextos electorales que nunca llegaron a convertirse en realidad.

En 1996, se firmaron los acuerdos de San Andrés Larraínzar que reconocían a los indígenas derechos sobre la titularidad de la tierra, y la protección de un entorno en el que desarrollar sus actividades en el marco de su propia cultura, sin injerencia de elementos no indígenas, algo que no llegó a ponerse en práctica, como tampoco la

¹⁰⁴ Es más, en la Declaración de la Selva Lacandona, fechada en diciembre de 1993, que sirve para concretar los objetivos de los sublevados, se alude al respeto al artículo 39 de la Constitución mexicana que decreta la soberanía nacional en poder del pueblo mexicano (al asumirlo los zapatistas se otorgan la portavocía de todo el pueblo mexicano sin distinciones étnicas)

“...después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplicar el Artículo 39 Constitucional que a la letra dice: La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.” (EZLN, 1993)

Ley Sobre Derechos y Cultura Indígena, sin relación con los acuerdos de San Andrés, rechazada por los zapatistas, aprobada en 2001 e incompatible con demandas esenciales para los indígenas como la retirada de las fuerzas armadas del estado chiapaneco.

La derrota del EZLN provocó que muchos intelectuales afines o no al movimiento, y desde las mismas filas zapatistas, abrieran vías a la reflexión, para construir nuevas estrategias en el futuro. Mauricio Laguna Berber, por ejemplo, apunta la relevancia del

"reconocimiento de los zapatistas al actual Poder Legislativo [presidido por Vicente Fox en el momento en que escribe Laguna] lo cual permite al EZLN involucrarse nuevamente en los procesos de diálogo y distensión en la zona de conflicto, en Chiapas." (citado en Tello Díaz, 1994:68)

Sin embargo, el zapatismo no responde a las características de la lucha indígena del siglo XXI; en primer lugar su discurso descarta la lucha por el poder político, y aunque hoy se haya aparcado la lucha armada por el momento, ésta se mantiene como principal táctica a seguir. Su proyecto, además, no incluye, a los indígenas de todo México. A pesar de una implícita extensión de sus demandas a todo el colectivo indígena mexicano sus reivindicaciones son extremadamente localistas y válidas para el ámbito chiapaneco. Por último, las alianzas con otros sectores oprimidos, otras fuerzas sociales indígenas o no, se margina en beneficio de contactos concretos con intelectuales, preferentemente europeos, que difundan y promocionen sus actos por todo el planeta, en este sentido, el uso de las nuevas tecnologías ha propiciado una mayor difusión del fenómeno zapatista que el que hubieran podido obtener sin la presencia de éstas, lo que moderniza también, al menos, los aspectos externos de la organización, su visibilidad y presencia, y conlleva la adaptación del discurso, sustituyendo un lenguaje obrerista y claramente de izquierdas por otro más aséptico y abierto a variables antes no exploradas, como la antiglobalización o la defensa del medio ambiente, aspectos estos últimos que sí lo acercan a los lenguajes propios de la lucha indígena del siglo XXI.

Con todo, la presencia del zapatismo como una opción más y alternativa, o complementaria, al diálogo político, posibilita su continuidad, aunque sea como movimiento social y no político, a la vez que su vertiente militar queda relegada a un

segundo plano¹⁰⁵.

“...hacemos una lucha con todos, con indígenas, obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados, mujeres, niños, ancianos, hombres, y con todo aquel que tenga bueno su corazón y tenga la gana de luchar para que no se acabe de destruir y vender nuestra patria que se llama México...” (EZLN, 2005)

a través de organizaciones locales, vecinales, regionales, con alianzas estratégicas entre grupos de izquierda

“...lo que queremos hacer es un acuerdo con personas y organizaciones mero de izquierda, porque pensamos que es en la izquierda política donde mero está la idea de resistirse contra la globalización neoliberal, y de hacer un país donde haya, para todos, justicia, democracia y libertad...” (EZLN, 2005)

sin primar una candidatura concreta ni proponer otra surgida del ámbito Zapatista, en este sentido las coincidencias con los actuales movimientos puramente indígenas del resto del continente son apreciables.

¹⁰⁵ En este sentido, Víctor Alarcón, jefe del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, en México, define al EZLN como un *grupo de presión*. (Citado en Laguna Berber. 2004.)

3 EL INDIANISMO Y OTROS DISCURSOS DE AFIRMACIÓN IDENTITARIA

Hemos podido comprobar mediante el análisis del argumentario básico que construyen las organizaciones indígenas cómo son repetidas una serie de demandas que abarcan desde la posesión de la tierra al reconocimiento de sus particularidades culturales, pasando por el acceso a la medicina universal o el derecho a una educación en los valores tradicionales de los pueblos indígenas. El indianismo, como ideología aglutinadora de estas demandas, las hace suyas y transforma en planteamientos teóricos que no podemos obviar se asemejan en mucho a otros discursos de afirmación identitaria y/o política, como pueden ser los movimientos de minorías étnicas en los Estados Unidos, especialmente la población afroamericana, pero también los movimientos, más o menos, organizados, a nivel estatal, por parte de los nativos americanos. En este sentido creemos necesario dedicarle unas páginas a comparar cómo surgen y evolucionan los movimientos negros e indígenas en Estados Unidos con la formación y evolución del indianismo en el resto del continente. La década de los sesenta del siglo XX supone para ambos un punto de inflexión y entendemos que, lógicamente, recibirían influencias mutuas, aun cuando no haya referencias explícitas en los textos de unos y otros. Vine Deloria Jr (1975) ha tratado temas relacionados con los movimientos indígenas en los Estados Unidos, al igual que Carlos Caravantes (1987), pero no existe una organización estatal consolidada que suponga un referente claro para los nativos americanos, en un estado en el que el movimiento asociativo no cuenta con significativos antecedentes.

No podemos obviar, por otro lado, que la formación de los primeros indianistas, sobre todo en el caso de Ramiro Reynaga, aunque también Fausto Reinaga u otros, es en su inicio marxista y que por lo tanto ciertas reminiscencias del marxismo se encuentran en el indianismo, pese a la radical ruptura que los textos primigenios del indianismo plantean frente al marxismo. Este planteamiento ya nos supone, per se, una necesidad de comparar indianismo con marxismo para encontrar que no siempre es tanta la diferencia de objetivos, puestas en práctica, e, incluso, retóricas entre ambos, y que, en ocasiones, la supuesta ruptura radical entre marxismo y el naciente indianismo se debe, en ocasiones, a enfrentamientos de carácter personal entre sus militantes.

Esta aproximación al marxismo que proponemos en las siguientes páginas no advierte de la existencia de *adaptaciones* del marxismo a situaciones ajenas a las analizadas por el propio Carlos Marx, con lo que hemos creído necesario, también, comparar el indianismo con soluciones propuestas en ámbitos similares como naciones dependientes como consecuencia de procesos de carácter colonial, luchas por la definición identitaria de pueblos sometidos a una potencia imperialista, o escenarios del llamado Tercer Mundo en el que se haya adoptado un discurso surgido del marxismo o de sus *aledaños*. Así, el socialismo africano, puesto en práctica en diversos estados africanos recién descolonizados en los años sesenta, como Tanzania, Kenia, Guinea, constituye un marco ideológico tal que a los nuevos dirigentes políticos y sociales africanos les permita un ámbito propio de decisión, presentándose como alternativa a los poderes coloniales, desde un discurso generado por ellos mismos y para ellos mismos. La similitudes, en este aspecto con el indianismo, no sólo cronológicas sino retóricas, nos resultan evidentes, y de ahí que le dediquemos, también, una pequeña reflexión, a modo de comparación, en las siguientes páginas.

3.1 Indianismo y Movimientos negros e indígenas en Estados Unidos

El discurso indianista en pro de su liberación recuerda¹⁰⁶ discursos similares de minorías, también víctimas de la dominación colonial. En los Estados Unidos de Norte América, donde la población indígena apenas alcanza el 2% del total, en los años sesenta del siglo pasado, coincidiendo con los primeros pasos del indianismo en los Andes centrales, cobrarán enorme repercusión los movimientos de otra minoría, la de mayor presencia en los Estados Unidos: la comunidad negra. Al igual que los indígenas, aunque sus demandas tengan algunos puntos que no coincidan, los negros estadounidenses¹⁰⁷ son víctimas de un proceso de explotación imperialista que les trasladó desde Africa a América convertidos en mano de obra esclava, que cuenta con una doble vertiente: son explotados por clase y por raza.

Los indígenas americanos reclaman derechos sobre la posesión de la tierra,

¹⁰⁶ Autores como Guillermo Bonfill (1981) Carlos Caravantes (1987) o Marc Becker (2006) entienden que, en cierta medida, el indianismo es el germen de una nueva sintaxis aplicada con posterioridad por minorías del resto del mundo. Nosotros, sin pretender establecer un origen cronológico, apuntamos a las similitudes que el discurso de distintos movimientos, más o menos parejos en el tiempo, presentan.

¹⁰⁷ Y no sólo los estadounidenses pues la esclavitud afectó a todo el continente.

respeto a prácticas culturales o reconocimiento de su identidad como pueblo, reivindicaciones que no podemos encontrar en los movimientos negros de los Estados Unidos, pues no constituyen un pueblo como tal, aunque alguno de los movimientos se definan así. Pero existen lugares comunes en los movimientos negros e indígenas en sus planteamientos teóricos y sobre todo en sus líneas de actuación. Entendemos que al tratarse de movimientos contemporáneos recibirán influencia uno del otro, más el indígena del negro que viceversa, pues cuenta con una estructura organizativa más asentada en los años sesenta que el recién nacido indianismo, y de ahí que busquemos en la comparación de ambos los posibles rasgos en común que permitan definir mejor las características del indianismo, en tanto que es nuestro objeto de estudio.

La primera similitud entre negros e indígenas la encontramos en el plano económico: ambos son víctimas de la explotación capitalista que les relega a ocupar los niveles más bajos en el sistema de producción. Es una situación similar a la que deben afrontar los indígenas del resto del continente, y una de las principales motivaciones para fomentar las movilizaciones.

Encontramos similitudes en el ámbito jurídico y en la privación de derechos de las minorías. A pesar de la abolición de la esclavitud y la promulgación de la decimocuarta enmienda a la Constitución¹⁰⁸, los derechos de los negros fueron rápidamente erosionados. En sentencias del Tribunal Supremo de 1875 y 1883 se ratificaba que atentar contra los derechos de los negros sólo constituía delito cuando el agravio procedía de un estado y no de un particular, es más se definía como anticonstitucional la prohibición de discriminación racial en lugares públicos, de ahí que fuese habitual la segregación en iglesias, escuelas, transportes, etc. eso sí, era más común en espacios rurales que en las ciudades. El derecho al sufragio, si bien imposible de violar, sí contó con modificaciones pues cada estado establece su propia ley electoral, y así en el estado de Mississippi, en 1890, se solicitaba una prueba de alfabetización para ejercer el derecho al voto, que muy pocos ciudadanos negros podían superar. Para evitar que esta medida afectara a los analfabetos blancos, se permitía votar a aquellos ciudadanos cuyos antepasados hubieran votado en procesos

¹⁰⁸ La decimocuarta enmienda, incluida en 1866 en la Constitución de los Estados Unidos, concede la ciudadanía estadounidense a cualquier persona nacida o naturalizada en el país, y niega la posibilidad de que cualquier estado limite los derechos de sus ciudadanos. Esto posibilitó por un lado el fin de la esclavitud y por otro el acceso al voto de los ciudadanos negros.

electorales anteriores a 1867.

Toda esas medidas, y otras, como la que propiciaba la creación de escuelas propias para negros bajo el principio de *iguales pero separados*, potenciaron oleadas de brutales agresiones de carácter racista sustentadas en la supremacía blanca, que se hacía evidente en la vida cotidiana al contar con derechos distintos¹⁰⁹.

" Sin voto, impotentes ante la ley, rígidamente segregados, en peligro constante ante la violencia blanca individual o colectiva y etiquetados como bestiales o degradados por el credo racial blanco que se desarrolló junto con el sistema de castas, los negros siguieron siendo una minoría cruelmente despojada. Cincuenta años después de la emancipación, la gran mayoría continuaba atada a los campos de algodón en una condición de dependencia, en algunos casos incluso de peonaje. Aquellos que se habían trasladado a los pueblos y las ciudades (...) se encontraron cada vez más restringidos a las ocupaciones más degradantes y peor pagadas " (Jones.1996:252)

En 1905 surge en Nueva York la primera organización del movimiento negro como tal, el Movimiento Niágara, dirigido por W.E.B. du Bois, que aspiraba a que los negros obtuvieran *todo derecho que pertenezca a un americano nacido libre: político, civil y social*¹¹⁰. Aquí radica la principal diferencia entre los movimientos negros estadounidenses y el indianismo; los negros aspiran a integrarse en la sociedad estadounidense como un ciudadano más, con los mismos derechos, mientras que para los indígenas el integracionismo nunca es válido, pues diluye su identidad en la de la sociedad que los integra.

"El principal motivo por el que en América¹¹¹ la protesta social no ha sido jamás lo suficientemente fuerte para convertirse en una lucha contra el sistema, ha sido (...) la relativa generosidad de los recursos." (Calderazzi, 1970:154)

Esa *generosidad de recursos*, más un marcado sentido de la individualidad frente al colectivo, propician que las organizaciones sociales estadounidenses nunca fructifiquen en reformas profundas, más allá del reconocimiento a derechos individuales.

Sin embargo, aún encontramos más similitudes entre indianismo y movimientos negros: el hecho de crear organizaciones representativas para toda la comunidad es una de ellas. Es evidente que el Movimiento Niágara no englobaba a todos los negros

¹⁰⁹ Para los blancos pobres el contar con más derechos que los negros suponía una de las pocas ventajas de las que su condición de pobres les permitía, de ahí que no pudieran aceptar la igualdad de derechos.

¹¹⁰ Los primeros momentos del movimiento negro en los Estados Unidos han sido estudiados entre otros por David L. Lewis (1982) o por James R. Hooker (1967)

¹¹¹ Entendida como los Estados Unidos únicamente.

estadounidenses, ni tan siquiera a los más concienciados, como tampoco las organizaciones indígenas carecen de oposición, incluso desde el mismo mundo indígena. Por otro lado, los movimientos negros también han pasado en sus procesos constitutivos por distintas fases similares a las que atraviesan las formaciones indígenas: demandas concretas ante agravios concretos, casi siempre en el ámbito laboral, incorporación de la variable *étnica*¹¹², creación de organizaciones a nivel estatal, etc. Aunque algunos objetivos difieren en lo referente a la defensa de sus derechos como negros, a la lucha por la dignidad de su identidad a través de conceptos como el de negritud, o las estrategias en sus movilizaciones, las similitudes con el indianismo son evidentes.

“La forma en que toman la palabra estas organizaciones negras es la que estimula, alienta y suscita la propia toma de la palabra social y pública de los movimientos y organizaciones indígenas. [y sin embargo] La lucha por la integración económica, social etc.(...) desaparece casi por completo de las ideologías indígenas (...) que pasan a afirmar la tesis de la autonomía de pueblos y territorios y de la construcción de estados multiétnicos. (Caravantes, 1987)

La situación en las ciudades estadounidenses, aunque no tan dramáticas como en el mundo rural, tampoco es fácil para la ciudadanía negra de comienzos del siglo XX. En los primeros años del siglo se produce un continuo traslado hacia las ciudades industriales del norte, como Washington, Nueva York, Baltimore, Philadelphia, que creará una creciente confrontación racial en zonas donde antes no se daba. Los temores por parte de la clase media y, sobre todo, de la clase baja blanca por la competencia en el mundo laboral e inmobiliario provocaron tensiones, y el asentamiento en barrios específicos por la gente de color como Harlem en Nueva York, Seventh Ward en Philadelphia o South Side en Chicago, lo que propiciaba una segregación formal aunque no legal. Los prejuicios y temores también circunscribieron a los negros en trabajos específicos, pesados y serviles, marginales o ilegales, lo que les llevaba a englobar el lumpen proletariado de la sociedad estadounidense. Los sindicatos creyeron ver en la población negra a competidores o factores de desregulación en las relaciones laborales, porque en ocasiones se recurría a los negros para reventar huelgas, con lo que la exclusión también se instala en el

¹¹² No se trata del mismo tipo de conciencia étnica que presentan los pueblos indígenas, pero cierta recuperación de la historia precolonial por parte de los indígenas es comparable a la evocación del pasado preesclavista, situándolo fuera del continente americano, por parte de los negros.

ámbito sindical, y se extendió al resto de la sociedad cuando se implantaron medidas de exclusión de los espacios públicos como ocurriera en el sur.

Ante esta nueva situación un grupo de ciudadanos blancos de Nueva York, encabezados por W. L. Garrison fundaron la Asociación Para el Progreso de la Gente de Color, NAACP¹¹³, en 1909, encaminada a abolir la segregación, a la lucha por los derechos civiles de los negros, y al cumplimiento de la decimocuarta y decimoquinta¹¹⁴ enmiendas a la Constitución. A ella se uniría el Movimiento Niágara, y su influencia en el norte se hizo evidente en pocos años.

Al igual que el indianismo surge en el contexto de las reivindicaciones indígenas para cubrir un espacio ideológico inexistente hasta los años sesenta, y construir un discurso diferenciador de otros que pudieran beneficiarse de la fuerza movilizadora del movimiento indígena, ya articulados y puestos en marcha antes de la aparición del indianismo, el contenido ideológico de las reivindicaciones negras también surgirá con posterioridad a las organizaciones. Es la respuesta a la necesidad de construir un discurso sólido y válido para todos, que permitiera aportar argumentos más allá de los jurídicos, y de fácil comprensión. Así, tras el rebrote de la violencia racial sumida en un contexto de temor al socialismo una vez concluida la I Guerra Mundial, que demonizaba a toda organización reivindicativa como sindicatos o partidos izquierdistas¹¹⁵, la recién fundada Asociación Universal para la Mejora del Negro, liderada por el excéntrico jamaicano Marcus Garvey, contenía un discurso de exaltación de lo negro, reivindicando mediante el concepto de negritud el pasado africano de los negros estadounidenses, al que había que regresar puesto que era imposible conseguir la igualdad en una sociedad llena de prejuicios racistas.

Del mismo modo que Fausto Reinaga, principal impulsor del indianismo,

¹¹³ Las siglas corresponden al nombre original National Association for the Advancement of Colour People

¹¹⁴ La decimoquinta enmienda complementa a la anterior y fue ratificada en 1870. Dice textualmente: “Ni los Estados Unidos, ni ningún Estado, podrán desconocer ni menoscabar el derecho de sufragio de los ciudadanos de los Estados Unidos por motivos de raza, color o de su condición anterior de esclavos”

¹¹⁵

“La medida en que el comunismo y cualquier otra idea reformista ha fracasado en su proselitismo entre los negros no puede desconcertarnos. Las masa muy atrasadas e ignorantes, raramente se adhieren a las ideologías revolucionarias. [por otro lado] El movimiento obrero americano no ha aceptado nunca el comunismo y al elegir en su lugar el camino de la integración interclasista (...) no ha permitido a los negros expresar [los condicionantes] que hubieran sido necesarios para desembocar en el camino comunista” (Calderazzi, 1970:155-156)

pretende dignificar al indígena, Garvey plantea el orgullo que supone ser negro. Como en el discurso de Reinaga la confrontación con el blanco es manifiesta e, igual que en el indianismo, existe un sentimiento de actuar a la defensiva frente a siglos de opresión. La sociedad es dividida en negros y blancos como realidades distintas y enfrentadas, por eso Garvey propondrá el retorno a África. Existe además un componente casi religioso basado en la figura mítica del Ras (Rey) Tafari. Garvey aseguró que en África un rey negro sería coronado, posiblemente en un contexto de lucha por la descolonización, lo que fue mal interpretado por parte de sus seguidores como una *revelación*, que se hizo realidad cuando Haile Selassie, cuyo verdadero nombre era Tafari Makonnen, fue coronado Emperador de Abisinia en 1932, nombre con el que se denomina a África en la Biblia.

Su discurso significador, emotivo, cercano, casi populista, y sobre todo la creación de diferentes organismos de auxilio, como la Legión Africana Universal o la Cruz Negra Universal, provocarán el interés y el entusiasmo entre las clases populares urbanas, y el consiguiente retroceso de la NAACP, de vocación más moderada, intelectual y legalista, desde donde se lanzan demoledoras críticas contra Garvey y sus métodos. Con todo, el experimento de Garvey duró apenas cinco años. En 1923 fue condenado por las irregularidades en la gestión de las organizaciones de auxilio, acusado de fraude fiscal, por lo que fue encarcelado y posteriormente deportado, lo que supuso el fin del auxilio social para los marginados. Sin embargo su discurso sería recuperado por algunas de las organizaciones que surgirán en los años sesenta, con mayor radicalidad en algún caso.

La construcción de la identidad negra y la exaltación de sus particularidades, se mantiene en la Literatura, con la *generación de Harlem*. llamada también *renacimiento* de Harlem. y autores como Langston Hughes o Claude McKay, o a través de la música donde el Jazz o el Blues sirvieron para denunciar la explotación y el racismo, a la vez que preservaban un imaginario colectivo y un sentimiento de comunidad. Comunidad no sujeta a parámetros nacionales, como en el caso indígena¹¹⁶. La idea de comunidad responde a una definición más amplia. El objetivo principal, pese a Garvey y su discurso más o menos rupturista, es el de integrarse en

¹¹⁶ El guatemalteco Miguel Ángel Asturias, premio Nobel de Literatura, es autor de un magnífico libro titulado “ Los Hombres del Maíz” donde se presentan características de los pueblos mayas. Sin embargo ni la literatura ni la música han conocido un fenómeno como el Blues, el Jazz o la literatura negra en Latinoamérica que pretendiera a través de ellas dar a conocer la idiosincrasia indígena.

la sociedad dominante¹¹⁷. Tan sólo existe una mirada bucólica al continente africano como aglutinador en torno a un discurso similar. La idea de comunidad no se corresponde con la de nación. Los negros estadounidenses no se definen como pueblo, pretenden ser estadounidenses como cualquier blanco, por eso en ocasiones los movimientos más radicales (como los Musulmanes Negros¹¹⁸) reprocharán a los moderados (como NAACP) que lo que pretenden en realidad es convertirse en blancos¹¹⁹. La lucha de los movimientos negros, en general, debemos contextualizarla en una lucha clasista a la que se añade el componente étnico, en este sentido es muy parecida a la lucha indígena aun cuando el componente étnico en ésta última prevalezca sobre el de clase.

La situación empeoró para el colectivo negro durante la Depresión. El prejuicio de los empresarios del norte y la feroz competencia en el mercado laboral propiciaron que los negros fueran los últimos en ser contratados y los primeros en ser despedidos. En el sur, la industria del algodón, principal sector de empleo entre la comunidad negra, sufrió las peores consecuencias de la crisis económica que los planes del New Deal no resolvieron, Los programas agrícolas discriminaban al sector algodonero en favor de otros más productivos donde era necesaria una mano de obra cualificada. Los linchamientos continuaron y el paro se duplicó con respecto a los trabajadores blancos.

Sin embargo, los planes de subsidios estatales creados por el New Deal sí beneficiaron a numerosas familias negras. Gran parte de las ayudas federales se

¹¹⁷ El mismo Malcolm X, tachado de *extremadamente radical* por políticos blancos de los años sesenta dice: "Our people have made the mistake of confusing the methods with the objectives. As long as we agree on objectives, we should never fall out with each other just because we believe in different methods or tactics or strategy. We have to keep in mind at all times that we are not fighting for separation. We are fighting for recognition as free humans in this society".(Quotes from Malcolm X, s.f.)

¹¹⁸ Sin embargo, uno de los principales líderes de los Musulmanes Negros, Malcolm X, también esgrime esta posibilidad de la integración. Las denuncias entre unos y otros deben enmarcarse en la rivalidad por la hegemonía en la defensa de los derechos de los negros. En el mundo indígena ocurren hechos similares.

¹¹⁹ Claude Fohlen (1967) señala tres tendencias en las luchas de los movimientos negros: la *gradualista*, que pretende alcanzar la igualdad por medio de conflictos legales con las administraciones, basados en las leyes dictadas por esas mismas administraciones. La NAACP sería un ejemplo de éstas. Los partidarios de una *integración* inmediata, bajo el lema Freedom Now, y de base preferentemente cristiana, donde destaca M. L. King. Y los *separatistas*, que plantean como solución la separación voluntaria de negros y blancos en espacios físicos y políticos distintos. Los seguidores de Garvey o los Black Muslims se engloban en esta corriente.

destinaban a crear viviendas, colegios, hospitales para negros, con lo que aun cuando recibieron infraestructuras, la situación de marginalidad, de exclusión, continuaba.

Los indígenas, con los que no hubo un intento por crear un frente común¹²⁰, ni en la actualidad existe, víctimas como los negros de la explotación racista¹²¹, se vieron afectados con mayor virulencia por la Depresión. Relegados a una economía agraria en reservas aisladas e infértiles, las enfermedades, la desnutrición y los desastres naturales como las sequías o las plagas, golpearon brutalmente sus posibilidades de subsistencia.

En este sentido se optaron por medidas que más tarde denominaríamos como indigenistas, pues se contó con la Asociación de Defensa de los Indios, presidida por el filántropo John Collier, para buscar soluciones a la situación india. Con su apoyo se promulgó en 1934, la ley Wheeler-Howard que concedía la posesión comunal de las reservas a los pueblos indios, restauraba un gobierno indígena con competencias exclusivas en la comunidad, proporcionaba créditos para las empresas comerciales indias y extendía sus oportunidades educativas. (Jones,1996:431). Pero las medidas, diseñadas sin tener en cuenta las necesidades reales de los indígenas y sin su consulta, resultarán insuficientes y fracasaron inevitablemente. La economía no creció lo esperado, las reservas continuaron siendo *centros de reclusión*, el alcoholismo y la pobreza no fueron erradicados y su capacidad de autogestión se vio limitada debido a las injerencias de los gobiernos estatales, y del federal.

También los indígenas que habitan en los Estados Unidos optarán por la agrupación en organizaciones, aunque su escasa representación dentro de la sociedad estadounidense, sumada al propio desinterés de los líderes indígenas, no les concede la fuerza suficiente como para plantear reivindicaciones que puedan influir en las políticas gubernamentales.

“Tradicionalmente, los líderes indios solían aceptar ese papel pasivo que se atribuía a sus pueblos, porque juzgaban más importante distinguirse de los activistas negros y de

¹²⁰ Sobre todo por el planteamiento de los movimientos negros basado en la situación de pobreza que padecen debido sustancialmente a diferencias de clase, mientras que los movimientos indios insisten en que la situación de pobreza radica en los prejuicios de los blancos al no aceptar la existencia de grupos minoritarios.

¹²¹ Aunque con diferencias en cuanto al tratamiento dado por las administraciones. Vine Deloria Jr. afirma que

“al pueblo indio le parecía muy injusto que las iglesias y las agencias del gobierno concentraran sus esfuerzos principalmente en los negros. Al definir el problema como racial y al hacer que por raza se abarcara sólo a los negros, los indios eran sistemáticamente excluidos del análisis de la situación.” (Deloria, 1975:185)

la mala fama que socialmente se atribuía a estos. Consideraban que cualquier forma de publicidad sería perjudicial, visto que la prensa prefería mantener el sensacionalismo más que la investigación profunda. De este modo, difícilmente podrían los indios haber sido tomados en cuenta cuando se procedía al análisis de las denominadas relaciones raciales.” (Deloria,1975:186)

En otros países americanos la estrategia seguida por los indígenas es la de entablar alianzas con otras fuerzas sociales, sin embargo la escasa tradición de los movimientos sociales en los Estados Unidos y la represión desde los poderes públicos de éstos tachándolos de antipatriotas, además de la casi nula presencia de organizaciones izquierdistas o la existencia de unos sindicatos excesivamente alineados con la patronal, evita que los indígenas encuentren apoyos y que sus organizaciones cobren valor en el panorama político.

Sin embargo, el colectivo negro, mejor organizado, más numeroso, y más dispuesto a la integración en la sociedad dominante, obtiene mayores éxitos en su lucha reivindicativa. Durante la II Guerra Mundial el NAACP ve incrementado el número de sus afiliados debido a la discriminación racial. Sirva como ejemplo el hecho de que los obreros negros de Chrysler, en Detroit, eran restringidos a los trabajos inferiores y se les privó de la posibilidad de promocionar. En las fuerzas armadas, aun cuando por primera vez se posibilitó el ingreso a hombres de color en la marina y la aviación, tampoco podían ser ascendidos a oficiales, y la Cruz Roja no realizaba transfusiones de sangre procedente de un negro a un blanco y viceversa. Con este panorama, frente a la estrategia legalista, centrada en la opción de modificar leyes mediante sentencias judiciales lo que suponía avanzar muy lentamente, surge el Congreso por la Igualdad Racial "que abogaba por la acción directa no violenta" (Jones, 1996:464) por medio de campañas de desobediencia civil o de concienciación dentro de la comunidad negra.

Más diferencias que similitudes encontramos en las demandas en materia de educación entre los colectivos negros de Estados Unidos y los indígenas del resto del continente. Mientras los indígenas reclaman una educación bilingüe y basada en sus tradiciones y valores culturales, los negros estadounidenses luchan por la eliminación del concepto *iguales pero separados*, que llevaba a la creación de escuelas exclusivas para negros caracterizadas por unas importantes deficiencias de financiación, didácticas y de recursos técnicos lo que condenaba ineludiblemente al fracaso de las

mismas. En 1954 una sentencia del Tribunal Supremo condenaba esta práctica, lo que suponía un nuevo éxito para la NAACP. La sentencia fue acatada en las grandes ciudades, sin embargo, cuatro años más tarde, aún siete estados del profundo sur no habían integrado a un solo estudiante negro en sus escuelas de secundaria para blancos.

El inicio de la descolonización africana, la experiencia en Europa de combatientes negros durante y tras la II Guerra Mundial, y la generalización de los medios de masas, como la televisión, que promocionaban un estilo de vida próspero y lleno de igualdad de oportunidades, propiciaron la toma de conciencia de la comunidad negra que opta abiertamente por la desobediencia civil, por ejemplo, en Montgomery (Alabama) cuando en diciembre de 1955 se escenificó una protesta consistente en ocupar los asientos de los autobuses públicos reservados para los blancos. Unos 5000 negros, liderados por el pastor protestante Martin Luther King, ocuparon literalmente los autobuses públicos de la ciudad sureña, con la consiguiente intervención policial. Fue la primera de una serie de acciones no violentas encaminadas a eliminar la segregación de los espacios públicos.

Acciones como la ocupación de los transportes públicos, bloqueos de entidades bancarias, sentadas masivas o manifestaciones, contribuyeron a que el 2 de julio de 1964 se aprobara la Ley sobre Derechos Civiles que prohibía la discriminación en restaurantes, hoteles y teatros, así como la discriminación laboral por cuestiones de sexo, credo o raza, además de aplicar medidas para entablar una

"guerra general contra la pobreza por la que se aprobó una ley sobre oportunidad económica que asignaba casi un millón de dólares para proporcionar experiencia laboral y formación a los desempleados, [y] aumentar las oportunidades educativas de los niños pobres" (Jones,1996:506)

durante la presidencia de Lyndon B. Johnson.

Pero la situación económica seguía siendo muy desfavorable para la comunidad negra, y en este contexto deben analizarse las movilizaciones negras de la segunda mitad de la década de los sesenta donde a la variable étnica se le añade, ahora sí con mayor fuerza, la económica, con lo que las similitudes con el movimiento indio son mayores. Al igual que los indígenas de todo el continente, los negros sufren un índice de desempleo mayor que el de los blancos, casi un tercio de la población negra vivía por debajo de la línea de la pobreza y sus viviendas eran inferiores a las de la

mayoría de los blancos¹²². Es en estas circunstancias en las que surgen movimientos negros que plantean una lucha más contundente que la legalista del NAACP o el pacifismo de M. L. King; los Musulmanes Negros dirigida por Elijah Mamad y Malcolm X, quien más tarde fundaría Organization for Afro-American Unity, acuñando el término afroamericano, promulgaba un rechazo frontal al blanco y su puritanismo religioso ultracristiano, optando por el Islam como elemento diferenciador. De hecho, poco tiene que ver el Islam con la comunidad negra estadounidense, pero precisamente como elemento diferenciador del blanco cristiano y opresor debe ser entendida la opción hacia una religión que abrazaron significativos miembros de la comunidad negra como Cassius Clay, Lew Alcindor¹²³.

“Los Blacks Muslims han llevado a cabo una función de cobertura: la existencia de un grupo intransigente en el rechazo de la integración ha dado automáticamente el aspecto de menos intransigente, y por ende menos combatida, la posición de otros grupos que de otra suerte habrían sido considerados como extremistas y visionarios.” (Calderazzi, 1970:186)

Paralelamente a las acciones de los Musulmanes Negros discurre la organización Panteras Negras, dirigida por, entre otros, Eldridge Cleaver. Próxima al ideario y formas de actuación de una guerrilla urbana, opta por la confrontación directa con el estado representado en las fuerzas armadas y la policía. Ambas formaciones proclaman el concepto de *Poder Negro* como lema aglutinador de sus reivindicaciones. A falta de un verdadero manifiesto que defina el concepto, éste es interpretado de diversas formas, sin embargo podemos concretar los aspectos básicos que implica: afirmación de la conciencia y del orgullo negros. El poder negro se presenta como oposición de la sociedad blanca dominante, por lo que se debe partir de la afirmación de los valores propios, que conlleva, al ser víctimas de una continua opresión, a reivindicar con orgullo su condición de negros. En este sentido hay semejanzas con el indianismo¹²⁴ que parte también de la necesidad de reivindicarse

¹²² “Mientras a los negros, con un tratamiento más parecido al modelo clasista, se les excluía de los programas sociales y de los proyectos económicos para que no salieran de su posición, con los indios se intentaba lo contrario. Conscientes de los tratados firmados con ellos, los blancos (...) presionaban a los indios para que se volvieran blancos, para que se convirtieran en norteamericanos.” (Deloria, 1975:186)

¹²³ Mohamedd Alí y Kareem Abdul Jabbar en la actualidad.

¹²⁴ En 1966, en la ciudad neo mexicana de Santa Fe, se reunieron representantes de 62 naciones indias, con lo que la prensa comenzó a acuñar el término *Red Power* en alusión a unseudomovimiento indio

como indios para, a partir de ahí, poder construir un discurso en positivo que incluya la afirmación de su identidad. La confrontación directa con el blanco y la diferenciación en lugar de la integración también son elementos comunes entre el indianismo y esta vertiente del movimiento negro estadounidense, que reivindicará sus espacios no como símbolo de la segregación racista sino como una forma de optar por la autogestión de sus propias necesidades, y por sus propios medios, de ahí que se rechace la colaboración con los liberales blancos que defiendan las demandas negras.

Finalmente no se descarta, e incluso se alienta, la lucha armada y la guerra de guerrillas¹²⁵. En un contexto de movilización militar debido a la Guerra de Vietnam, en la que los negros participan de forma desproporcionada, pues constituyendo el 11% de la población componen el 18% de las tropas enviadas al frente, la lucha armada está presente en el día a día de la sociedad estadounidense¹²⁶, que además sufre recortes en el gasto social debido a las inversiones en las guerras externas, y provocará revueltas en los barrios negros de las ciudades más importantes. No obstante no se trata de una lucha de liberación como la de los indígenas, sino un medio para conseguir una verdadera igualdad social, política y económica.

Desde 1965 a 1968 en Los Angeles, Chicago, Detroit o Newark, se suceden movilizaciones de ciudadanos y ciudadanas negros que culminan con miles de heridos y cientos de muertos en los enfrentamientos con la policía y grupos de blancos racistas, que comienzan con el asesinato del mismo Malcolm X, en febrero de 1965, en lo que la policía determinó como un *ajuste de cuentas* entre líderes negros y concluyen con la muerte del pacifista Martin Luther King asesinado en abril de 1968.

Pese a la aparente normalización de la comunidad negra en la sociedad estadounidense, hoy día continúa el racismo encubierto en prejuicios y en desigualdades estructurales. La pobreza sigue afectando en mayor medida a los

en Estado Unidos, que no llegó a cuajar, entre otras cosas, por las políticas oficiales de cooperación efectiva con los pueblos indígenas, para reorientar desde el estado, e institucionalizar, lo que era básicamente un movimiento social.

¹²⁵ Entendida como un acto de autodefensa,. De nuevo Malcolm X lo expresa mejor: "It doesn't mean that I advocate violence, but at the same time, I am not against using violence in self-defense. I don't call it violence when it's self-defense, I call it intelligence." (Quotes from Malcolm X,s.f.)

¹²⁶ Y mundial. En los años sesenta surgen la mayoría de las guerrillas izquierdistas del continente americano.

negros que a los blancos, de ahí que aquellos se vean destinados con mayor frecuencia a la delincuencia y la marginalidad, factores que se enmarcan en un contexto socioeconómico más que en el puramente étnico. Existen casos de ciudadanos de color que han prosperado, y se han integrado en la sociedad dominante por medio de su éxito personal, es decir son tolerados por tratarse de personas de éxito, caso de actores, deportistas o presentadores de televisión, sin embargo persisten los casos de marginación que aludíamos anteriormente producto de la desigualdad clasista. La aceptación de un ciudadano negro está estrechamente ligada a su posición social más que a su condición de negro, y lo mismo sucede con su rechazo.

Con todo, persisten reminiscencias de la marginación racial, y así el negro es considerado sospechoso por naturaleza. La NAACP concluía en 2002 un informe sobre la población reclusa en el estado de Maryland. Ésta se componía de un 78% de ciudadanos negros cuando tan sólo el 28% de los habitantes de Maryland son negros.

"African American men in Maryland are imprisoned at nearly eight times the rate of white men. As for drug offenses, whites and African Americans use drugs at similar rates, but Blacks represent 68% of those arrested, and 90% of those incarcerated," (NAACP, s.f.)

añade el informe de la NAACP, con lo que queda demostrado que aún la igualdad no es tal entre blancos y negros.

En cuanto a la situación actual de los indígenas no difiere en demasía de la vivida durante el siglo XX, si bien como hecho más anecdótico que efectivo, salvo para insistir en que la situación de los indígenas que viven en Estados Unidos era (y sigue siendo) lamentable, en 1973 la reserva sioux de Wounded Knee vivió un levantamiento armado, por parte de los sioux oglala que la habitan¹²⁷, como protesta por la situación de desamparo económico y jurídico que padecían. En este caso, dirigentes del movimiento negro como Angela Davis, sí se interesaron y solidarizaron con la revuelta indígena, que concluyó con el compromiso del gobierno por regularizar su situación. Sin embargo, las reivindicaciones y protestas por los

¹²⁷ Contando, además, con el apoyo del AIM, American Indian Movement, organización indígena creada en 1968 a iniciativa del pueblo Chipewa, que ha participado en las más espectaculares acciones de protesta del movimiento indígena estadounidense, como la toma de la inactiva cárcel de Alcatraz en 1969, proponiendo su compra al estado a cambio de abalorios, mismo precio pagado por la isla de Manhattan, la ocupación de la sede en Washington del BIA, Bureau of Indian Affairs, en 1972, o la llamada Walk for Justice, marcha de seis meses, febrero-julio, desde Alcatraz a Washington.

incumplimientos de los tratados por parte del gobierno de los Estados Unidos continúan presentes en el movimiento indio, organizado preferentemente en torno al Congreso Nacional de Indios Americanos, NCAI¹²⁸, fundado en 1944.

El Congreso, cuya sede central está situada en Washington D.C. y que cuenta con delegaciones regionales que engloban a la mayoría de pueblos indígenas de los Estados Unidos, celebra tres sesiones anuales conectando con la tradición de las tribus de las praderas que en determinadas épocas del año congregaban a todos sus miembros para intercambios económicos y sociales. Así en la sesión del medio año de 2004, celebrada el 23 de junio, se ponía de manifiesto la situación de la tribu Winnemen Wintu, que ve peligrar sus lugares sagrados, y con ellos su cultura, debido a la apropiación indebida de sus espacios, reconocidos en los tratados firmados en el siglo XIX con el gobierno de los Estados Unidos. Las demandas son similares a las de los indígenas de otros estados americanos, en este caso preservación de su cultura y reconocimiento de su territorio.

"...invoking the divine blessing of the creator upon our efforts and purposes, in order to preserve for ourselves and our descendants the inherent sovereign rights of our Indian nations, rights secured under Indian treaties and agreements with the United States, and all other rights and benefits to which we are entitled under the laws and Constitution of the United States, to enlighten the public toward a better understanding of the Indian people and their way of life, to preserve Indian cultural values, and otherwise promote the health, safety and welfare of the Indian people¹²⁹." (NCAI, 2004)

Podemos observar en este párrafo de la resolución del 23 de junio cómo el lenguaje también es similar al utilizado por las organizaciones del resto de América: invocación a la tradición, con la variante de la denuncia del incumplimiento de los tratados entre los indígenas y el estado, esta variable no se incluirá en las demandas de los indígenas de la América de habla hispana hasta la segunda mitad de la década de los noventa cuando las constituciones de los estados latinoamericanos comiencen a reconocer ciertos derechos de los indígenas sobre sus tierras. La estrategia de los indígenas que habitan en los Estados Unidos es el uso de la legislación estadounidense en beneficio propio para resolver casos concretos. A través de organizaciones como NCAI, los pueblos nativos pueden intentar obtener sentencias judiciales que mejoren situaciones concretas, sin embargo, tal vez motivado por

¹²⁸ National Congress of American Indians.

¹²⁹ Los documentos han sido extraídos de www.ncai.org, la página web de la organización.

doscientos años de derrotas, no existen propuestas encaminadas a reformar las estructuras que provocan las situaciones de dominio y dependencia que padecen. El caso de la tribu Winnemen wintu es significativo en este sentido, el NCAI afirma que

"the Winnemem Wintu Tribe continue to live and preserve traditional culture and values in their aboriginal homeland near the McCloud River now subsumed in the lake behind Shasta Dam (...) the Winnemen Wintu Tribe have been told they are ineligible to go through the Federal Acknowledgement Process (...) this is an emergency matter because there is legislation pending in Congress this year that would result in the flooding of the Tribe's sacred sites and culturally-sensitive sites (...) restoration of the Tribe's status would significantly improve their ability to protect their sacred sites by raising their status in the Cal Fed process from interested party to federally recognized tribe, and would invoke the protections of the federal trust responsibility (...). Now therefore be it resolved, that the NCAI does hereby wholly support the Winnemem Wintu Tribe's efforts to stop the destruction of their culture and sacred sites through federal legislation." (NCAI, 2004)

3.2 Indianismo y Marxismo

El rechazo a lo occidental lleva también a la negación de ideologías que en el ámbito europeo, principalmente, denuncian la opresión y la explotación, como el socialismo o el marxismo-leninismo. Para el indianismo las propuestas universales del marxismo no son tales, y están condenadas al fracaso en América Latina pues las condiciones sociales, económicas o políticas que afectan a los indígenas no son las mismas que en occidente,

"Para América Latina la ideología marxista, disminuida a dogma europeo, ha sido muy negativa. Ha entablado la lucha antiimperialista de los últimos decenios procurando encajar la realidad latinoamericana en moldes supuestamente universales e inmutables, [impidiendo] el surgimiento de tesis originales, reales." (Reynaga, 1981:93)

Sin embargo los teóricos indianistas olvidan que las condiciones sociales, económicas o políticas de la Rusia de 1917 no se correspondían en su totalidad a las descritas por Marx como escenario para una revolución que iniciara el proceso hacia una nueva sociedad comunista y, sin embargo, la revolución se produjo.

"...La revolución a la occidental, el marxismo y las demás corrientes de pensamiento socialista, [son] vistas con frecuencia como insuficientes, ajenas o francamente contrarias; incapaces, por su origen y filiación occidentales, de comprender y plantear adecuadamente el problema de la civilización india" (Bonfill, 1981: 39).

Las vías china o vietnamita al socialismo tampoco son válidas, pero sí son un ejemplo de cómo debe entenderse un proceso revolucionario que afecte a los indígenas americanos, puesto que adaptan el socialismo a las realidades de sus naciones.

El rechazo a la lucha de clases tradicional, que responde a arquetipos occidentales, es sustituido por el concepto de *lucha de razas*, propuesto por Ramiro Reynaga, en *Ideología y raza en América Latina*, puesto que, según Reynaga, la explotación en América Latina no es por cuestión de clase sino de raza; los propietarios siempre son blancos y los oprimidos indios o negros. Esto, aunque cierto, no es definitivo, primero por la existencia de propietarios indígenas o negros en América, que fácilmente se han incorporado a la sociedad dominante donde son vistos con naturalidad debido a su éxito personal, que les ha proporcionado riqueza, y con ella un status social privilegiado,

“El mestizo –asegura Ramiro Reynaga- no forma otro mundo; si es rico se integra en el mundo blanco, si es pobre¹³⁰, se sumerge en el indio.” (Reynaga, 1981:97)

y segundo, porque también existen blancos explotados por el sistema capitalista..

El indianismo advierte del peligro de anulación de las particularidades del indígena si el indio y el no-indio, ambos explotados por igual, se identifican en beneficio de la lucha de clases, como ha sucedido en las ocasiones en que marxistas e indígenas intentaron aunar esfuerzos para conseguir un objetivo común, luego el problema no radica en el marxismo, sino en su aplicación. Los marxistas latinoamericanos, salvo honrosas excepciones, responden a un patrón que provoca desconfianza en el resto de la población, indígena o no. Se trata de una elite revolucionaria, urbana y blanca, formada en las universidades y que suele pertenecer a familias poderosas y burguesas, lo que perjudica a la conciencia de clase entre el común de la ciudadanía, que sólo ven en ellos a revolucionarios profesionales, extranjerizantes y superficiales.

Los partidos tradicionales tampoco son válidos para los indígenas,

"pocas veces en la historia de este siglo [siglo XX] habremos encontrado en las

¹³⁰ Lo que implica una aceptación clasista de la división social latinoamericana, aunque para Reynaga su afirmación demuestre que esa división en clases no existe pues, para él, TODOS los blancos son ricos y TODOS los indios son pobres. ¿Quiere esto decir que el indio rico de su propio ejemplo se convierte en blanco? Evidentemente no. Sobre todo desde la perspectiva de los propios blancos ricos.

plataformas de los partidos políticos disposiciones sobre la cuestión indígena, y cuando las hubo, brillaba en ellas un criterio oportunista (acumular votos) y etnocéntrico (medidas paternalistas y salvacionistas)" (Colombres, 1987:46)

estas formaciones suelen caer en el error de homogeneizar a la población con lo que los indígenas no se sienten identificados.

"...los indios, por lo menos hasta ahora, no quieren formar partidos. El partido tal y como existe en las sociedades occidentales es demasiado reducido para responder al carácter cada vez más decididamente nacionalista de la lucha (...) Los indios prefieren formar movimientos, confederaciones, consejos, uniones, coordinaciones, etc. (...) Los indios se integran más fácilmente en los sindicatos campesinos. Sindicato tiene la connotación de una organización que los apoya en iniciativas palpables, de las que son protagonistas. Partido, en cambio, es demasiado abstracto, lejano, urbano y responde a teorías elaboradas en realidades totalmente ajenas"
(Barre, 1983:197).

Los partidos de izquierda tradicionales tampoco han conseguido atraerse a la militancia indígena, debido principalmente a errores propios. Desde el plano ideológico la utilización de conceptos como *proletario*, que no define categoría indígena alguna, presenta dificultades a la hora de elaborar un discurso integrador con la población indígena. Desde el plano organizativo, cuando sí se ha contado con la participación indígena en proyectos de la izquierda tradicional se les usó como *primera línea de fuego* en movilizaciones, huelgas, lucha urbana, provocando detenciones o muertes.

"El socialismo, por sí solo, no garantiza automáticamente la liberación del indígena. Puede concebirse un movimiento revolucionario clasista que deje más o menos intacta la opresión étnica" (Colombres, 1987:209)

Fue justo lo que provocó el alejamiento de los indígenas del espacio político del marxismo, puesto que los partidos marxistas también presentaban síntomas de incompreensión del fenómeno indígena, de etnocentrismo o incluso de racismo.

Sin embargo, hablar de clase no debe significar proletarizar o destribalizar al indígena, sino que debe contribuir a buscar una identificación de clase apoyada en la identidad étnica. El marxismo puede construir una base política, más que ideológica, para los indígenas. Recordemos que la URSS reconocía las particularidades culturales de minorías étnicas como ucranianos, turkemanos, o armenios, entre otros. Los mismos indianistas hablan de construir un socialismo indígena sin necesidad de pasar por las etapas esclavista, feudal o capitalista. Un socialismo que responda a las

características intrínsecas de los propios indígenas. Bonfill reconoce que

"existen los elementos sociales e intelectuales básicos para, liberados de la dominación colonial, crear un tipo de sociedad igualitaria y justa, por lo que no es necesario adoptar modelos occidentales." (Bonfill,1981:45)

El propio Reynaga habla de indianizar el marxismo¹³¹:

"cuando los marxistas indianicen sus conciencias dejarán de ver con ojos europeos la realidad americana y dejarán de ver clases y semiclasas donde una minoría racial está aplastando a una mayoría racial." (Reynaga, 1981:104)

3.3 Indianismo y socialismo africano

Aunque no se cita de forma explícita en los textos indianistas, la influencia del llamado *socialismo africano*, que en fechas similares se desarrolla en los recientemente descolonizados estados de Tanzania o Kenya, por ejemplo, aparece presente en forma de cierto nacionalismo indígena, y del retorno a un idealizado pasado precolonial. De hecho, Bonfill Batalla denomina, en *Utopía y Revolución*, socialismo indio a la vertiente del indianismo que pretende, tras la derrota del invasor europeo, la implantación de una suerte de socialismo siguiendo las tradiciones comunitaristas indígenas. Hemos analizado comparativamente esta posibilidad del indianismo con el marxismo en las páginas anteriores, con lo que ahora, al intentar profundizar en el socialismo africano como ideología encaminada a defender los derechos de quienes sufren la explotación imperialista en África destacaremos los puntos en común y las diferencias con el indianismo, al igual que hicimos con las organizaciones negras estadounidenses.

El marxismo demuestra que el imperialismo contribuye a reforzar y extender el capitalismo, como queda reflejado en la obra que Lenin publicó poco antes de la revolución soviética, en septiembre de 1917, con el significativo título de *El Imperialismo Última Fase del Capitalismo*. El debate se centra desde entonces en, si precisamente por esto, el colonialismo es una etapa necesaria para crear las condiciones que desencadenen una revolución socialista. Lenin concluye que no es posible trasladar las situaciones propias de la Europa industrializada al escenario colonial, lo que no implica que el capitalismo no esté implantado en las colonias, precisamente como consecuencia de la expansión imperialista. Claramente

¹³¹ En su obra: *Ideología y Raza en América Latina*. Ésta será la única vez que lo proponga.

posicionado contra el imperialismo, el socialismo reconstruido en la III Internacional constituía un respaldo ideológico a la lucha por la libertad de los pueblos colonizados y su derecho a la autodeterminación. Mientras el socialismo democrático, representado por Jean Jaurés entre otros, aun reconociendo la imposición violenta que suponía el imperialismo, podría reconocer beneficios *muy ventajosos* para los colonizados, el marxismo-leninismo se oponía frontalmente colaborando en los procesos de descolonización.

En Asia, la cercanía geográfica de la Unión Soviética, y sobre todo la proclamación, el 1 de octubre de 1949, de la República Popular en China, crea un ambiente procomunista, de decisiva influencia en el transcurso descolonizador en Indochina y, en menor medida en la India¹³². Por su parte, en el continente africano, donde los procesos de descolonización comienzan años más tarde que en Asia, surgirá un socialismo adaptado a las necesidades y características propias de los pueblos africanos,

“...el socialismo es una actitud mental(...) y no la rígida adhesión a una forma política uniforme.(...) No tiene nada que ver con la posesión o la no posesión de riqueza. Personas indigentes pueden ser capitalistas en potencia, explotadores de seres humanos prójimos suyos, (...) el individuo que usa la riqueza con propósito de dominar a sus prójimos es un capitalista.” (Nyerere, 1962)

Incluso allí donde se intente implantar un socialismo más ortodoxo, como en Etiopía o Angola, éste aparece condicionado por tradiciones propias, que aportan una visión muy particular más notable en Libia o Egipto, donde la postura oficial es el no alineamiento, y la proximidad a la Unión Soviética una estrategia anticolonial más que una convicción ideológica. Es en el África subsahariana en donde se empezará a gestar una corriente ideológica y política, que pretende servir de soporte a los movimientos anticoloniales, cuya proximidad con el socialismo vino a denominarla socialismo africano.

“Nuestro socialismo no es el de Europa. No es el comunismo ateo ni, en absoluto, el socialismo democrático de la Segunda Internacional. Lo hemos llamado modestamente Modo Africano de Socialismo.” (Senghor, 1961)

El capitalismo llega a África en forma de capital comercial e impone un mercado de materias primas y de fuerza de trabajo baratas, sin embargo para los teóricos del

¹³² Nehru dirige una corriente socialista dentro del Partido del Congreso.

socialismo africano, la producción capitalista no alcanza la complejidad de los estados europeos, la industrialización es escasa y el mercado interno apenas tiene repercusión en una economía orientada a la exportación agrícola. El socialismo africano parte del rechazo al capitalismo por tratarse de una imposición extranjera, con lo que se asocia capitalismo con colonialismo. Por otro lado la oposición al capitalismo se enmarca en el proceso de afirmación nacional frente a la dependencia colonialista; los movimientos sociales que surgen principalmente como frentes de liberación nacional pretenden alcanzar la independencia de sus naciones, entendidas éstas desde las limitaciones geográficas establecidas por las potencias colonizadoras, lo que conllevará conflictos internos en los nuevos estados, debido a enfrentamientos no resueltos entre pueblos rivales que habitan un mismo estado. En este contexto de afirmación nacional frente a las potencias colonizadoras, el socialismo supone una cobertura ideológica firme para plantear demandas independentistas, aunque requerirá de adaptaciones a las circunstancias específicas de la zona. La más significativa de éstas será la de prescindir de la etapa burguesa propuesta en el marxismo original como fase necesaria para construir el socialismo., así surge el concepto de *Ismani*, la lucha de clases en el campo¹³³, como acción para la construcción del socialismo desde una vía campesina que ya experimentan otras naciones del llamado Tercer Mundo al adquirir su independencia.

El socialismo africano no se define marxista. Cercano a los planteamientos de Ernesto Guevara, quien entiende el socialismo como la

"lucha contra la enajenación material e ideológica del capitalismo y del imperialismo, independientemente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales" (Guevara, 1984:367),

insiste en los aspectos políticos y humanos más que en los económicos. La ausencia de un proletariado significativo no implica que no pueda darse la lucha de clases, sino que ésta adopta la expresión de enfrentamiento entre dos proyectos políticos y económicos antagónicos, en los que se adscriben las diferentes fuerzas sociales independientemente de su procedencia. Campesinado y pequeña burguesía urbana pueden perfectamente, en este contexto, formar parte de un mismo todo frente a un modelo capitalista, por otra parte agotado ya en los años cincuenta en que surgen las

¹³³ El concepto *Ismani*, palabra swahili exportada al ámbito del socialismo africano desde Tanzania, es estudiado en profundidad por LEE, Frank J. T. (1988) entre otros.

primeras definiciones de socialismo africano¹³⁴.

Uno de los principales teóricos del socialismo africano, quien fuera primer presidente de Tanzania, Julius Nyerere, establecía que todos los habitantes de la sociedad tradicional eran *obreros* en contraposición al empresario como figura surgida de la explotación colonial, con lo que se identifica empresario con colonizador.

“Cuando digo que en la sociedad africana tradicional todo el mundo era un trabajador, no empleo la palabra trabajador simplemente como opuesta a *patrono*, sino también como opuesta a holgazán u ocioso. Una de las manifestaciones más socialistas de nuestra sociedad era el sentido de seguridad que daba a sus individuos, y la hospitalidad universal en que podían confiar. Pero hoy día se olvida con demasiada frecuencia que la base de esa gran realización socialista era ésta: que se daba por sabido que todo individuo de la sociedad -salvo los niños y los enfermos únicamente- aportaba su justa parte de esfuerzo a la producción de la riqueza de aquélla. No sólo eran desconocidos el capitalista, o el explotador hacendado, en la sociedad africana tradicional, sino que tampoco teníamos esas otras formas de parásitos modernos: el holgazán u ocioso, que admite la hospitalidad de la sociedad como un derecho suyo, pero no da nada en cambio. Era imposible la explotación capitalista. La holganza era una ignominia incomprensible. (Nyerere, 1962)

A la explotación también se le da un contenido étnico estableciéndose la identificación de blanco con empresario, con lo que la revolución se plantea desde cierta variable étnica, sin embargo, no es unitaria, como sí ocurre en cierto modo en el indianismo, la aceptación por parte de los ideólogos del socialismo africano de una sociedad precolonial en la que el comunitarismo o ciertas formas de producción o posesión de la tierra recordaran o pudieran ser consideradas comunitaristas o socialistas.

“Today, the phrase African socialism seems to espouse the view that the traditional African society was a classless society imbued with the spirit of humanism and to express a nostalgia for that spirit. Such a conception of socialism makes a fetish of the communal African society. But an idyllic, African classless society (in which there were no rich and no poor) enjoying a drugged serenity is certainly a facile simplification; there is no historical or even anthropological evidence for any such society. I am afraid the realities of African society were somewhat more sordid. All available evidence from the history of Africa up to the eve of the European colonisation, shows that African society was neither classless nor devoid of a social hierarchy. Feudalism existed in some parts of Africa before colonisation; and feudalism involves a deep and exploitative social stratification, founded on the ownership of land. It must also be noted that slavery existed in Africa before European colonisation, although the earlier European contact gave slavery in Africa some of its

¹³⁴ El indianismo también se amolda a una concepción humanista del socialismo. Sin definirse socialista aboga por el carácter socializante en los planteamientos inter e intra culturales precolombinos

most vicious characteristics. The truth remains, however, that before colonisation, which became widespread in Africa only in the nineteenth century, Africans were prepared to sell, often for no more than thirty pieces of silver, fellow tribesmen and even members of the same “extended family” and clan. Colonialism deserves to be blamed for many evils in Africa, but surely it was not preceded by an African Golden Age or paradise. A return to the pre-colonial African society is evidently not worthy of the ingenuity and efforts of our people.” (Nkrumah, 1967)

El concepto de socialismo africano por tanto no está exento de diferentes interpretaciones. Al igual que el indianismo, hoy día adquiere contenidos mas allá de los originales, Kwame Nkrumah, primer presidente ghanés, se posiciona en un marxismo-leninismo de corte europeo, mientras que el líder guineano Ahmed Sekou Toure plantea un redefinición de las teorías socialistas respecto del contexto político, social o económico de los nuevos estados africanos. En este sentido, el contexto africano, Nyerere rescata la palabra swahili *ujamaa* (comunidad, solidaridad) para referirse con un término autóctono a la idea socializante¹³⁵, idea complementada con el utilitarismo de Kenyatta, o incluso cierta interpretación del cristianismo aportada por Kaunda. Socialistas se autodenominarán las guerrillas congoleñas, incluso las lumumbistas del Movimiento Nacional, así como las que actuaban en las colonias portuguesas de Angola y Mozambique, el Movimiento Popular de Liberación Angoleño, MPLA, o el Frente de Liberación Mozambiqueño, FRELIMO, respectivamente, en los que ideólogos como Amilcar Cabral o Samora Machel, proponían conjugar socialismo con tradiciones propias de sus naciones¹³⁶. Con todo, la pretendida filiación de la mayoría de los estados africanos que se definían socialistas a las teorías del socialismo africano estaba sujeta a las contraprestaciones que pudieran obtener del bloque soviético, sobre todo tras la concreción del socialismo real¹³⁷ en los años setenta, más que a un intento comprometido por construir alternativas propias, como se ha demostrado una vez que el fin de la guerra fría concluyó con los estados de corte socialista.

Al igual que el indianismo de Reinaga no está exento de un nacionalismo indígena, entendido como la exaltación del pasado precolonial en respuesta del

¹³⁵ Indianismo por contra es un vocablo surgido de una palabra ajena, externa a los indígenas, aunque finalmente es asumido el concepto de indio y así se definen. Por otro lado al igual que Ujamaa pretende agrupar a las culturas africanas precoloniales, el indianismo nace con la vocación de agrupar a los distintos pueblos indígenas bajo una filosofía común.

¹³⁶ Al igual que, en un principio, el propio Ramiro Reynaga.

¹³⁷ La posibilidad de, al menos en teoría, la existencia de otras interpretaciones del socialismo, como así es recogida, entre otros documentos, en la mismísima Constitución Soviética de 1977.

imperialismo, el socialismo africano también presenta rasgos nacionalistas en el mismo hecho de partir de las estructuras precoloniales para definir socialismo. Como ocurre con el indianismo el pasado precolonial se presenta profundamente democrático, donde todos los miembros de la comunidad participan de forma activa de las decisiones, y se experimenta un grado de solidaridad sin igual.

Los postulados del socialismo africano pretenden ser validos para las naciones de todo el continente a pesar de las diferencias evidentes de cada pueblo, salvadas a priori por una experiencia común en el dominio colonial, del mismo modo que los indígenas americanos comparten esta experiencia, y así tienden al panafricanismo completado por el concepto de *negritud*, entendido como Nación Negra¹³⁸, lo que permite la existencia de un pensamiento aglutinador¹³⁹. A través, sobre todo, de la Literatura, el concepto Negritud fue desarrollándose como elemento para la recuperación de una cosmología propia, con origen africano, una Historia o una organización social autóctonas del África Negra, que culminan en la afirmación de una cultura e identidad propias¹⁴⁰.

El socialismo africano aporta, a su vez, al panafricanismo un sistema político propio, al igual que el indianismo construye una cobertura ideológica a los movimientos indígenas. Sin embargo la adopción de un sistema político, e incluso social, propio imposibilita la utilización de conceptos clave en el socialismo europeo como *clase* o *lucha de clases* al referirse a contextos en los que es necesario un proceso de industrialización. De ahí que el socialismo africano, producto de situaciones de opresión en sociedades rurales y preindustriales insista en los aspectos sociales y humanistas del socialismo. Este mismo contexto preindustrial conlleva a que sean artesanos, mineros, intelectuales, quienes se constituyan en vanguardia del movimiento como ocurre en el mundo indígena americano.

A modo de conclusión podemos referirnos a la importancia que creemos tienen movimientos como el de los colectivos negros en Estados Unidos, o la adaptación del

¹³⁸ Intelectuales negros, procedentes principalmente de las colonias francesas en el África subsahariana, como Damas o Césaire aportaron, en los años treinta del siglo pasado, la idea de comunidad entre los ciudadanos negros residentes en la metrópoli, en un intento por establecer una red de solidaridad entre ellos.

¹³⁹ Útil no sólo para los negros africanos, sino que el concepto de negritud se extenderá por las colonias francesas en América: Guadalupe, Martinica, Haití, y desde ahí a los Estados Unidos.

¹⁴⁰ Leopold Sedar Senghor defendió, desde la revista *Présence Africaine*, la idea de civilización de lo universal, con la que proponía aglutinar los valores del cristianismo, judaísmo e islam con la cosmovisión de las sociedades africanas.

socialismo a un contexto cultural muy diferente en el caso del socialismo africano, en tanto que análogo, o tal vez referente, para la construcción y posterior desarrollo del Indianismo como base ideológica de los indígenas, en su afán de distanciamiento respecto de organizaciones, más o menos afines, y la creación de redes que les permitiera articular por sí mismos su propia emancipación.

La experiencia de los colectivos negros en los Estados Unidos, contemporánea a la aparición y definición del Indianismo, supone un acicate importante para los indígenas del resto del continente, en tanto que minoría con derechos restringidos, a la hora de plantear reivindicaciones y poner en práctica estrategias de lucha similares. No existen referencias como tales en los textos indianistas en este sentido, ni llamadas de actuación conjunta en el caso estadounidense, ya lo hemos señalado con anterioridad, sin embargo la proximidad en los discursos, en el tiempo, e incluso en el espacio, nos permite, cuando menos, señalar las similitudes entre ambos movimientos. El Indianismo tiene, a su vez, conexiones evidentes con el marxismo, filosofía conocida por los primeros teóricos indianistas; el mismo Ramiro Reynaga (1981) pondrá de manifiesto las conexiones entre ambas. La particularidad del Indianismo es la adaptación de contenidos apuntados o desarrollados por el marxismo a la realidad de los indígenas americanos. En tanto que colectivo sujeto a un proceso de colonización, recordemos que indio es el resultado en la población aná indígena de ese mismo proceso, encontramos múltiples semejanzas con los procesos descolonizadores que surgirán en África en torno a los años sesenta del siglo pasado, el mismo momento de la aparición de los primeros textos indianistas. En muchos de los recién independizados estados africanos la adaptación del marxismo a su realidad post colonial, el llamado socialismo africano, supuso la creación de una, llamémosle, *variante regional* del socialismo como base ideológica para construir un discurso propio. El indianismo es, a su vez, un discurso propio que adopta retóricas marxistas.

En el próximo capítulo intentaremos concretar las novedades que este discurso experimenta tras la desaparición de los estados de corte soviético en la Europa del Este y cómo se ha ido adaptando, mediante la inclusión de argumentos, reivindicaciones y estrategias de actuación, a las demandas de las propias bases indígenas, a los resultados de sus actuaciones a lo largo de la última década del siglo XX o a las transformaciones que el discurso indigenista también ha experimentado,

entre otras.

4. EL INDIANISMO HORIZONTAL

En 1980, en la ciudad peruana de Ollantaytambo, se celebró el Primer Congreso de Movimientos Indios de América del Sur¹⁴¹, donde el indianismo es utilizado como argumentación para la construcción del discurso indígena.

“En estos últimos años, el concepto de indianismo se utiliza cada vez más, respondiendo a la necesidad por parte de las organizaciones indias de contar con una base ideológica sólida y válida para todos los pueblos de América” (Barre, 1983:185),

de ahí que el internacionalismo, además de la autodeterminación, el colectivismo o la oposición a occidente, sea una característica más del indianismo, como hemos visto con anterioridad.

Hoy, tras la tendencia a unificar los movimientos indígenas en agrupaciones con carácter nacional, propia de la segunda mitad de los años ochenta, surgen partidos indios ante la desconfianza y la pérdida de credibilidad de los partidos tradicionales, en los que no se sienten representados, sentimiento que experimentan también los votantes no indígenas, con lo que los nuevos partidos indios se verán beneficiados al recibir votos de población a la que, en principio, no está dirigido su discurso.

”...los grupos (sic) indígenas ven mermadas sus posibilidades de participación real en el desarrollo de un país cuyo modelo económico se basa en el principio de la heterogestión, es decir, en la dirección y gestión de los asuntos de todos por unos pocos distintos de aquellos” (Contreras Nieto, 2000:141)

La opción armada tampoco es válida en la actualidad, aunque no descartada por completo. La guerrilla zapatista constituye el final de una estrategia ya experimentada en otras ocasiones, en Guatemala o Perú, por la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG, o Sendero Luminoso, entre otros, donde los indígenas se integraban en movimientos no-indios que apenas introducían la variable indígena en su lucha.

¿Cuál es, por tanto, la estrategia actual de los movimientos indígenas en cuanto a su actuación política? Allí donde los indígenas no contaban con un importante porcentaje de población respecto del total nacional, resultaba conveniente aliarse con

¹⁴¹ Así llamado aunque en octubre de 1974 se celebrara en la ciudad paraguaya de San Bernardino el Parlamento Indio Americano del Cono Sur.

otros grupos no indígenas en situaciones parecidas de explotación, sin renunciar, eso sí, a su identidad como indígenas. Hoy, aun siendo mayoría, los indígenas tienden a las mismas alianzas para consolidar una base electoral que les permita alcanzar incluso la victoria en unas elecciones.

“Hemos aprendido que nuestros problemas no son distintos en muchos aspectos de los de otros sectores populares; por lo tanto estamos convencidos de que tenemos que marchar junto con los campesinos, los obreros, los sectores marginados, junto a los intelectuales comprometidos con nuestra causa, para destruir el sistema dominante y opresor y construir una nueva sociedad, pluralista, democrática y humana, en donde se garantice la paz.” (CONAIE, 1990)

Así se recoge en la Declaración de Quito, documento resultante del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indígenas celebrado en la capital ecuatoriana en julio de 1990, con lo que se trata de una estrategia válida para diferentes asociaciones indígenas de todo el Continente.

“...Convocamos a todos los sectores políticos y sociales que coexistimos en el actual territorio ecuatoriano, a participar activa y creativamente en la solución de los graves problemas que históricamente nos agobian” (CONAIE, 1994:2)

La propia organización ecuatoriana llamaba, cuatro años después, de este modo a la participación conjunta de todos los sectores sociales, tradicionalmente marginados por los grupos hegemónicos, a la participación conjunta en acciones de diversa índole entre las que cabe destacar la participación política a través de la creación de un partido propio. Así, el discurso indígena se verá inmerso en una serie de *actualizaciones*, transformaciones y debates internos debido a las contradicciones que esas mismas actualizaciones conllevan, condicionadas por la necesidad de construir un discurso conjugado en torno a unas variables bien diversas.¹⁴²

Es precisamente en Ecuador donde mejor se expresa la actual tendencia de alianzas electorales entre organizaciones indígenas y las procedentes de ámbitos no indígenas, lo analizaremos en profundidad más adelante, aunque más bien se trata de elaborar un discurso desde el mundo indígena válido para una mayoría de la población, como mejor estrategia para la lucha indígena .

¹⁴² En cierto modo no es novedosa la necesidad de encontrar en un mismo discurso una afinidad tal que permita agrupar sensibilidades distintas. Hemos visto con anterioridad cómo la aparición de organizaciones indígenas de carácter estatal supone la integración en un solo ente de pueblos indígenas con demandas, sensibilidades, intereses, distintos entre sí, que encuentran un espacio común en un contexto de estrategia de lucha.

”...los pueblos indios han ingresado oficialmente como fuerzas sociales específicas que deberán ser tenidas en cuenta para el equilibrio político de los diversos países” (Juncosa,1991:8),

lo que supone un cambio trascendental en las reivindicaciones indígenas, la forma de plantearlas, y, sobre todo, en las repercusiones que logran, las cuales, a partir de ahora, dependen más que de planteamientos teóricos, de la relación entre indígenas y estados, como predecía José E. Juncosa en 1991 en la introducción a *Documentos Indios: Declaraciones y Pronunciamientos*, donde afirmaba el nacimiento de una nueva etapa en los movimientos indígenas caracterizada por

” un nuevo tipo de relación con el estado, la consolidación de las conquistas y la articulación como fuerzas representativas” (Juncosa, 1991:9)

4.1 Novedades en el discurso indianista del siglo XXI

Efectivamente la lucha indígena ha atravesado diferentes momentos desde el mismo instante en que se hizo patente la presencia europea en tierras americanas. La aparición del indianismo en los años sesenta del siglo XX, lo hemos visto con anterioridad, suponía la creación de un ideario propiamente indígena, con vocación de aglutinar a los pueblos indígenas colonizados, en sus estrategias de liberación. La siguiente década, la de los setenta, es la de la aparición de organizaciones indígenas en la mayoría de los estados latinoamericanos, y en la que el indianismo empieza a ser considerado como un referente válido para la construcción del discurso indígena, que en muchas ocasiones adapta aspectos políticos de la izquierda tradicional, sujetos a la visión y particularidades que los indígenas presentan. Los años ochenta son los de la consolidación de las organizaciones indígenas, de los encuentros nacionales entre los diferentes pueblos indígenas que habitan un mismo estado y la creación de organizaciones a nivel estatal.

Sin embargo, el discurso indianista irá modelándose a través de los años. La lucha de razas, la oposición frontal a occidente, al blanco, el uso de la lucha armada, son matizados. Desde las organizaciones indígenas se mantiene una línea argumental que entronca directamente con los textos de Fausto Reinaga y los indianistas de la primera generación, aunque adaptados a la situación de cada movimiento, al contexto económico, social, político, cultural, de cada estado en el que actúan, a la realidad

histórica de cada momento. A comienzos de los ochenta, los discursos están llenos de terminología claramente marxista, revolucionaria en un sentido occidental, aun formulados desde el indianismo. A finales de la década, coincidiendo con la Perestroika y la caída del Muro de Berlín, el discurso indígena insiste en su vertiente más étnica, introduciendo o enfatizando aspectos como la defensa del medio ambiente, el feminismo o la denuncia de los peligros a nivel social o político que acompañan a la globalización, entre otras variables que irán incluyéndose en el discurso indígena paulatinamente. Las reivindicaciones primordiales continúan siendo las mismas en el indianismo de los noventa y en los primeros años de nuestro siglo; la posesión de la tierra, la preservación de la cultura indígena mediante, entre otras, el fomento de una educación basada en las tradiciones indígenas, el acceso a la sanidad pública, la creación de vías y medios de comunicación que permitan el desarrollo de las comunidades indígenas, la recuperación de instituciones políticas y sociales, etc. Sin embargo, el éxito en la irrupción de los indígenas como fuerza social plenamente reconocida, implica una transformación significativa en el discurso y la estrategia indígenas.

El proceso de transformación de las sociedades latinoamericanas para configurarse en sociedades capitalistas, su integración en una red de comercio global, y la adaptación de patrones culturales característicos del mundo occidental, han provocado la aparición de situaciones de explotación que, aun teniendo una base clasista, se definen con mejor profundidad desde variables distintas, pero complementarias a la explicación puramente de clase. Así, las demandas de autodeterminación, la denuncia de la explotación de género, las mismas pretensiones indígenas, constituyen, entre otros, nuevos argumentos que aportan novedades a un discurso reivindicativo en constante transformación. Es Foucault uno de los principales impulsores de una idea que revisita el socialismo como un movimiento al que se unieron todos aquellos que luchaban frente a cualquier tipo de opresión, no sólo la explotación de clase:

"Esto significa que la opresión de los individuos y los grupos por motivos raciales o sexistas, prejuicios étnicos, estilos de vida o posturas políticas es tan perentoria y dolorosa como la sustentada en la situación jerárquica dentro del proceso productivo" (Denitch, 1991:211).

Teniendo en cuenta que analizaremos con profundidad estos aspectos en el

ejemplo ecuatoriano, que constituye la segunda parte de esta monografía, señalaremos ahora únicamente las características esenciales de esta nueva etapa en la lucha indígena, las alternativas que surgen en el discurso indígena modificado y adaptado, al siglo XXI.

4.1.1 Demanda de un estado plurinacional

Lejos de los planteamientos iniciales del indianismo de la primera generación, en lo referente a la lucha de razas, la compartimentación de la sociedad en indígenas y no indígenas como entes contrapuestos o incluso antagónicos, o el llamamiento al retorno idealizado de un pasado precolonial y preindustrial, donde el indígena disfrutaba de un comunitarismo basado económicamente en el sector primario, pero sin olvidar la esencia fundamental de lucha anticolonial y pro liberación del indígena, el discurso actual, partiendo del respeto a sus derechos culturales, económicos, sociales, está estructurado y dirigido al conjunto de la sociedad, indígena o no.

Debemos tener en cuenta un importante hándicap con el que cuentan organizaciones políticas que se reconocen indígenas como es el hecho de que las áreas geográficas que suelen ocupar los indígenas en la mayoría de los estados latinoamericanos suelen estar escasamente pobladas o bien se encuentran dentro de estructuras geográfico-administrativas mayores en las que los indígenas están en minoría frente a la población no indígena, lo que facilita, al menos como recurso estratégico electoral, la creación de un discurso en el que se puedan incluir reivindicaciones y argumentos propios de ámbitos exclusivamente no indígenas.

No existe en el discurso indígena contemporáneo un planteamiento de lucha de razas, ni un retorno idealizado a un pasado precolombino, válido en todo caso para una ideología en construcción necesitada de llamamientos, más o menos, emotivos para crear conciencia, pero no para un movimiento consolidado como el movimiento indígena actual. En las raíces históricas se asienta la toma de conciencia indígena reafirmando sus propios orígenes, pero con vocación de encuentro con otras fuerzas sociales con las que comparten un pasado común de confrontaciones, de dominación, de aculturación. El indianismo actual no olvida estos aspectos y pretende que se reconozcan así en la Historia, lo que implica la reelaboración de la misma, para construir en definitiva, una propuesta plurinacional. Esa es la primera característica

novedosa del nuevo indianismo, el *reconocimiento del carácter plurinacional del estado*. El estado con ello, el estado-nación surgido en el siglo XIX como consecuencia de un proceso descolonizador en el que los indígenas no participan, salvo en casos muy concretos como en México, se convierte en un referente geográfico, e incluso político, válido para el movimiento indígena. No hay un llamamiento a entidades políticas precolombinas. El Tahuantinsuyu, por ejemplo, es parte del pasado indígena, y por ello preservable, admirable y además necesario, pero hoy es un contenido secundario en el discurso indígena frente a demandas más cercanas a la realidad cotidiana del indio. En el *Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala* celebrado, en octubre de 2006, en la ciudad boliviana de La Paz las organizaciones indígenas allí presentes declararon que

“Los Estados Nacionales, deben considerar que son Países donde habemos (sic) Pueblos indígenas y no son uninacionales; por tanto deben reconocer la Plurinacionalidad y respetar y reconocer nuestras propias formas de Gobernar. Por lo que urgimos la refundación de los Estados para lograr la convivencia entre los pueblos, para que no exista la exclusión y la marginación.” (VV.AA., 2006)

Sólo el reconocimiento de la pluralidad étnica de los estados permitirá la implantación de la democracia en América Latina, afirma el indianismo del siglo XXI, con lo que la democracia se acepta como un valor a defender para hacer efectiva la propuesta indígena¹⁴³, y con ella la participación en elecciones es la estrategia más recomendable, frente al rechazo por crear agrupaciones políticas del indianismo tradicional. La confluencia de diversos sectores en torno a un mismo proyecto y la demanda de un estado plurinacional constituyen para Luis Macas

"un salto cualitativo del Movimiento Indígena que abre nuevos retos, nuevos desafíos, nuevas alternativas y nuevas perspectivas a la historia contemporánea" (Macas, 2000).

Este argumento no está exento de críticas por parte de los sectores más inmovilistas

¹⁴³ En Bolivia, el triunfo electoral del MAS, en el que la presencia indígena es mayoritaria, desencadenó un proceso de refundación nacional mediante la convocatoria de unas Cortes Constituyentes de las que emergiera una nueva Constitución. En Ecuador, actualmente se debate una propuesta similar encabezada por el presidente Correa, al que apoyan, entre otros, los movimientos indígenas.

de la sociedad dominante. Por un lado la tradicional oposición al reconocimiento de las particularidades indígenas, argumentando que éstos son un freno para el progreso y la modernización del estado, por otro la plurinacionalidad se interpreta como un intento por descomponer (balcanizar) el estado, fragmentarlo en ineficaces subdivisiones territoriales condenadas a la confrontación y, en definitiva, debilitando al estado conduciéndolo a su posible destrucción.

Pero, al margen de los discursos oficiales, de las estrategias electorales, de las alianzas con sectores no indígenas, cabe reseñar las dificultades con que un líder indígena se enfrenta para legitimar su presencia en el panorama político nacional. La situación es más evidente en representantes de pueblos minoritarios, más que en líderes con capacidades reales de oposición política a nivel nacional. Matthew Lauer analiza el caso de Jaime Turón, ye'kwana del Alto Orinoco (Venezuela) y alcalde de su municipio, Tokishanamaña, desde 1995, quien debe corresponder no sólo a la imagen que su pueblo espera de él, sino a la que esperan de un líder indígena los partidos, asociaciones u organizaciones a fines, a priori, con un líder indígena, (ONG's, partidos de izquierda, asociaciones vecinales...)

“Turón tiene que demostrar su autenticidad cuando está entre otros grupos étnicos. (...) En una oportunidad tuvo una olla llena de moto (gusanos de tierra), un alimento sagrado de los ye'kwana, preparada durante una reunión política en la Esmeralda (...) ávidamente devoró los gusanos delante de sus camaradas indios para demostrar su autenticidad como una persona indígena. Turón combinó hábilmente esta imagen de persona indígena auténtica con símbolos de una élite: usó un impresionante reloj y zapatos italianos. (...) Para los políticos criollos es repugnante que Turón coma gusanos y es un signo de que él no es completamente civilizado. A la misma vez, los rivales políticos indígenas interpretan su vida materialista como evidencia de que él utiliza su oficina política para enriquecerse.” (Launer, 2003:11)

4.1.2 Nuevas estrategias de movilización

En paralelo a la actividad política tradicional, en los últimos años han surgido en toda Latinoamérica movimientos sociales ajenos a cualquier pretensión política, que en los casos ecuatoriano o boliviano cuentan con un fuerte componente indígena, que si bien no los define sí los condicionan, cuyas actuaciones han provocado la retractación de políticas consideradas por la oposición social erróneas o contrarias a los intereses de la sociedad, o, incluso, han facilitado la caída de equipos de gobiernos (en Ecuador, en Argentina, en Paraguay, en Bolivia...) Estas nuevas formas de actuación ajenas a la participación política tradicional, electoral, efímeras

en muchos de los casos, espontáneas en otros, responden también a una demanda de profundas reformas en el panorama político latinoamericano, al que las organizaciones indígenas no son ajenas.

En el caso ecuatoriano, los movimientos indígenas lideraron el levantamiento de 2000 que desalojó de la presidencia a Jamil Mahuad, y fueron un destacado participante de las movilizaciones que, cinco años después, hicieron lo propio con la presidencia de Lucio Gutiérrez. No deja de ser novedoso este comportamiento social impensable hace unas décadas en que el objetivo de las movilizaciones siempre era el acceso al poder,

“...la acción social perseguía el acceso al estado para modificar las relaciones de propiedad, y ese objetivo justificaba las formas estadocéntricas de organización, asentadas en el centralismo, la división entre dirigentes y dirigidos y la disposición piramidal de la estructura de los movimientos”. (Zibechi:2003),

mientras que en los casos actuales mencionados el objetivo es restablecer, reconducir si acaso, una situación entendida como errónea por un colectivo mayoritario, sin pretender, más allá del derribo del ejecutivo, en caso necesario, ninguna reforma más que la que genera las movilizaciones.

La inclusión del ámbito indígena en un contexto mucho más diverso y plural, también constituye una novedad en cuanto a sus formas de actuación o de legitimar su representatividad. La demanda de independencia por parte de los movimientos sociales respecto de partidos políticos, sindicatos u organizaciones estatales lleva a la necesidad de establecer claros signos que marquen, a nivel práctico y simbólico, su autonomía. En este sentido la recuperación del indianismo por parte de los movimientos indígenas, como aportación argumental, sirve como punto de partida para construir nuevos discursos adaptados a las nuevas situaciones en las que se desenvuelven los movimientos sociales, en general, e indígenas en concreto, del siglo XXI.

En cuanto a la organización interna de las organizaciones indígenas actuales, cabe mencionar la tendencia a establecer unas relaciones que difieren de los modelos jerárquicos tradicionales, (un equipo dirigente que decide y unas bases que ejecutan), por un sistema de conexiones horizontales, cuyas redes internas se muestran más laxas, menos rígidas, lo que, a priori, facilita el debate interno,

“...las formas de organización de los actuales movimientos tienden a reproducir la vida

cotidiana, familiar y comunitaria, asumiendo a menudo la forma de redes de autoorganización territorial. El levantamiento aymara de septiembre de 2000 en Bolivia, mostró cómo la organización comunal era el punto de partida y soporte de la movilización, incluso en el sistema de *turnos* para garantizar los bloqueos de carreteras, y se convertía en el armazón del poder alternativo” (Zibechi, 2003)

pero no evita una mayor facilidad a la disidencia dentro del colectivo.

“CONAIE leaders had been involved in serious discussions and plans for direct electoral participation in local and provincial contests since 1993. Though there certainly was some dissension about this, the strong arguments for a political movement, especially by Oriente indigenous leaders, eventually won out”. (Beck and Mijeski, 2001).

No es excepcional, no obstante, entre las organizaciones indígenas americanas las discusiones acerca de la participación electoral, o sobre el seguimiento de determinadas estrategias, a pesar de la presencia de un líder reconocible y reconocido, que en pocas ocasiones ocupa una posición de poder indiscutible al frente de la organización a la que representa.

“Estos acontecimientos [las luchas de poder en el seno de una organización indígena, en este caso CONAIE] han enriquecido posturas eminentemente raciales y maquiavélicas al interior de la CONAIE, abandonado una vez más el proceso histórico político del movimiento indígena. Es decir, el Kichwa amazónico le serrucha el piso al Shuar amazónico porque no es Kichwa o viceversa; el Tsáchila le serrucha el piso al Chachi porque no es Tsáchila o viceversa; estos son los nuevos especímenes de la política indígena (usando una palabra Shuar podemos denominarlo el "mukint-ismo" = especies que se comen a sí mismos). En ese contexto, surgen defensores de puestos porque pertenecen a un Pueblo o Nacionalidad, desmantelando en su totalidad los procesos históricos y generando la volatilidad socio política al son de la danza dirigencial.” (Chumpi, 2004)

Aunque en un aspecto formal se siga respaldando a figuras emblemáticas de la izquierda y la lucha antimperialista como Castro, hoy el debate ideológico gira en torno al presidente brasileño da Silva, o al reformista argentino Kirchner. La victoria electoral en Bolivia de Evo Morales, constituye un importante precedente a tener en cuenta de cara al futuro, en tanto que algunos de los indígenas bolivianos ocupan espacios de poder en los que, hasta el momento, eran desconocidos. Sin embargo, las necesarias alianzas del partido liderado por Morales con otros sectores no indígenas para facilitar la gobernabilidad en Bolivia, sectores como la industria, las multinacionales, el contexto internacional, condicionarán, presumiblemente, las reformas que, desde el ámbito indígena sean demandadas.

4.1.3 La defensa del medio ambiente

Los movimientos indígenas no son ajenos al contexto internacional y su discurso no sólo adopta la reivindicación del concepto de plurinacionalidad para insistir en la presencia de elementos diferenciados dentro de las fronteras estatales. Tras la desaparición de la Unión Soviética, el discurso indígena, como el de la izquierda tradicional, ha incluido nuevas variables a sus argumentaciones. *El ecologismo*, la segunda de las innovaciones que queremos destacar en el discurso indianista del siglo XXI, ocupa hoy un lugar preferente en las demandas de las organizaciones indígenas.

Recordemos que ya en 1989 los indígenas venezolanos aportaron el concepto de *ecocidio* para definir el deterioro del medio ambiente. Si bien en Europa occidental o en los Estados Unidos el ecologismo y la formación de partidos verdes es concebida como "una forma moderna más estimulante, o incluso posmoderna, del socialismo" (Denitch, 1991:198), algo así como un intento por evitar terminologías que pudieran conducir a la izquierda tradicional que, a priori, provoca hoy día, cuando menos, ciertos reparos, en los movimientos indígenas el ecologismo constituye, más bien, un marco conceptual que permite un discurso moderno, e incluso radical, sin necesidad de recurrir a retóricas gastadas y rechazadas con anterioridad en el mismo mundo indígena por ajenas. Además, un discurso ecologista puede ser asumido con mayor facilidad por un amplio espectro de la población, dentro de la nueva estrategia de los movimientos indígenas por dirigirse al conjunto de la sociedad, sin distinción.

Pero la defensa del medio ambiente no debe entenderse como la desindustrialización o el retorno a un pasado rural y utópico, la variable ecológica debe ser entendida como un llamamiento a la mera supervivencia, de ahí que, sin menospreciar una industrialización en equilibrio con la naturaleza, las organizaciones indígenas reclamen la participación en la elaboración de programas de desarrollo sostenible para evitar un impacto ecológico que llevara a la destrucción del entorno en el que habitan, lo que en un mundo interconectado como en el que vivimos traería consecuencias a medio y largo plazo para todo el planeta: la deforestación, la destrucción de la capa de ozono, el avance de la desertización, que provocan desastres naturales, y numerosas pérdidas materiales y humanas.

El concepto de desarrollo sostenible está, para los pueblos indígenas, íntimamente ligado al de autodeterminación pues

“...el reconocimiento, la protección y el respeto del derecho no calificado de los Pueblos Indígenas a la libre determinación, (...) es la condición previa básica para garantizar nuestra propiedad, la soberanía permanente, y el control y el manejo de nuestras tierras, territorios y recursos naturales. Cualquier diálogo de asociación con los Pueblos Indígenas sobre desarrollo sostenible deberá estar basado en el reconocimiento, la protección y el respeto de este principio fundamental” (VV.AA., 2002a)

de tal modo que la defensa del medio ambiente para el discurso indígena es la defensa de su propia supervivencia, no sólo porque constituya un intento por preservar su propio territorio sino porque

4.1.4 La variable de género

La incorporación de la mujer al mercado de trabajo tras la Segunda Guerra Mundial, aunque en los ámbitos rurales de América Latina, la mujer ya ocupara con anterioridad una función destacada en el proceso productivo, sirvió de punto de partida para la formación de movimientos feministas y de defensa de los derechos de la mujer. Las demandas de éstas, que a la explotación clasista al integrarse al mundo laboral, añadían la sufrida por su condición sexual, serán también incluidas en el discurso indígena en su proceso de adaptación por construir un argumentario válido para toda la sociedad. De hecho la inclusión de la variable de género en el discurso indígena no supone modificaciones significativas en el discurso en sí. Los mismo argumentos utilizados para denunciar la explotación colonialista son válidos en el contexto de género, de manera que si en el discurso anticolonial se denuncia al blanco opresor, en el de género se denuncia al varón opresor, es más al varón blanco opresor. Pero no se trata de banalizar un serio intento por parte de las mujeres indígenas por construir su liberación, es más, son las mujeres indígenas las que incluyen la variable de género cuando se incorporan a la lucha política,.

Las mujeres buscan una transformación real de la sociedad en la construcción de una verdadera sociedad igualitaria. La construcción de esa nueva sociedad en los terrenos económico y político debe ser acompañada de la transformación radical de la sociedad donde el concepto de familia se adapte a nuevas situaciones y necesidades, y la mujer no quede restringida a un espacio doméstico. En este sentido las mujeres indígenas proponen cuatro conceptos que definidos desde el mundo

indígena articularán su discurso: la autoestima, el enfoque de género, la equidad y el género en sí¹⁴⁴.

La demanda de autoestima lleva implícita el reconocimiento de la infravaloración que dentro de las propias comunidades indígenas se tiene de las aportaciones de las mujeres, aun cuando esto sea producto, según se recoge en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, celebrada en Oaxaca, México, en diciembre de 2002, de la colonización española pues ésta *despojó a las mujeres del prestigio y poder que tenían*, lo que no deja de ser una visión idealizada del mundo precolombino, está por demostrarse que efectivamente la posición de la mujer se correspondiera con esta afirmación. Por ello un primer objetivo para las mujeres indígenas es el de recuperar su posición dentro de la sociedad indígena a través del reconocimiento de su propia condición como mujer. El concepto del enfoque de género en el mundo indígena está encaminado a detectar las desigualdades provocadas por razones de género, con el fin de intervenir de manera eficaz en su modificación. La equidad hace mención a la necesaria igualdad entre hombre y mujer como seres complementarios en la naturaleza. El discurso alude al concepto de dualidad por el que todo existe con su complementario, el día y la noche, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza... así la mujer no se supedita al hombre sino que se equipara en un plano de igualdad, de necesidad, incluso. Finalmente, el concepto de género en sí entendido como un elemento constitutivo de las relaciones sociales como relaciones de poder. A través del género se constituyen una serie de elementos socio culturales y económicos que sitúan en planos distintos a los hombres y mujeres de una comunidad, con lo que mediante el enfoque de la perspectiva de género es posible analizar las relaciones de poder dentro de una sociedad e identificar los elementos externos que simbolizan tales relaciones.

La aportación de la variable de género al discurso indígena, no se ha visto acompañada por contra de verdaderos cambios en la vida cotidiana de las indígenas. Éstas denuncian que persisten creencias y estereotipos que restringen a la mujer a un ámbito concreto:

"te dicen que tienes que ser así, la mujer tiene que estar en la casa cocinando, preparando la comida del esposo cuando el esposo está en el campo... si tú

¹⁴⁴ Así se recoge en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, celebrada en Oaxaca, México, en diciembre de 2002.

rompes este parámetro ya no eres tan indígena como tenías que ser.” (VV.AA., 2002b)

En este sentido, aun cuando la mujer se ha incorporado a la actividad política en el mundo indígena, persisten actitudes machistas, y la inclusión de sus demandas en el discurso político indígena puede ser considerado, en el mejor de los casos, como una declaración de intenciones, un camino a seguir, más que una preocupación real en la actual línea política indígena, de ahí que una de las principales reivindicaciones de las mujeres indígenas sea la de ocupar puestos de decisión en los organigramas de las organizaciones indígenas, pues por ellas mismas podrán liberarse. Es el mismo argumento que llevó a los indígenas a construir sus propias organizaciones para dirigir su liberación sin que esta fuera dirigida por presencias ajenas al mundo indígena.

”En las actividades vinculadas a la subsistencia de los sectores populares e indígenas, tanto en las áreas rurales como en las periferias de las ciudades (desde el cultivo de la tierra y la venta en los mercados hasta la educación, la sanidad y los emprendimientos productivos) las mujeres y los niños tienen una presencia decisiva. La inestabilidad de las parejas y la frecuente ausencia de los varones, han convertido a la mujer en la organizadora del espacio doméstico y en aglutinadora de las relaciones que se tejen en torno a la familia, que en muchos casos se ha transformado en unidad productiva,

donde la cotidianeidad laboral y familiar tienden a re-unirse y fusionarse.” (Zibechi, 2003)

Y si en el campo de la igualdad de derechos por cuestión de sexo, aún existe un largo camino que recorrer éste es mucho mayor cuando nos referimos a la orientación sexual. La mujer indígena se ha organizado y ha clamado por el reconocimiento de su identidad y su posición como mujer en el mundo indígena, sin embargo, no existe ningún movimiento similar con respecto a los homosexuales indígenas. En ninguno de los documentos de las organizaciones indígenas analizados en esta monografía encontramos referencias a los derechos de los y las homosexuales. No es una de las reivindicaciones primordiales de los indígenas, es más, ni tan siquiera se plantea, así como las mujeres sí han conseguido incluir un apartado que mencione el reconocimiento de sus derechos específicos. La fortísima presencia del machismo en las sociedades latinoamericanas, indígenas o no, ya denunciado por los colectivos de mujeres, es tal que los homosexuales latinoamericanos tienen más dificultades para hacerse oír que los europeos y apenas

existen organizaciones que velen por sus derechos. En el ámbito indígena, donde el concepto de familia tradicional está más arraigado, y la descendencia es una estrategia frente al exterminio, la homosexualidad ocupa posiciones muy minoritarias, casi inexistentes, entre la población indígena. Sin embargo, el discurso indígena que pretende aglutinar a todas las fuerzas sociales en la construcción de una sociedad plural, debería incluir una mención a los derechos de otra minoría, marginada por su orientación sexual, como es la homosexual.

4.1.5 El discurso antiglobalización. La globalización como última fase del capitalismo

Otro aspecto incorporado recientemente al discurso indígena, producto de la adaptación a un nuevo lenguaje de la izquierda social y política, es el referido a la lucha antiglobalización. La globalización, concepto al que algunos autores prefieren adjetivar, globalización neoliberal o globalización neocapitalista pues es a esta globalización a la que se refieren en sus manifestaciones y no a la globalización de la cultura o de la comunicación, no es sino un termino creado a comienzos de la década de los noventa en el seno de la administración Bush ante la necesidad de legitimar una serie de prácticas económicas que con anterioridad habían recibido nombres como capitalismo o imperialismo, que tienen hoy connotaciones excesivamente peyorativas. Tales prácticas pueden resumirse en la supremacía de la especulación como fundamento económico primordial, la creación de oligopolios como consecuencia de la fusión de capitales, la deslocalización de las empresas que se instalan en países preferentemente con salarios bajos, ventajas fiscales a la inversión extranjera y regímenes políticos de dudoso convencimiento democrático o la desaparición de los poderes públicos tradicionales evitando el control del estado en las actividades económicas, provocando con ello la proliferación del crimen organizado.

“La globalización neoliberal, la única genuina que conocemos, parece proponer una suerte de paraíso fiscal a escala planetaria al amparo de unas cuantas realidades: una rotunda primacía de las operaciones de cariz especulativo, una rápida fusión de los capitales, un formidable esfuerzo de deslocalización de muchas empresas, una indisimulada apuesta por la uniformización cultural y, en suma, una clara ratificación de un sin fin de exclusiones y desigualdades.” (Taibo, 2002: 328)

En el Tercer Mundo la globalización no ha significado la afluencia de capitales

como aseguran sus defensores, al contrario, pues la implantación de multinacionales, acompañada de procesos de privatización y de concentración de capitales, provoca la fuga de esos capitales, el crecimiento en valores absolutos y relativos de la pobreza, el incremento de las desigualdades sociales, la emigración. Por otro lado los pueblos indígenas sienten como una amenaza al proceso de globalización en tanto que pretende imponer un modelo económico y social que les excluye. La postura antiglobalización constituye para los pueblos indígenas alinearse en la lucha anticapitalista y, en este sentido, las denuncias de las consecuencias que la globalización les origina son similares a las procedentes de otros foros anticapitalistas no indígenas: la flexibilización laboral, que impone la globalización en aras de supuesto progreso, es traducida en el discurso indígena como la implantación de la inseguridad laboral, la aparición de mano de obra muy barata y desechable o la reducción de los derechos de los trabajadores. La globalización, así, es entendida como una fase más del capitalismo comparable al imperialismo, de hecho, identificamos como neoimperialismo muchas de las acciones que provoca, en materia económica, la globalización.

4.2 Indianismo horizontal

Así pues, ecologismo, género, antiglobalización, novedosas formas de representatividad, participación activa en la política nacional... son nuevas variables en el discurso indígena que configuran, junto a las demandas tradicionales, un nuevo argumentario que bien podemos denominar indianista en tanto que entronca con el indianismo clásico formulado por Reinaga en los años sesenta. Sin embargo las novedades temáticas, la apertura del discurso a toda la sociedad, la mayor presencia en el campo político, provoca que las relaciones indígena-estado se planteen en términos de horizontalidad. Esto no implica igualdad, pero sí que la posición de los indígenas hoy, convertidos en un ente político muy considerable en los estados con mayor presencia y mejor organización, sea más favorable que en el momento en que surge el indianismo. Aun cuando la mayoría de las organizaciones indígenas no se consideren indianistas, el indianismo es un referente ideológico y político válido, un decisivo elemento retórico y sintáctico que construye los discursos actuales y les ofrece cierta continuidad enlazándolos con los tradicionales.

Hasta ahora las demandas al estado y los cambios institucionales que estos han realizado sólo han servido para el reconocimiento de los derechos de los indígenas como pueblos de forma constitucional en la mayoría de los países latinoamericanos, hemos hecho mención a la adhesión de casi todos al Convenio 169 de la AIT entre otros reconocimientos internacionales, pero su puesta en práctica por parte de esos mismos estados sólo ha llevado al fracaso de las iniciativas políticas que conllevaron. Tampoco han sido efectivas, desde el punto de vista de los indígenas latinoamericanos, las propuestas de organismos internacionales como la ONU que declaró al periodo entre 1994-2004 como el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, con prioridades como el fomento de la no discriminación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones que les afecte, la redefinición de las políticas de cooperación para que se ajusten a las necesidades reales de los pueblos indígenas o la creación de mecanismos que supervisen esta cooperación, entre otras medidas¹⁴⁵.

A estas deficiencias hay que añadir el hecho de que el contexto internacional no es favorable al mundo indígena en un momento en que, tras los atentados del 11-S, la principal preocupación en materia de cooperación internacional gira en torno a la seguridad y la lucha antiterrorista, mientras que el interés por los pueblos indígenas americanos, que en los años noventa demostraron los medios de comunicación de masas, ha sido relegado por escenarios como el Próximo Oriente o el sureste asiático. Los pueblos indígenas, su estudio, la profundización en sus particularidades, han dejado de estar de *moda* más allá de las tiendas de ropa, o las librerías de los aeropuertos. Ya no resultan eficaces movilizaciones efectistas como la toma del congreso ecuatoriano o el levantamiento en armas en la selva lacandona, puesto que no existe una continuidad en el interés que suscitan tales actuaciones, por parte de los gobiernos o la opinión pública, más allá del momento inmediato de la acción. De ahí la necesidad de plantear estrategias alternativas en los próximos años a las utilizadas hasta ahora.

Es en el plano de la actividad política donde se encuentran, de momento, las

¹⁴⁵ Resulta relevante que esos objetivos no llegaron a cumplirse cuando la ONU ha vuelto a incluir los mismos en el Segundo Decenio de los Pueblos Indígenas del Mundo, 2005-2015.

condiciones óptimas para que los indígenas puedan plantear sus reivindicaciones¹⁴⁶. Los éxitos electorales en Ecuador o Bolivia propician que la variable indígena ocupe un destacado lugar en los discursos políticos del resto de formaciones, indígenas o no, del continente, y, de este modo, incorporarse como un actor más en el entramado político y social de cada estado. La novedad radica, no sólo en la aparición de partidos políticos identificados claramente con el mundo indígena, ni tan siquiera en que estos puedan formar gobierno, sino en la construcción de un discurso que, aún partiendo del tradicional discurso indígena, plantea nuevas argumentaciones que entroncan con las de otros colectivos sociales

Existe un recorrido argumental que se vincula con el indianismo de Reinaga actualizado a las nuevas circunstancias, de ahí que sigamos utilizando el término indianismo para referirnos al contexto ideológico de las reivindicaciones indígenas, añadiéndole el adjetivo horizontal, pues es en esta dirección hacia la que se dirigen las actuaciones de los indígenas en el marco de sus relaciones con otras fuerzas sociales no indígenas y en sus relaciones con el estado. Ciertamente es que en este último aspecto, las relaciones con el estado, aún existen muchas salvedades como para hablar decididamente de horizontalidad, sin embargo no cabe duda de que esta horizontalidad es un objetivo presente en los discursos de los indígenas americanos del siglo XXI.

El indianismo horizontal quedaría, por tanto, definido como la respuesta del mundo indígena al proceso de neocolonización en el que se ve inmerso, caracterizada por la participación política, la interconexión estratégica con otras fuerzas sociales, así como la posibilidad, en algunos países, de constituirse en alternativa clara de gobierno para defender sus derechos como pueblo y reivindicar sus particularidades culturales.

¹⁴⁶ Hemos indicado otras como los movimientos sociales independientes, casi espontáneos, y los inconvenientes que conlleva en su organización interna o en la durabilidad de sus acciones.

II PARTE

ECUADOR: vanguardia del movimiento indígena continental

5. NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR

Nos hemos ocupado en los capítulos anteriores de concretar aquellos conceptos necesarios para enmarcar el contexto en el que nos desenvolveremos a partir de ahora. Las reflexiones que señalamos sobre los términos *indio*, como sujeto (que no objeto) producto de la implantación del colonialismo en América, e *indianismo horizontal*, como recurso ideológico en la construcción de mecanismos de defensa, afirmación y liberación de los *pueblos indios*, serán ahora puestos en práctica en el análisis de la situación de los indígenas ecuatorianos.

La República del Ecuador cuenta en la actualidad con un porcentaje de población indígena que varía entre un 39% y un 47%¹⁴⁷ sobre el total de la ciudadanía. Tales cifras posibilitan una presencia en la sociedad ecuatoriana realmente significativa, de ahí que sus organizaciones, sobre todo las que engloban a más de un pueblo, tengan un peso específico tal como para que la variable indígena sea introducida en el discurso político de formaciones no indígenas, y, por tanto, los gobiernos ecuatorianos deban tener presente a los pueblos indígenas a la hora de gobernar, algo que en la mayoría de los estados latinoamericanos no sucede.

5.1 Contexto geográfico

Antes de continuar creemos necesario delimitar el espacio geográfico en el que se encuentra el Ecuador para comprender las particularidades que influyen en los pueblos indígenas, construyendo así sus propias identidades¹⁴⁸ en función del espacio en el que habitan¹⁴⁹. Señalaremos además las características de la población ecuatoriana en general, e indígena en particular, su distribución entre las diferentes regiones administrativas, y cómo influye ésta en, por ejemplo, los resultados

¹⁴⁷ Que aproximadamente son un total de 4.680.000 personas. Datos que varían según quien los facilite, y nada fiables por tanto, debido además a la dificultad añadida que supone el hecho de que algunas comunidades se censan por familias, o que no existan estadísticas seguras del pueblo Kichwa, mayoritario en el Ecuador, y dividido a su vez en otros 13 pueblos.

¹⁴⁸ Sin pretender entrar en el debate sobre el determinismo medioambiental, no podemos obviar la enorme influencia que el medio ambiente impone en la construcción de las identidades, amén de otros múltiples factores, sociales, económicos, políticos, etc.

¹⁴⁹ Su localización también influirá en el reparto de las cuotas de poder dentro de las organizaciones indígenas, donde la procedencia de los líderes debe responder a un cuidado equilibrio.

electorales.

Situado al noroeste de Suramérica, Ecuador es el segundo estado con menor extensión del subcontinente, 256.370 km². Desde el punto de vista de la geografía física Ecuador aparece dividido en tres grandes conjuntos: la sierra, región montañosa perteneciente al sistema andino, la costa, al oeste, zona de llanuras y bahías frente al Océano Pacífico, y la selva, al este, donde comienza la región amazónica.

ESPACIOS FÍSICOS DE ECUADOR



Fuente: <http://ecuador.metropoliglobal.com>

La costa concentra la mayoría de la población, que se aproxima a los 12.000.000 de personas, en torno principalmente a la depresión del Guayas, donde se encuentra la importante ciudad portuaria de Guayaquil. En la sierra, formada por dos cordilleras, oriental y occidental, se sitúa la ciudad de Quito, capital administrativa del país, y Cuenca, la segunda ciudad con mayor densidad de población de la zona. El este, permanece casi despoblado debido a la improductividad de sus suelos, por lo que el tránsito de cursos fluviales, como el río Pastaza o el Napo, concentran la actividad económica y la población.

Según los datos aportados por el propio Instituto Nacional de Estadística y Censos del Ecuador, INEC, aproximadamente el 41% del total de la población ecuatoriana es mestiza, el 39% indígena, mientras que los criollos constituyen un 15% y los afroecuatorianos apenas el 5%. Desde los años sesenta hasta la actualidad se experimenta un progresivo aumento de la población urbana en detrimento de la rural, debido a procesos de emigración interna que sitúan hoy en un 61% el porcentaje de población urbana frente al 39% de población rural.

DIVISIONES ADMINISTRATIVAS EN ECUADOR



Fuente: <http://ecuador.metropoliglobal.com>

Señalamos con anterioridad la división geográfica en sierra, costa y Amazonía, y las condiciones medioambientales que caracterizan a cada una. Nos vamos a ocupar ahora de los pueblos indígenas que habitan en cada región, indicando brevemente ciertas particularidades que los definen. No es nuestro cometido realizar un estudio etnográfico de los pueblos indígenas del Ecuador en sí, sino de sus formas de organización y sus repercusiones políticas y sociales en el ámbito estatal, con lo que estos breves apuntes deben servir de aproximación al fenómeno indígena ecuatoriano, para tener en cuenta las diferencias entre los distintos pueblos en el análisis de las organizaciones indígenas regionales y estatales, o como variable decisiva en los resultados electorales de cada provincia.

En la república del Ecuador habitan 14 pueblos indígenas¹⁵⁰ con un total aproximado de 4,5 millones de personas, de ellos aproximadamente el 85% vive en la sierra, el 15% habita en la Amazonía, y en la costa la cifra se reduce a un 0,5% del total, lo que equivaldría aproximadamente a 7.500 personas. Por estos últimos comenzaremos nuestro análisis de los pueblos indígenas del Ecuador.

5.2 Los pueblos de la costa

En la costa habitan 4 pueblos; awá, chachi, épera y tsa'chila. Los *awá*, cuya población alcanza las 3.750 personas se distribuyen en 22 comunidades, cada una de ellas con un estatuto propio que recoge las normas de convivencia que dicta la Asamblea, máxima autoridad de la comunidad. Las 22 por su parte están coordinadas en la Federación de Centros Awá, miembro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa del Ecuador CONAICE, y de CONAIE, regida también por una asamblea de representantes de cada comunidad. La territorialidad awá se extiende entre los estados de Ecuador y Colombia. En Ecuador habitan las provincias de Esmeraldas y Carchi, esta última en la sierra, aunque la mayoría de la nación awá habita en el sur de Colombia. En total, reconocidas por el estado ecuatoriano, ocupan 121.000 hectáreas de forma legal desde 1998, año en que el estado delimitó la Reserva Étnico Forestal Awá, sin embargo el pueblo Awá reclama la posesión de 5.500 ha. más.

El pueblo *chachi*, diseminado por casi toda la provincia de Esmeraldas, cuenta con un patrón de asentamiento muy disperso que responde a sus necesidades económicas. El 21% del territorio que ocupa, 22.147 ha. en total, es utilizado como vivienda, mientras que el 79% restante corresponde a bosque primario o secundario donde se desarrollan las actividades de la caza y el cultivo, aunque la tradicional autosuficiencia del pueblo chachi ha sido sustituida por la introducción de la economía de mercado. Así se diferencian cultivos como la yuca, el maíz o el plátano de uso doméstico, del café y el cacao dedicados a la exportación. Sin embargo, compañías madereras se han instalado en la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas, lugar donde habitan los chachi, con el consiguiente perjuicio para la conservación de

¹⁵⁰ Los datos estadísticos relacionados con la población o la región en que habitan proceden del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE, órgano adscrito a la Presidencia de la República, y sujeto a diversas interpretaciones por este motivo. Han sido obtenidos entre 2004 y 2005 a través de su página web, sin embargo los datos se refieren al año 2002.

los recursos naturales, lo que obliga a las nuevas generaciones a incorporarse a la economía nacional como peones y abandonar las prácticas tradicionales. Las 46 comunidades chachi, que en 1998 acogían a 8.040 personas, se agrupan en la Federación de Centros Chachi de Ecuador, FECCHE, creada en 1978, e integrada en CONAICE, y en CONAIE para el ámbito nacional

En la provincia de Esmeraldas también habita el pueblo *épera*, el de menor número de habitantes, con apenas 250 personas censadas en 1998, situadas al norte de la provincia. Desde un punto de vista lingüístico y étnico los *épera* son una ramificación de los emberá colombianos, uno de los pueblos más numerosos de Colombia, que habitan el Chocó. Su presencia en Ecuador se remonta tan sólo a 1964, cuando se produjo un proceso migratorio que hasta 1993 no tiene reconocimiento oficial, cuando por mediación de CONAIE, se adjudicaron 26 lotes de tierra en el sector Cayapa de la provincia Borbón para el disfrute del pueblo *épera*, aunque no existe un territorio reconocido como tal. También el idioma *épera*, el *sia pedee*, está en peligro de extinción debido al alto porcentaje de bilingüismo, mayor en las nuevas generaciones donde el castellano es una imposición frente al idioma local, aunque otras tradiciones como un determinado tipo de vivienda, la música o el baile son reforzadas por la actividad de la mujer *épera* y los lazos que, sobre todo éstas, mantienen con los emberá de Colombia. El escaso número de *épera* en el Ecuador y su reciente asentamiento han imposibilitado la creación de una organización propia, aún cuando la nación *épera* es miembro de CONAICE, y a través de ésta de CONAIE.

Por último el pueblo *tsa'chila*, constituido por ocho comunidades con un total aproximado de 2.640 personas, habita 19.119 ha. de la provincia de Pichincha, aunque 9.940 de ellas han sido invadidas por colonos que siguen reduciendo el espacio *tsa'chila* de forma ininterrumpida desde los años sesenta. De hecho el territorio *tsa'chila* era mucho mayor que las 19.000 ha. que hoy poseen. Sirva como ejemplo de pérdida territorial el caso de la comunidad Filomena Aguavil que perdió 136 ha. de las 180 reconocidas por el estado en las que hoy sólo habitan 28 personas condenadas a la desaparición o el desalojo. Estas circunstancias han provocado graves enfrentamientos en el seno de la comunidad *tsa'chila* entre los partidarios de mantener las formas económicas, sociales y políticas tradicionales, y quienes

prefieren adaptarlas a la cultura dominante ecuatoriana. En principio son mayoría los partidarios de la primera opción, con lo que el pueblo tsa'chila mantiene sus gobernadores ancestrales (*Miya*) con calidad de *Pone*, especialista religioso, elegidos democráticamente por los mayores de 18 años de las ocho comunidades. Esta particularidad implica que se mantenga al margen de CONAIE, aunque colaboren, en ocasiones, en las mismas luchas sociales.

5.3 Los pueblos de la región amazónica

Por lo que respecta a los pueblos que habitan el oriente ecuatoriano identificamos hasta ocho nacionalidades repartidas por entre las provincias de la Amazonía. En la provincia de Sucumbios vive el pueblo *a'i cofán*, cuya presencia se extiende también al otro lado de la frontera, en territorio colombiano. Con el inicio de la explotación petrolera en la segunda mitad de los años sesenta, su territorio fue parcelado, por lo que las 148.907 ha. que habitan las seis comunidades *a'i cofán* no suponen un espacio continuo, es más, debido a esos mismos intereses petrolíferos, el estado reconoce tan sólo 33.571 ha. como territorio *a'i cofán* protegido, del que quedan excluidas casi la mitad de las cerca de 1.000 personas que conforman la nación. Las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, asentado en territorio *cofán* desde 1955, también incidieron en la concentración y aculturación de las comunidades que decidieron unirse para defender sus derechos en la Organización Indígena de los *cofán* del Ecuador, OINCE, refundada como Federación Indígena de la Nacionalidad *Cofán* del Ecuador, FEINCE, e integrada en CONFENIAE y en la CONAIE.

En la provincia de Sucumbios también habita el pueblo *secoya*, cuya población no alcanza los 380 habitantes, aunque la presencia en la Amazonía peruana es mucho mayor, y es con los *secoya* peruanos con quienes mantienen los más destacados lazos familiares y económicos¹⁵¹. Con todo, su escaso número de habitantes propicia cierta despreocupación por parte de los poderes públicos, con la ventaja de que su territorialidad es reconocida casi en su totalidad¹⁵², lo que no le priva de conflictos

¹⁵¹ Los conflictos bélicos de 1995, como los anteriores entre Perú y Ecuador, afectaron gravemente las relaciones a ambos lados de la frontera, con lo que una de las principales reivindicaciones de los *Secoya* es la posibilidad de trasladarse de un país a otro sin límites burocráticos.

¹⁵² 39.414 ha. en la Reserva Faunística Cuyabero, donde las tres comunidades *Secoya* pueden cazar o pescar utilizando sus métodos tradicionales, bajo ciertas normas de conservación. El pueblo *Cofán*, tres veces más numeroso que el *Secoya*, tiene reconocidas un número de hectáreas inferior, debido a la situación de sus tierras en un espacio estratégicamente de mayor interés para el estado.

con las compañías petrolíferas. Desde 1985 la Occidental Explotation and Production, OEP, explota varios pozos petrolíferos en territorio secoya, lo que ha motivado la movilización de los indígenas, quienes consiguieron un acuerdo para iniciar negociaciones con la OEP y redactar un *código de conducta*. Como consecuencia de ello las comunidades secoya se agruparon en la Organización Indígena Secoya del Ecuador, OISE, que a su vez se integra en la CONFENIAE, y en CONAIE.

Cofán y secoya no son los únicos pueblos que habitan la provincia de Sucumbios, se contabilizan, además, tres asentamientos *siona* que aglutinan a los aproximadamente 350 habitantes del pueblo siona, en no más de 7.900 ha. pese a que el territorio tradicional de este pueblo alcanzaba las 47.000 ha. Los intereses petroleros, de nuevo, son causantes de la reducción de la territorialidad del pueblo siona. La presencia del Instituto Lingüístico de Verano¹⁵³ provocó un cambio en el patrón de asentamiento siona que, al igual que en el caso cofán, promovió la sedentarización y el reagrupamiento frente a la itinerancia y dispersión tradicionales¹⁵⁴.

Debido a su escaso número los siona decidieron aliarse al pueblo secoya en la Organización de la Nacionalidad Indígena Siona-Secoya del Ecuador, ONISSE, aunque ambas decidieron dividir la organización, fundando el pueblo siona la Organización de la Nación Indígena Siona del Ecuador, ONISE, integrada en CONFENIAE y en CONAIE.

La nación *huaorani* es una de las principales del oriente ecuatoriano. Sus aproximadamente 2.200 habitantes se ubican en las provincias de Orellana, Pastaza y Napo, sobre un área cercana a los dos millones de hectáreas. Hasta la década de los cincuenta, cuando el ILV consigue asentarse en su territorio se mantuvo al margen de la política oficial del Ecuador, defendiendo su identidad y territorio por medio de acciones violentas. Con el ILV llegaron las multinacionales del petróleo de tal forma que el territorio huaorani es el que cuenta con la mayor presencia de compañías explotadoras provocando un terrible desastre ecológico y cultural, pues la ocupación del espacio imposibilita el normal desarrollo como nación del pueblo huaorani, y

¹⁵³ Cabe destacar que el ILV actúa en zonas de interés estratégico para las multinacionales petroleras con mayor celo, mientras que su presencia es menor allí donde los recursos económicos son escasos

¹⁵⁴ Lo que provocaba la reducción del espacio territorial, y dejaba grandes baldíos para la actuación de las petroleras.

provoca una traumática aculturación, agravada por el hecho de que el contacto con la sociedad occidental se limita tan sólo a los últimos cuarenta años. La nación huaorani, por ello, ha tardado en formar una organización que agrupara a cada *huaomani* (cada una de las unidades territoriales en que se dividen los huaorani, cuyo carácter endogámico dificulta las relaciones entre sí). Aún así, hoy la nación huaorani está representada en CONFENIAE a través de la Organización de la Nación Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana, ONHAE, en continuo proceso de refundación.

Si el caso anterior constituía un ejemplo significativo de invasión del territorio indígena por medio de la acción conjunta de las compañías petroleras y el ILV, los casos de las tres naciones que quedan por presentar, shiwiar, achuar y shuar, son clarificadores en cuanto a la reacción de los pueblos indígenas frente al acceso de los agentes externos. La nación *shiwiar* habita aproximadamente 189.000 ha. de la provincia de Pastaza, aunque el estado sólo reconoce 89.000 ha., puesto que las 100.000 restantes constituyen la llamada *franja de seguridad nacional* que controla la frontera ecuato-peruana desde 1941, año en que comenzaron las disputas fronterizas entre los dos estados. Desde los años cincuenta la presencia del ILV transformó radicalmente la cosmovisión shiwiar. Obligados a la sedentarización, se vieron abocados a la evangelización y a la adopción del castellano como lengua vehicular, provocando que las generaciones actuales, unas 700 personas, sean trilingües en shiwiar chicham, kichua y castellano, lo que no sería algo negativo si el castellano no se estuviera imponiendo a costa de las otras dos lenguas.

Sin duda la nación shiwiar es una de las más activas en la lucha por la defensa de los derechos indígenas en el Ecuador. Su territorio, enormemente rico en materias primas y recursos económicos, está sujeto a una gran presión por parte del estado y las multinacionales petroleras, con lo que, en la actualidad, se encuentran inmersos en un complicado proceso de lucha legal y política para evitar que su territorio se vea invadido, como el huaorani, por innumerables pozos de extracción, de ahí que la Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza Amazonía Ecuatoriana, ONSHIPAE, sea de las más activas en el seno de CONFENIAE y CONAIE, de la cual es miembro de pleno derecho desde 1999, año en que se reconoció su carácter de nación. En la actualidad no descartan una nueva marcha hacia Quito, como la

protagonizada en 1992 junto a los kichwa de la selva, que posibilitó el reconocimiento estatal de las 89.000ha. actuales que conforman el territorio shiwiar.

Emparentados lingüísticamente con los shiwiar y los shuar, los aproximadamente 5.440 habitantes del pueblo *achuar* viven en las provincias de Pastaza y Morona Santiago en las 884 000 ha. reconocidas de su territorio tradicional, que abarca cerca del millón de hectáreas. Existe también población achuar en Perú sujeta a las mismas condiciones de aislamiento y división que las sufridas por la nación shiwiar, aunque el pueblo achuar del Ecuador es pionero en el intento en establecer lazos con las familias del lado peruano, que se han intensificado tras la firma del Protocolo de Río organizando encuentros para restablecer vínculos interfamiliares rotos desde 1941. Ello fue posible debido a la intervención de asociaciones evangélicas¹⁵⁵ y a la organización que agrupa a los diferentes centros habitacionales: la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador, FINAE, dirigida por una Asamblea, una Comisión y un Consejo Directivo dividido en cuatro secciones: salud, educación, tierras y promoción de la organización.

En la defensa del territorio achuar y los pueblos limítrofes frente a la acción de las petroleras cabe destacar la iniciativa de crear un Frente de Defensa del Territorio Transcutucú, junto a las organizaciones shuar Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICSH y Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador, FIPSE, y al municipio de Taisha. A pesar de esto, existen tres pozos de extracción petrolífera en territorio achuar, gestionados por Burlington.

La nación que cuenta con mayor número de habitantes en la Amazonía ecuatoriana, y un destacadísimo sentido de su propia identidad como pueblo, es la nación *shuar*, que componen aproximadamente 110.000 personas asentadas en 658 comunidades en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe, aunque existen también asentamientos en Sucumbios y Orellana, además de los territorios que se encuentran dentro de las fronteras del Perú. Con lo que, al igual que los pueblos shiwiar y achuar, la nación shuar padece los problemas consecuentes del enfrentamiento entre Perú y Ecuador.

728.000ha. de las 900.000 que conforman el territorio tradicional shuar están reconocidos legalmente por el estado ecuatoriano, lo que no le excluye de los

¹⁵⁵ Los achuar, aun conservando su religión tradicional, en muchos aspectos han adoptado cierto sincretismo con el Cristianismo Evangélico en sus representaciones religiosas.

conflictos derivados de la actuación de empresas petroleras como Burlington, a pesar de la creación del Parque Nacional Sangay, reconocido como área natural protegida, dentro del cual habitan varias comunidades shuar.

El pueblo shuar cuenta con una larga tradición organizativa a pesar, o tal vez por ello, del patrón de asentamiento tan disperso que le caracteriza, y de no conformar un poder político o religioso en un sentido estricto. Las relaciones familiares, los lazos de consanguinidad, aglutinan a los shuar sin necesidad de un poder centralizador¹⁵⁶. Es la idea de pertenencia a un mismo clan la que actúa como conjunción de las diferentes familias. Las extracciones petroleras y mineras, el avance colonizador, la presencia estratégica de las fuerzas armadas, desencadenarán a partir de los años sesenta la creación de órganos representativos del pueblo shuar como la Federación Shuar, cuyo nombre oficial es el de Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICSH, cuyo objetivo es la defensa de los intereses shuar ante el estado. De la Federación shuar se escindió la minoritaria Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador, FIPSE, quienes mantienen en la actualidad buenas relaciones con la FICSH, e incluso con organizaciones pertenecientes a otras nacionalidades como la FINAE achuar. Tanto FICSH como FIPSE forman parte de Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE, iniciativa de la federación shuar aunque dominada en la actualidad por los Kichwa de la Amazonía, y de CONAIE, donde mantienen una incesante actividad.

En la Amazonía habita también el pueblo *zápara*, dividido también entre Ecuador y Perú. En Ecuador viven cerca de 200 zápara en un área de 54.000 ha. incluida en la provincia de Pastaza, donde explota un pozo petrolífero la multinacional Agip Oil. El pueblo zápara se encuentra en un proceso de recuperación de su identidad. El reconocimiento de la UNESCO, en noviembre de 2001 de la cultura zápara como Patrimonio Cultural y Material de la Humanidad ha revalorizado su idioma y cultura, permitiendo la actividad reivindicativa de la nación zápara basándose en este dato. En este contexto surge la ONZAE, Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador, miembro de CONFENIAE y de CONAIE, para canalizar la actividad del pueblo zápara, que en ocasiones se desarrolla de forma conjunta a las propuestas que

¹⁵⁶ Cabe destacar en el proceso organizativo del pueblo shuar la actividad de la Sociedad de San Francisco de Sales, que desde el ámbito cristiano colaboró, en gran medida, en la formación de organizaciones que fructificaron, de un modo u otro, en las actuales.

proceden de los zápara del Perú. Sin embargo, su escaso número, y la influencia de naciones próximas como la kichwa, que aportan mediante el matrimonio nuevos elementos culturales y lingüísticos, dificultan la recuperación de la cultura zápara.

5.4 Los pueblos de la sierra

Por último, la nación indígena mayoritaria del Ecuador, los *kichwas*, se constituye por una serie de pueblos cuya lengua es el kichwa, que se identifican, por ello, como miembros de una misma nación. Habitan principalmente las provincias de la sierra, aunque también existe una importantísima comunidad kichwa en la provincia amazónica de Pastaza. En ocasiones los nombres de cada nación son referencias toponímicas, añadiéndose al término kichwa el nombre de la provincia ecuatoriana en la que habitan. Así, por ejemplo, los *kichwa del Tungurahua* es el nombre con el que se conoce a las comunidades kichwa que habitan esta provincia, donde se encuentran importantes cantones como el de Ambato en el que los indígenas han protagonizado muchas de sus acciones, y ha servido como punto de origen de concentraciones o marchas que concluían en Quito. En la provincia de Tungurahua habitan pueblos kichwa como el *salasaca* o el pueblo *chibuleo*, reconocidos como tales por el CODENPE, así como otras comunidades en proceso de reconstrucción de su propia identidad.

El patrón de asentamiento en la sierra es distinto al que encontramos en la costa o en la Amazonía, las características geográficas de la zona requieren de la existencia de comunidades más concentradas, debido a que priman los recursos agrícolas, frente a la caza o pesca de la Amazonía, que posibilitan la creación de asentamientos sedentarios en torno a las zonas de cultivo. Por ello el sentimiento de comunidad es mayor, lo que permite una mejor y más eficaz organización por parte de los indígenas a la hora de presentar iniciativas o reivindicaciones¹⁵⁷. En su mayoría las comunidades de Tungurahua han obtenido el reconocimiento de sus tierras mediante las sucesivas Reformas Agrarias del siglo XX, aunque en la actualidad persisten

¹⁵⁷ En este sentido los kichwa del Tungurahua mantienen la precolonial práctica del *préstamo* o *minga*, consistente en realizar trabajos comunitarios a favor de una familia que lo necesita, en el tiempo de, por ejemplo, la siembra o la cosecha, construir una casa, levantar un muro, etc. La *jocha* es otra práctica solidaria que consiste en aportar productos alimenticios en la celebración de un banquete de boda o similar. Otros miembros de la comunidad se encargan de repartir la comida, son los llamados *mashas*, y otros de alojar a los invitados a la celebración, se denomina a estos *cachunas*.

litigios con el estado respecto a este asunto en prácticamente la totalidad de las 209 comunidades kichwa de la provincia. El acusado sentido de pertenencia a la comunidad posibilita la existencia de numerosas organizaciones de diferente tipo: cooperativas, clubes deportivos, juntas de agua... lo que genera una red organizativa interrelacionada que deriva en la autoridad máxima de la comunidad, la Asamblea Comunitaria¹⁵⁸. Los trabajos comunitarios en la minga propician, a su vez, la aparición de otros organismos que coordinan las asambleas de varias comunidades. A nivel provincial actual el Movimiento Indígena del Tungurahua, MIT, perteneciente a Ecuador Runacunapac Riccharimui, ECUARUNARI y a través de ésta a CONAIE.

En la Sierra Norte, ubicada en la provincia de Imbabura, habita la nación *karanki*, compuesta por aproximadamente 6.360 personas, repartidas en 49 comunidades, cuya territorialidad no se encuentra reconocida por el estado, aunque sí se ha creado un espacio restringido en torno a la Laguna de Purbato, declarada como Área Natural Protegida, donde los indígenas pueden realizar actividades, como la pesca, con ciertas restricciones. Con todo, la principal actividad económica del pueblo *karanki* es la agricultura. En los últimos años el mercado ha condicionado la aparición de cooperativas dedicadas a la fabricación de alimentos orientados a la exportación, como yogurt, queso, miel... También el turismo de montaña y de aventura ha posibilitado que algunos *karanki* se dediquen a profesiones totalmente ajenas al mundo indígena como las de *guía turístico* o *monitor en el uso de embarcaciones tradicionales*. Este turismo permite, por otro lado, la recuperación de artesanías indígenas como la cerámica o el tratamiento de los tejidos, debido a la demanda por parte de los turistas. Las características que reseñamos al analizar a los pueblos kichwa del Tungurahua en cuanto a su organización comunal son válidas también para los *karanki*. Las comunidades se rigen por un Cabildo y una Asamblea. A nivel regional surgen corporaciones de comunidades, que a su vez se integran como federaciones filiales de organizaciones de mayor cobertura como ECUARUNARI, principal organización serrana, aunque algunas otras organizaciones, como la Unión de Comunidades Indígenas de Angochaucha pertenecen a la Federación Evangélica

¹⁵⁸ La irrupción de iglesias evangélicas en el seno de las comunidades ha propiciado, a su vez, la aparición de asociaciones que pretenden mantenerse al margen de la Asamblea, creando ciertos conflictos de intereses.

Indígena de Ecuador, FEINE, debido a la implantación de minoritarias confesiones evangélicas en la zona.

El pueblo karanki ha sufrido la necesidad de migrar a los núcleos urbanos provocando que la identidad de aquellos karanki migrados se diluya. Para evitarlo se plantea la creación de una minga educativa que potencie las características culturales para evitar su desuso, así como la recuperación de espacios sagrados como las Ruinas de Karanki.

La misma situación de potencial pérdida identitaria padece los *natabuela*, nación afincada también en la provincia de Imbabura. Ejemplo de ello es la sustitución del kichwa por el castellano de tal forma que hoy la mayoría de la población desconoce el kichwa. Los aproximadamente 15.000 natabuela que viven en la actualidad lo hacen en un espacio cercano a la ciudad de Ibarra, en parcelas de unos 500 metros cuadrados de media, producto de las subdivisiones de la hacienda Anafo durante las sucesivas reformas agrarias de la segunda mitad del siglo XX. Por ello no existe tierra comunal entre los natabuela y su situación económica es extremadamente grave, pues el pequeño lote de tierra que le corresponde a cada unidad familiar apenas satisface las necesidades básicas de subsistencia.

Constituido en 17 comunidades, el pueblo natabuela ha mantenido las estructuras organizativas pre coloniales a pesar de cambiar de nombre; el Alcalde o gobernador es equiparable a la figura del Cacique, y el Consejo de Alcaldes una extrapolación del Consejo de Ancianos pre colonial. La máxima organización del pueblo natabuela es el Consejo de Alcaldes y Gobernadores del Pueblo Indígena de Natabuela, CAGPIN. No existe, sin embargo una organización que como tal se incluya en alguna de las más representativas, como ECUARUNARI, aunque el pueblo natabuela, forma parte de CONAIE por medio de representantes directos surgidos del CAGPIN.

Mayor peso demográfico y definición cultural presenta el pueblo *otavalo*, asentado también en la provincia de Imbabura. Alrededor de 157 comunidades otavalo agrupan a un número indeterminado de kichwas-otavalo en torno a la ciudad del mismo nombre, aunque sus tierras no son reconocidas oficialmente por el estado. En la última década ha experimentado una consolidación de la presencia urbana en detrimento de la tradicional de corte rural, pero también en la ciudad se mantienen

rasgos específicos de la nación otavalo. Uno de ellos es el uso del kichwa frente al castellano, relegado éste para la relación con los poderes estatales o los turistas, con lo que el castellano queda definido como el idioma de los agentes externos a la nación otavalo. Con todo, su dedicación tradicional al comercio conlleva la necesidad de conocer el castellano para realizar las principales actividades económicas que giran principalmente en torno al comercio de productos artesanales como la reconocida cerámica de la Rinconada. La actividad textil, que desde tiempos anteriores a la colonia ya se realizaba en función del mercado más que del autoconsumo, constituye también un importante fuente de ingresos. La aparición de cooperativas indígenas que crean factorías modernas, frente al taller artesanal, ha incrementado la producción textil, así como la introducción de novedades en la elaboración, como las fibras sintéticas, lo que, por otra parte, ha disminuido la presencia de ganado ovino en las comunidades.

Si bien en otras culturas la introducción del mercado conlleva el afianzamiento del sentido de la individualidad frente al colectivo, las actividades comerciales entre los otavalo posibilitan, al contrario, que la comunidad prime sobre el individuo. La práctica comercial es un indicativo de la identidad otavalo¹⁵⁹, como la larga trenza, la música, la danza o las artesanías. No obstante, durante los años 60 y 70 del siglo pasado, la emigración, principalmente a la ciudad de Otavalo, supuso que las jóvenes generaciones fueran educadas como *mishus* (mestizos) en un intento por obtener mejores oportunidades en su vida urbana, que por otra parte no llegaron. La aparición de organizaciones indígenas que planteaban reivindicaciones en tanto que pueblos indígenas, y sus actividades en Imbabura, despertaría cierta conciencia por parte de los *mishustucushca* (literalmente indígena a la manera de los blancos/mestizos) de pertenencia a la nación otavalo, lo que posibilitará la recuperación de signos identitarios a través de talleres de música, danza, alfabetización en kichwa¹⁶⁰, siendo pionera de ello la parroquia Peguche, desde donde se extenderá su ejemplo al resto de parroquias y cantones en los que habitan los otavalo.

Las organizaciones otavalo agrupan actividades económicas más que a comunidades, pues la familia nuclear caracteriza las relaciones familiares otavalo

¹⁵⁹ El sentimiento como pueblo potencia la actividad económica cuyos beneficios se reinvierten en potenciar el desarrollo cultural de la nación.

¹⁶⁰ La recuperación cultural lleva, por ejemplo, a que las nuevas generaciones reciban nombres kichwa en lugar de castellanos.

debido a que las actividades comerciales, en muchas ocasiones, obligan a desplazamientos que dificultan estrechas relaciones familiares. Así existen asociaciones de artesanos, de vendedores de productos textiles, de fabricantes de un producto concreto, etc. El traslado a zonas urbanas da como resultado, además, otro tipo de organizaciones de estudiantes o de migrados. Casi todas ellas convergen en otras de mayor peso como ECUARUNARI o CONAIE.

El último de los cuatro pueblos que habitan la provincia de Imbabura es el *kayambi*, que cuenta con asentamientos en otras dos provincias Pichincha y Napo¹⁶¹. Las cifras de habitantes en las 131 comunidades *kayambi* se aproximan a las 147.000 personas, cuyas tierras tradicionales, ocupadas desde la colonia por hacendados, se encuentran en proceso de reconocimiento por parte del estado. Sólo las haciendas estatales se han restituido al pueblo *kayambi*, que ha organizado en ellas cooperativas de trabajo gestionadas por los propios indígenas. Sin embargo, una destacada cantidad de hectáreas y recursos del tradicional territorio *kayambi* se encuentra en la actualidad en manos privadas, aunque la delimitación de la Reserva Coyambe-Coca ha posibilitado la continuidad de la presencia de los *kayambi* en parte de sus territorios. Cabildos y Asambleas coordinan las actividades comunales, como en el resto de los pueblos analizados hasta ahora, y a un segundo nivel organizativo se encuentran las organizaciones intercomunales, que a su vez se integran en su mayoría en ECUARUNARI, salvo la Unión de Organizaciones Indígenas Cochanqui-Pedro Moncayo y la Unión de Organizaciones Campesinas de Cangahuay- Coyambe que pertenecen a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN. En 1998, el pueblo *kayambi* constituyó la Confederación del Pueblo *Kayambi*, en un intento por reordenar las actividades de las innumerables organizaciones locales, que se integrará en CONAIE.

En la provincia de Pichincha, en la Sierra Norte, se encuentra asentado el pueblo *kitukara*, constituido en 64 comunidades en las que habitan aproximadamente unas 80.000 personas, experimentando un proceso de reconstrucción de su identidad. El territorio ancestral de la nación *kitukara* no está plenamente reconocido por el estado, al menos un 40% permanece en manos privadas o del propio estado, por lo que, en la actualidad, se ha iniciado un proceso de negociación con las administraciones para

¹⁶¹ Aproximadamente son 120.000 los habitantes en Pichincha, 27.000 en Imbabura, y unos 350 en Napo.

posibilitar la adjudicación a las comunidades de la explotación y conservación del bosque de Pasochoa. Con todo, la elevada altitud de la zona dificulta el desarrollo de actividades económicas más allá de la agricultura de autoconsumo y la ganadería de altura, con lo que es probable que la escasa rentabilidad y productividad de la zona posibilite la restauración al pueblo kitukara del resto de su territorio. Esta escasez de recursos propicia, además, que aproximadamente un 10% de los kitukara se dedique a la venta ambulante en la ciudad de Quito. La emigración a la capital es una opción común entre los kitukara, y más aún en los últimos años la emigración internacional: desde la parroquia de Pintag, por ejemplo, se dirige una red de emigración cuyo destino es España.

Las comunidades kitukara se agrupan en organizaciones regionales que a su vez se integran en la Federación de Pueblos de Pichincha, FPP, filial de ECUARUNARI, e incluida en CONAIE.

La nación kichwa del Cotopaxi, también llamada *panzaleo*, se encuentra asentada en el sur de la provincia de Cotopaxi, organizada en 850 comunidades que acogen a una población cuyo cálculo fluctúa entre los 45.000 y los 71.000 habitantes, dedicados, casi en su totalidad a la agricultura para el autoconsumo. Por otro lado, el pueblo panzaleo se ha preocupado tradicionalmente por la educación como medio de transmisión cultural, por lo que muchos de sus habitantes han obtenido títulos universitarios que facultan para la docencia, articulando una educación formal bilingüe que repercute en la capacitación de los panzaleo en diferentes ámbitos culturales. Las celebraciones festivas como la del Corpus Christi suponen también un modo de afirmación cultural a través de la vestimenta utilizada para la ocasión, el uso de instrumentos musicales autóctonos, las danzas, la música... aunque cabe resaltar la paradoja que resulta al tratarse la festividad del Corpus Christi de una fiesta católica y por tanto impuesta desde fuera. Las comunidades panzaleo se agrupan en torno al Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, MICC, integrado en ECUARUNARI, y en CONAIE.

En la Sierra Central, habitando la provincia del Tunguragua, se encuentran las siete comunidades que conforman la nación *chibuleo*. Alrededor del 70% de sus tierras se encuentran reconocidas por el Estado. En el conjunto global de la provincia, éstas constituyen una mínima extensión en la que los aproximadamente

12.000 habitantes del pueblo chibuleo producen principalmente productos agrícolas dedicados casi exclusivamente al autoconsumo y al mercado provincial.

Las diferentes comunidades chibuleo se organizan en asambleas comunitarias, que desde 1998 tienen potestad para impartir justicia en materias muy exclusivas del ámbito comunitario. Las comunidades se integran en su mayoría en la Unión de Organizaciones del Pueblo Chibuleo, UNOPUCH, afiliada al MIT, y a través de él a ECUARUNARI y a la CONAIE.

A 14 kilómetros de Ambato, en la provincia del Tungurahua, se encuentran ubicadas las 24 comunidades del pueblo *salasaka*, al que pertenecen unas 12.000 personas. Parte del Parque Nacional Sangay acoge espacios para el abastecimiento del pueblo salasaka, que comparten en vecindad con la nación shuar, lo que intensifica las relaciones con otras nacionalidades y potencia la participación organizativa a nivel regional. Así, los salasaka, además de constituirse en comunidades regidas por una Asamblea y un Cabildo, a la cabeza del cual se encuentra el Alcalde, figura que confiere un determinado status a quien ostenta el cargo, y a quienes lo hicieron en el pasado, también se organizan en asociaciones como la Unión de Indígenas Salasaka, UNIS, o la Corporación de Organizaciones Campesinas de Pelileo, ambas filiales de MIT, y por tanto integradas en ECUARUNARI y CONAIE.

A una altura que oscila entre los 2.500 y los 3.500 metros sobre el nivel del mar, en la Sierra Central, provincia de Bolívar, habita la nación *waranka*, cuya población alcanza aproximadamente el 40% del total de toda la provincia. En la actualidad el pueblo waranka se encuentra en un proceso de recuperación de su identidad, en el que la institución de la familia ocupa un destacado papel, que ejerce mediante la educación de los miembros de la comunidad basada en los principios fundamentales de su cosmovisión, al que han incluido valores propios de nuestro tiempo como el antirracismo, la libertad religiosa o la defensa de los derechos humanos.

El patrón de asentamiento semi-concentrado o disperso en la mayoría de los casos¹⁶², dificulta la aparición de estructuras organizativas más allá de las asambleas comunitarias. Aún así en los últimos años proliferan organizaciones de base que en muchos casos se definen como campesinas, a cuyo nombre añaden palabras kichwa

¹⁶² Sólo en urbes como Guaranda existen núcleos unifamiliares con asentamientos más concentrados.

para marcar también su vertiente indígena. Entre otras organizaciones destacan la Federación Campesina de Bolívar-Bolívar Runacunapac Riccharimui, FECAB-BRUNARI, integrada en ECUARUNARI. Existen también organizaciones evangélicas como la Asociación Evangélica de Bolívar, filial de FEINE, que mantiene actividades similares a las afiliadas a ECUARUNARI, como crear cooperativas que eviten la migración de la población joven, gestionar tiendas o almacenes propios, etc. La afiliación a unas organizaciones u otras depende de la zona geográfica en la que se encuentre cada comunidad, siendo toda ella la que opta por ser filial de FEINE o ECUARUNARI. En raras ocasiones cohabitan ambas en una misma comunidad.

También en la Sierra Central, en la provincia de Chimborazo, habita el pueblo *puruhá*, en torno al Parque Nacional Sangay, como los salasaka o los shuar. El pueblo puruhá es uno de los más numerosos de la nación kichwa, pues lo integran unas 200.000 personas organizadas en 780 comunidades¹⁶³, dedicadas, por lo general, a la agricultura de autoconsumo. Productos como el cacao, el café o frutos tropicales, que también son cultivados, se reservan para el mercado.

Asambleas y Cabildos constituyen, como es habitual, el primer nivel organizativo que deriva en innumerables organizaciones filiales de ECUARUNARI, FENOCIN o FEINE, como en los casos del Movimiento Indígena del Chimborazo o la Unión de Organizaciones Populares Inca Atahualpa.

Ya en la Sierra Sur el pueblo kichwa *cañari* habita las provincias de Azuay y Cañar¹⁶⁴, destacando los cantones de Cuenca y Azoques respectivamente como los núcleos urbanos más importantes con presencia cañari. Aproximadamente unos 150.000 habitantes, organizados en 387 comunidades, conforman el pueblo cañari. El estado ecuatoriano ha reservado dos áreas protegidas para el desarrollo de actividades económicas de los cañari: el Bosque Protector del Irquis y el Bosque Protector Arrayan, donde se cultivan productos agrícolas destinados al autoconsumo y al mercado local. La economía se complementa con la explotación ganadera y cierta actividad artesanal. Como particularidad, el pueblo cañari mantiene cultivos en invernaderos para producir tomate, pimiento, babaco...

La familia y el ayllu constituyen las estructuras organizativas básicas en el pueblo

¹⁶³ Destaca el cantón de Riobamba como núcleo urbano más importante.

¹⁶⁴ En Azuay el uso del Kichwa es muy minoritario en beneficio del castellano.

cañari, aunque entre los cañari de Azuay no existe el ayllu. El segundo nivel organizativo lo componen asambleas y cabildos, para concluir finalmente en organizaciones provinciales filiales de las nacionales, como la Unión del Pueblo Cañari del Cañar, UPCC. Se calcula que al menos un miembro de cada familia cañari ha emigrado, principalmente a Estados Unidos o a España, lo que afecta negativamente a las familias cañari. Aproximadamente el 60% de éstas dependen de los ingresos procedentes del exterior.

Entre las provincias de Loja y Zamora Chinchipe, desde la región interandina hasta la Cordillera del Cóndor en la Amazonía, se extiende el pueblo *saraguro*, cuya identidad se encuentra en proceso de recuperación. El castellano ha desplazado al kichwa en el uso cotidiano por lo que la principal acción en materia identitaria se centra en la enseñanza del idioma. Los saraguro conservan el minifundio característico de la explotación económica y el predominio de la ganadería porcina y bovina, de la que se deriva la elaboración de productos lácteos destinados al mercado local. La ausencia de conflictos con hacendados ha motivado que las estructuras organizativas sean más laxas que en otros pueblos de la sierra. La familia nuclear, constituye el pilar básico de las relaciones sociales. A partir de ella se organiza la vida social. El parentesco ritual posibilita que se refuercen las relaciones intracomunitarias, así como la práctica de la minga.

La influencia de naciones vecinas, como los shuar, ha facilitado la creación de organizaciones comunitarias a las que se aplican características propias del pueblo saraguro, por ejemplo la autoridad de los padres de familia queda representada en las asambleas de los varones: los Mayorales. Entre otras organizaciones destaca la Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros, FIIS, integrada en ECUARUNARI.

En los esfuerzos por mantener o recuperar su identidad debemos reseñar los estudios sobre el origen de la nación saraguro que lo sitúan o bien en el Cuzco, Perú, desde donde se trasladaron hasta Ecuador en época incaica, lo que les convierte en descendientes directos de los incas, hipótesis sustentada por afinidades lingüísticas con los paltas, o bien de Urdaneta, Bolivia, basándose de las similitudes en la vestimenta saraguro con la de los paquizhapas bolivianos.

5.5 Los kichwas del Amazonas

En la cuenca del río Napo, que atraviesa las provincias de Napo, Orellana y Sucumbio, habitan los kichwas del Napo, cuyo idioma es el runa shini, o lengua de la gente, dialecto kichwa que mantiene escasas diferencias con el kichwa de la sierra del que procede. Es el mismo idioma que hablan los kichwas del Pastaza, que habitan en la provincia del mismo nombre, en cuyas comunidades también es posible escuchar el shuar como segundo idioma, debido a las estrechas relaciones que mantienen con este pueblo. Todos ellos forman lo que denominamos *kichwas del Amazonas*¹⁶⁵. Como consecuencia de las movilizaciones de 1992, a las que haremos alusión en otro momento, el estado reconoció 1.115.000ha. en la provincia de Pastaza para el desarrollo de las actividades económicas y sociales de los kichwa, sin embargo éstos reclaman aún la gestión de 1.159.000 ha., la mayoría de las cuales se encuentran en Napo y Sucumbios. El riesgo de conflicto social en Napo es potencialmente alto debido a la presión sobre el espacio por parte de la creciente población. Esto conlleva que las familias jóvenes demanden la parcelación de las tierras existentes para obtener un espacio propio que explotar, lo que llevaría a una excesiva parcelación y al pronto agotamiento de los recursos, de ahí las apremiantes reclamaciones para el reconocimiento del territorio en litigio.

En el territorio kichwa del amazonas se detecta la actividad de hasta 9 multinacionales petrolíferas que mantienen abiertos 17 pozos de extracción. Su presencia dificulta el normal desarrollo de las actividades económicas de los indígenas que se basan en la agricultura de tala y quema, en la caza y la pesca, principalmente¹⁶⁶. La ganadería conlleva la deforestación, convirtiendo la selva en grandes espacios abiertos. Es la irrupción del mercado lo que provoca la aparición de la ganadería como recurso productivo para la comercialización de sus derivados, pero ello posibilita una lenta destrucción de ciertas estructuras sociales que redundan en cambios culturales también. Por ello, los kichwa del amazonas mantienen la lucha por el reconocimiento de su territorio, a la vez que plantean la necesidad de tener acceso a *créditos blandos* por parte del sistema bancario, y la expulsión de su territorio de colonos y misioneros que afectan al normal desarrollo de su cultura.

¹⁶⁵ También llamados kichwas de la selva.

¹⁶⁶ A las que han añadido en los últimos años el ecoturismo y la ganadería, que han alterado profundamente el ecosistema y la cultura de los kichwa del amazonas.

La degradación que provoca la ganadería en el ecosistema potencia la opción de recurrir a alternativas en materia económica como es el ecoturismo. En este sentido nace la Red Indígena del Alto Napo para la Convivencia Intercultural y el Ecoturismo, RICANCIE, que organiza actividades ecoturísticas y sirve de ejemplo de gestión y planificación para evitar el deterioro del ecosistema en comunidades de otras provincias.

Tradicionalmente los kichwa del amazonas también se organizan, como los de la sierra, en ayllus basados en relaciones de parentesco¹⁶⁷, lo que se mantiene hasta la actualidad. Los ayllus forman, a su vez, clanes territoriales que se identifican con un antepasado totémico común, generalmente un puma o un jaguar; hoy, la unión familiar se materializa en un apellido común. Por lo general las uniones matrimoniales se formalizan fuera del grupo, con shuar o ashuar principalmente, lo que ha posibilitado la expansión del pueblo kichwa a lo largo de la Amazonía, debido a los lazos de parentesco, y una cierta *kichwización* de los pueblos vecinos.

Desde los años setenta los kichwa del amazonas han experimentado un rápido proceso organizativo que ha dado como resultado la aparición de diferentes asociaciones entre las que destaca la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza, OPIP, o la Coordinadora de la Nacionalidad Kichwa del Napo, CONAKIN, entre otras federaciones regionales que confluyen en CONFENIAE. Además existen filiales de FEINE, y organizaciones independientes como la Coordinadora de Organizaciones Independientes de la Región Amazónica, COIRA.

En Pastaza, destaca en materia de autogestión el Plan de Manejo y Sostenibilidad de la comunidad Yana Yacu, propuesto para su concreción en un periodo de seis años, 2002-2008, y cuyo fin es la obtención de recursos de forma racional, basada en los conocimientos ancestrales sobre la biodiversidad de la zona, en el concepto kichwa de *Saccha Runa Yachai* o conocimientos antiguos, para alcanzar el *Sumac Causai* o buen vivir. El plan consta de una fase previa de socialización inicial en la que la comunidad propone las necesidades requeridas para alcanzar los objetivos, tras la cual la comunidad, organizada en equipos locales compuestos tanto por hombres como por mujeres, realizan un diagnóstico de la situación social, económica, cultural, del Yana Yacu, para, finalmente, proponer el Plan de Manejo y

¹⁶⁷ En Napo se les denomina *muntum*, y al trabajo comunitario o minga se le llama *randi-randi*.

Sostenibilidad. La experiencia se comparte, a nivel teórico, con comunidades del lado peruano de la frontera, con los que existe una estrategia común, y con otras comunidades indígenas de Ecuador.

El Plan se engloba en el proceso de reconocimiento de los derechos de la comunidad y pretende garantizar un desarrollo sostenible frente a las injerencias de agentes externos como la administración local o estatal, y las multinacionales petrolíferas¹⁶⁸. Así, el Plan propone que sea la Asamblea comunitaria, como autoridad máxima de la comunidad, la única con la facultad de dirimir conflictos internos, según el derecho consuetudinario, amparándose en la Constitución de 1998 y en el artículo 169 de la OIT para su aprobación. En la actualidad, el Plan se encuentra en fase de negociación con el estado.

Para evitar posibles malinterpretaciones la comunidad organiza talleres con las fuerzas armadas, las administraciones y las compañías petroleras para clarificar posturas sobre lo que supone, en palabras de Alfredo Viteri, “un proyecto soberanista y político, no meramente ecologista o conservacionista.” (Viteri, entrevista personal, 2005) Es decir, nos encontramos ante un Plan de autogobierno como, por ejemplo, los estatutos de autonomía que existen en España.

5.6 El pueblo Manta-Hualcanvilca Puná

Aproximadamente 169.000 personas organizadas en torno a 239 comunidades situadas en las provincias de Manabí y Guayas, en la costa ecuatoriana, constituyen el pueblo *manta-hualcanvilca puná* que hoy se encuentra en proceso de reconstrucción y recuperación de su identidad. De hecho el CODENPE lo sitúa al margen de las nacionalidades reconocidas, aun cuando en 1982 el estado les entregó títulos de propiedad por una extensión de 156.000 ha., en la provincia de Guayas. El uso exclusivo del castellano ha facilitado la aculturación de este pueblo y la progresiva pérdida de identidad, por lo que la recuperación del Puna como idioma propio, aunque no es común a todos los pueblos que forman esta nacionalidad, es una de las prioridades en la recuperación identitaria.

En la provincia de Manabí las comunidades se organizan en siete uniones, entre

¹⁶⁸ Como ejemplo de esto último cabe señalar que en el territorio del Yana Yacu existe una localidad llamada Shell.

las que destaca la Unión Provincial de Organizaciones Campesinas de Manabí, UPOCAM, mientras que en el Guayas lo hacen en comunas, dirigidas por un cabildo formado por cinco miembros elegidos anualmente por los miembros de la comunidad. Las comunas a su vez se agrupan en dos uniones: la Unión de Comunidades y Organizaciones Campesinas de Puná, UCOPUN, que engloba a cuatro comunidades, y la Federación de Comunas del Guayas, en la que se integran 75 comunas. Ésta es miembro de la CONAICE desde su fundación y de CONAIE.

6. ORGANIZACIONES INDÍGENAS ECUATORIANAS

En el repaso de las nacionalidades indígenas que habitan el Ecuador hemos hecho mención a las organizaciones en las que se integran, bien de forma individual o como federaciones de varias naciones en conjunto, o bien por criterios geográficos. En el análisis que a continuación realizaremos sobre el proceso de construcción de las organizaciones ecuatorianas no incluiremos aquellas que representan a una sola nación, sino que entendemos más útil profundizar en las organizaciones regionales y nacionales donde la toma de conciencia, el grado de implicación, las consecuencias de sus decisiones, son mayores que en las organizaciones locales. Más arriba hemos aludido al proceso por el que, con las salvedades propias de cada pueblo, transcurren las organizaciones indígenas en América Latina hasta su constitución como tales: una primera fase de reivindicaciones particulares, centradas casi siempre en ámbitos laborales, a la que le sigue la toma de conciencia como pueblo explotado, para finalizar con asociaciones que agrupen a varios pueblos en la misma situación de explotación para hacer frente a los poderes públicos, empresarios y terratenientes.

En el caso ecuatoriano las primeras asociaciones indígenas se constituyen a la manera de sindicatos tradicionales, en algunos casos llegan a recibir este nombre, donde el componente étnico aún no tiene una presencia significativa.

Indicamos con anterioridad las diferentes fases que, de un modo u otro, recorren casi todas las organizaciones indígenas en su proceso de formación y consolidación. En una primera fase señalamos la toma de conciencia como el elemento más significativo en este proceso. En el caso ecuatoriano esta toma de conciencia viene acompañada de la constitución de un sindicato de corte marxista en el que el componente indígena aún no es relevante y las reivindicaciones se ciñen al ámbito laboral.

En 1926 se constituye el Sindicato de Trabajadores Indios "El Inca", STI, fundado por los indígenas de la hacienda *Changalá*¹⁶⁹ en la aldea Juan Montalvo, provincia de Cayambe. A pesar de incluir la palabra *indio* en el nombre de la organización, se trata de un sindicato de corte marxista, donde el referente indígena es más un intento de enlazar las luchas del sindicato con las históricas de los campesinos indígenas en la época colonial, y durante los primeros años de la República. La base social del STI

¹⁶⁹ O hacienda *Bonifaz*, en otras fuentes, AGUALSACA GUAMÁN, José (2004)

está compuesta por campesinos indígenas, puesto que la mayoría de los agricultores de la sierra son indios, y se circunscribe al ámbito serrano, de hecho apenas tiene, en los primeros años, una presencia sólida en la provincia: su radio de acción se limita a la aldea Juan Montalvo y los aledaños.

Sin embargo la iniciativa tendrá reflejo en otras zonas donde comienzan a surgir sindicatos similares. En la sierra ecuatoriana se experimenta con evidente visibilidad las fases del proceso de formación y consolidación de las organizaciones indígenas. La agrupación de la aldea Juan Montalvo contagia a los trabajadores de las aldeas vecinas. Señalamos como segunda fase del proceso organizativo de los indígenas el nacimiento de asociaciones locales de las comunidades de un mismo pueblo, durante los años treinta este es un fenómeno incipiente en la sierra ecuatoriana.

En julio de 1928, en la ciudad de Milagro, en la provincia costera de Guayas, se funda el Sindicato de Trabajadores Agrícolas, Campesinos Pobres y Obreros Rurales del Guayas, un sindicato de corte tradicional y marxista, como el anterior, con la salvedad de que el componente indígena en la costa es mucho menor que en la sierra, lo que supone que el nombre de la organización no requiera de la palabra *indio* como aglutinadora y sí haga mención a los campesinos pobres, puesto que en la costa los trabajadores agrícolas no son indios sino mestizos.

Con todo, ambos sindicatos pretenden objetivos comunes como son la defensa de los derechos de los trabajadores agrícolas, mejoras salariales, acceso a la posesión de la tierra, reducción de la jornada laboral o la regulación del trabajo infantil, entre otras demandas. La escasa industrialización de la economía ecuatoriana en los años veinte del siglo pasado propiciaba que la vanguardia sindical la ocupara el campesinado y no un proletariado casi inexistente, que pretendía, con dudoso éxito, llevar la iniciativa a través del control de los sindicatos por medio del Partido Socialista del Ecuador, partido marxista integrado en la III Internacional que potenciará, en 1929, el I Congreso Provincial del Guayas de obreros y campesinos, introduciendo ya el término obrero en el mundo sindical ecuatoriano.

Este será uno de los desencuentros que caracterizarán las relaciones entre indígenas y movimientos de izquierda tradicional en el Ecuador, y marcará el progresivo distanciamiento entre el movimiento campesino, liderado por los indígenas y cada vez más asentados en la sierra, y los sindicatos comunistas, aunque

durante los años treinta, las circunstancias políticas y sociales les obliguen a actuar en numerosas ocasiones de forma conjunta.

"...cabe señalar las acciones contra el desalojo de los campesinos finqueros del latifundio Isla de Rocafuerte (provincia del Guayas) del que se había apoderado United Fruit, mediante compra a precio de regalo, aprovechándose de la crisis que sufría el país. De la misma manera, se desarrolló la lucha a favor de los campesinos de la hacienda Pull que en febrero de 1935 fueron atropellados por las fuerzas policiales, sus chozas incendiadas y sus dirigentes apresados y confinados en las Islas Galápagos, a 400 millas del continente." (Muñoz y Vicuña, 1984:221)

6.1 La Federación Ecuatoriana de Indios

Tras estas primeras iniciativas locales las organizaciones campesinas se extenderán por toda la sierra constituyendo la base para la primera organización puramente indígena del Ecuador: la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, fundada en agosto de 1944. En este momento podemos hablar, con salvedades, de movimiento indígena ecuatoriano. Aunque la variable indígena no suponga el centro de la actividad de la Federación Ecuatoriana de Indios, sí se introduce progresivamente en el discurso eminentemente sindical de la FEI. No nos encontramos aún en la tercera fase que identificamos en el proceso constitutivo de las organizaciones indígenas, aún no se trata de la aparición de federaciones de diferentes nacionalidades coaligadas en un organismo estatal. Es más, fuera de la sierra, aún no han aparecido organizaciones locales y en el seno de muchas de las nacionalidades de la sierra ecuatoriana, todavía se están consolidando las organizaciones de la segunda fase: las organizaciones que agrupan a los indígenas de comunidades distintas dentro de un mismo pueblo. Sin embargo, el proceso está en marcha en el Ecuador de los años cuarenta

"En 1944-45, bajo la dirección de movimientos y agrupaciones de la izquierda como el Partido Comunista del Ecuador y Partido Socialista, funda la federación ecuatoriana de Indios, hoy Confederación de Pueblos Indígenas Campesinos del Ecuador¹⁷⁰." (Agualsaca Guamán, 2004)

Aunque aún mantiene un espíritu y una organización, incluso un lenguaje, básicamente sindicales el componente indígena comienza a mostrarse realmente

¹⁷⁰ Cabe resaltar cómo, en la actualidad, incluso el presidente de FEI, el propio Agualsaca Guamán, sigue insistiendo en la primacía de la izquierda tradicional en el movimiento frente al carácter indígena que incluso la nueva denominación de la FEI pretende.

significativo a la hora de articular el discurso, pues a las demandas tradicionales de la posesión de la tierra, mejoras salariales, derechos democráticos, se suman reivindicaciones enmarcadas en la lucha antirracista¹⁷¹, la defensa de la cultura indígena, el derecho al uso de su propio idioma¹⁷², que culminan en la reclamación de una Reforma Agraria que posibilite el desarrollo de la cultura indígena mediante el acceso a los recursos necesarios para su supervivencia. Dolores Cacuangó, primera Secretaria General de FEI, concretó las tres líneas básicas en la actuación de la organización: la emancipación económica de los indios ecuatorianos, elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones, y contribuir a la realización de la Unidad Nacional estableciendo, además, vínculos de solidaridad con todos los indios americanos¹⁷³. A partir de entonces las movilizaciones indígenas cobran una mayor eficacia en su organización y resultados, que culminan con el éxito que supone el compromiso estatal de redactar una Ley de Reforma Agraria promulgada en 1964¹⁷⁴, aunque en ningún caso esta ley se ajustará a las demandas indígenas, quienes mantendrán su lucha hasta la actualidad. La identificación de los líderes de la FEI con el marxismo y la militancia en la

¹⁷¹ Ecuador, tradicionalmente, ha sido uno de los estados más racistas de América Latina, algo que, incluso hoy día, se mantiene, aunque la presencia indígena en la sociedad esté más normalizada,

¹⁷² La FEI editará, para potenciar este aspecto, un periódico bilingüe llamado *Nucanchic All*, Nuestra Patria.

¹⁷³ No podemos evitar relacionar estas reivindicaciones, y sobre todo el tono con el que están formuladas, con los argumentos primigenios del indigenismo, que también en fechas similares se está gestando. Marc Becker, (2006), por el contrario, considera un error asignar a la FEI características indigenistas más propias del Instituto Indigenista Ecuatoriano.

¹⁷⁴ Durante la primera mitad de los años sesenta se generalizaron en América Latina políticas orientadas al desarrollo económico provenientes del pensamiento económico elaborado por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), las propuestas del programa norteamericano "Alianza para el Progreso", orientadas a contrarrestar la influencia de la Revolución Cubana en el continente, y las políticas reformistas impulsadas por diversos gobiernos de la región. Así, también el Ecuador afirmó las políticas desarrollistas, cuyo esquema básico todavía continúa vigente en la década de los 70.

Específicamente es la instauración de una Junta Militar (1963 - 66), la que impulsa las bases de un nuevo modelo de política económica, basado en el activo papel que se otorgó al Estado como principal agente promotor del desarrollo económico y de la modernización del sistema de libre empresa. La Junta Militar adoptó, por primera vez, un Plan de Desarrollo y actuó en favor de tres reformas consideradas imprescindibles: la agraria, la tributario - fiscal y la de la administración pública. La reforma agraria, iniciada en 1964, liberalizó el suelo, permitió la reducción de los espacios concedidos a las grandes haciendas y favoreció cultivos alternativos al banano. Sin embargo, los grandes beneficiados fueron los terratenientes de la costa, que una vez saturado el mercado del banano, buscan en la sierra nuevas explotaciones. Finalmente, el hallazgo de petróleo en el oriente prioriza la especulación en esta zona, manteniéndose pequeñas propiedades desamortizadas en la sierra a beneficio de comunidades indígenas.

clandestinidad¹⁷⁵ junto a comunistas y socialistas propicia que la influencia del comunismo en la FEI sea cada vez mayor, llegando incluso a convertirse en el enlace serrano con el partido.

A lo largo de los años sesenta las movilizaciones indígenas cobran una fuerza hasta entonces inusitada, que la reforma de 1964 no pudo contener, lo que engendró ciertos recelos en los poderes públicos ante el temor de que, mediante las acciones de la FEI, se introdujeran influencias en el Ecuador de la reciente y exitosa revolución del pueblo de Cuba, algo que no sucedería en absoluto, pues desde sectores más conservadores, como la Iglesia, se intentará moderar cualquier intento por parte de las nacientes organizaciones indígenas, de aproximarse a posiciones claramente revolucionarias.

La estrategia de los últimos años, desde que en los años noventa la presencia indígena en la vida social y política ecuatoriana se incrementara, pasa por el acercamiento de FEI a CONAIE, verdadero motor de las acciones indígenas en Ecuador, dejando patentes, no obstante las opciones preferenciales de cada cuál.

“Con el nacimiento de otras organizaciones indígenas fraternas, a partir de 1980, la lucha da un giro desde una lucha reivindicativa a una lucha política con una estrategia nueva. Formas de lucha como levantamientos indígenas, como la toma de carreteras, de iglesias, de instituciones de carácter público, las caminatas etc.” (Agualsaca Guamán, 2004)

Sin embargo, FEI sigue priorizando la unidad obrero-campesina por encima de la variable indígena en sus objetivos que, abiertamente concreta en la toma del poder político. Es en este sentido en que el indianismo horizontal, como lo hemos definido en las páginas anteriores, cobra cierta presencia en el discurso de FEI, con su reivindicación de una aproximación desde el mundo indígena a la izquierda tradicional, lo que supone en definitiva, desde el punto de vista de FEI, un procedimiento para evitar perder espacios de poder, ya minoritarios en la actualidad.

¹⁷⁵ La historia del Ecuador, como la del resto de América Latina, no está exenta de periodos dictatoriales, aunque las Juntas Militares, siempre han procurado iniciar procesos de reformas económicas encaminadas a la modernización, por medio del liberalismo económico, del país, lo que no implica que las dictaduras no conllevaran represión o persecución de los disidentes. Durante el siglo XX, y amén de los pronunciamientos de principios de siglo de Alfaro y Plaza para derroscarse mutuamente, se suceden dictaduras militares en los años: 1925, de corte liberal y con apoyo de sindicatos marxistas; 1931-1934, de carácter conservador; 1963-1966, con apoyo de la burguesía liberal; y 1972-1979, con un primer periodo, hasta 1976, progresista, y un segundo conservador.

6.2 Ecuador Runacunapac Riccharimui

La reacción a las nacientes organizaciones indígenas llegaría por parte de la Iglesia Católica que tendría una posición destacada en la reforma agraria de 1964, mediante el antecedente que supondrá la desamortización de algunas de sus propiedades. Aunque esta actitud de la Iglesia deba enmarcarse en un intento por contener las actividades comunistas, también es cierto que otro sector debe ser identificado con los postulados del Concilio Vaticano II y la Reunión de Obispos en Medellín que apelaban a una opción preferencial por los pobres.

“En la reunión de Medellín, a la que asistieron alrededor de 200 obispos de 21 países y las antillas, se hizo un diagnóstico sobre las realidades sociales a las que se enfrentaban las iglesias en América Latina. Fue el momento en que se le empezó a dar mucha importancia a la realidad de la pobreza. Somos países pobres, somos países desiguales, dependientes pero a la vez con una riqueza y valores propios y diferentes a los de los países desarrollados. Ahí produjeron lo que se llama los documentos de Medellín. Son 16 documentos que procuran una aplicación práctica de los documentos del Concilio Vaticano II.” (Vázquez, 2006)

Guiados por los principios de lo que desde entonces se vino a llamar Teología de Liberación el sector progresista de la Iglesia ecuatoriana convoca, en 1970 y 1971, sendas Convenciones de Presbíteros para asumir un compromiso de apoyo a los indígenas y campesinos en sus reivindicaciones. Más involucrado aún con las actividades indígenas, al trabajar en las mismas comunidades, está el Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas, MUARC, que pretende construir una estructura indígena paralela a la FEI para restar la influencia de los comunistas en los sectores campesinos¹⁷⁶.

La primera convocatoria de MUARC para crear una nueva asociación se realiza en la comuna de Teyapac, provincia de Chimborazo, en junio de 1972, a la que acuden representantes de sindicatos y cooperativas indígenas de las provincias serranas, quienes decidieron constituir la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichwa del Ecuador, que finalmente adoptaría el nombre de Ecuador Runacunapac Riccharimui¹⁷⁷, ECUARUNARI. En este primer Congreso ya se ponen de manifiesto las contradicciones internas que afloran en ECUARUNARI entre

¹⁷⁶ Así se recoge en la declaración de intenciones de la convocatoria en la comuna Tepeyac, “El objetivo básico del trabajo de este Movimiento era el de conformar una organización paralela a la Federación Ecuatoriana de Indios que permita “restar la influencia de los comunistas en los sectores campesinos”. (citado en www.ecuarunari.org.)

¹⁷⁷ En castellano, Despertar del Pueblo Indio.

quienes plantean la necesidad de crear un frente común con el movimiento obrero, priorizando la vertiente campesina de la organización, y quienes pretenden, como la propia Iglesia, que sea una organización meramente indígena, sin relación alguna con otras organizaciones no indias. La retórica del manifiesto indianista recientemente formulado por Fausto Reinaga en Bolivia, al que un destacado sector de la dirigencia indígena se acoge, eso sí con matices propiciados por las particularidades ecuatorianas, conlleva el triunfo de la tesis que prioriza el contenido indígena frente al clasista en el discurso ideológico de ECUARUNARI, que apunta a la necesidad de la toma de conciencia de la población indígena con el fin de luchar por sus derechos sociales, económicos y políticos. Sin embargo, el indianismo dejará en ECUARUNARI el recelo hacia cualquier injerencia externa, incluso la de la Iglesia Católica, con lo que también desde el primer Congreso nace ya un cierto rechazo hacia los preceptos católicos en favor de la autonomía total del movimiento indígena.

De las conclusiones de este primer congreso cabe destacar: la voluntad de expansión por todo Ecuador, mediante la influencia en movimientos provinciales, en su intento por competir con la FEI por una misma base social; el carácter pacífico de sus actos reivindicativos, en un momento en el que proliferaban las guerrillas comunistas en el resto de América Latina, aunque no se descarte una lucha violenta si las circunstancias lo requieren; y la injerencia de la Iglesia como tutora del movimiento a través del *sacerdote asesor*¹⁷⁸.

En enero de 1975, en la ciudad de Ambato, se celebrará el Segundo Congreso de ECUARUNARI caracterizado por una terrible crisis ideológica en el seno de la organización. Los dos años y medio transcurridos desde la formación de ECUARUNARI sirvieron para impulsar movilizaciones indígenas a nivel nacional, que logran incluso la promulgación de una segunda Reforma Agraria en 1973, y cierta consolidación de la organización como referente del movimiento indígena en la sierra, aunque no en el oriente donde asociaciones como la Federación Shuar mantienen una estructura muy estable ajena a la Iglesia¹⁷⁹, al partido comunista y a

¹⁷⁸ Figura impuesta por la Iglesia que consistía en la necesaria consulta por parte de la organización a un sacerdote, elegido por la Iglesia, antes de tomar cualquier determinación.

¹⁷⁹ Aunque la Federación Shuar manifieste su independencia frente a la Iglesia, entre otros sectores sociales, ésta es sólo teórica. Los Salesianos son quienes impulsan la Federación y les alquilan infraestructuras para su desarrollo.

los kichwa.

Los relativos éxitos de ECUARUNARI se ven condicionados, en este periodo de gobierno dictatorial, por una gran represión estatal que provocaría la detención de numerosos indígenas y el asesinato de otros muchos, entre éstos, líderes como Cristobal Pajuna y Lázaro Condo. Estos asesinatos, y la actitud confusa de la Iglesia ante los mismos, conllevan a que el progresivo distanciamiento con la Iglesia se acreciente, profundizado, además, por la actitud de algunos de los sacerdotes asesores frente a las movilizaciones indígenas, en su intento por contenerlas. En diciembre de 1974 estas discrepancias se hacen más patentes cuando se convoca una reunión extraordinaria en Quito para reflexionar sobre los asesinatos de Pajuna y Condo. Este es el contexto en el que se celebra el Segundo Congreso de ECUARUNARI en la ciudad de Ambato.

“ECUARUNARI durante esos años había logrado impulsar a nivel nacional las movilizaciones indígenas, para hacer cumplir la reforma Agraria, incluso presionando al gobierno para que dicte la segunda Ley en 1973. También había soportado una gran represión por parte del estado teniendo que lamentar la muerte de muchos compañeros, como las de los dirigentes Cristóbal Pajuna (...) y de Lázaro Condo.” (Maldonado, 1989:122)

Debido a esta situación de lucha interna, la Directiva Nacional convoca un congreso paralelo de dirigentes campesinos lo que provoca, por un lado, la anulación del Congreso de Ambato, y por otro, el enfrentamiento directo entre el sector proclive a la Iglesia y el sector próximo al indianismo, motivando el debilitamiento de ECUARUNARI y la reacción violenta del gobierno militar y los terratenientes para aumentar la desmovilización indígena. Finalmente, en julio de 1975 se celebra el Congreso de Ambato, al que sólo acuden representantes de la corriente oficial, lo que impide la elección de una nueva Directiva Nacional por falta de *quorum*, optándose por nombrar una coordinadora con tres jefes regionales, sustituyendo así a la Directiva díscola, cuyos miembros son expulsados. ECUARUNARI es en 1975 una organización en descomposición y casi extinta, sin embargo las estructuras organizativas locales se mantienen durante todo el periodo, y lo que es más importante, las condiciones socio-económicas que posibilitan la movilización indígena.

Los intentos por recuperar la efectividad de la organización provienen de las Directivas Provinciales. La de Pichincha convoca un Tercer Congreso, desconocido

por otras directivas provinciales, como la de Tungurahua o la de Loja, y rechazando la Directiva Nacional allí proclamada, al mismo tiempo que la directiva de la provincia de Cañar se autoproclamaba Directiva Nacional siendo rechazada igual que la de Pichincha. El movimiento indígena a nivel estatal queda prácticamente paralizado debido a las luchas internas de ECUARUNARI, el desgaste de la FEI y la represión militar, con lo que las organizaciones locales cobran mayor protagonismo volviéndose a situaciones próximas a las de los años veinte, cuando las reivindicaciones se circunscribían a ámbitos locales.

La insostenible situación de vacío de poder en ECUARUNARI lleva a la convocatoria de un Cuarto Congreso a celebrar en Chibuleo, provincia de Tungurahua, en julio de 1977, con el acuerdo de todas las directivas provinciales, bajo el lema de unidad y consolidación. Las discusiones se centran en dos aspectos fundamentales: por un lado las de carácter interno concluyen con el nombramiento de una nueva Directiva Nacional aceptada por todos los delegados y la elaboración de un reglamento interno que clarifique las actuaciones a seguir en la convocatoria de congresos y las elecciones de las directivas para evitar vacíos de poder y conflictos internos. Y por otro lado las decisiones de carácter externo manifiestan el rechazo a la reforma agraria de 1973 pues mantiene la presencia de latifundios e imposibilita el acceso a la posesión de la tierra por parte de los campesinos. Finalmente el Congreso concluye con la convocatoria de nuevas movilizaciones, la necesidad de formar y educar a las bases para que participen activamente en la política nacional, y la denuncia y petición de expulsión de los misioneros evangélicos que dividen a las comunidades indígenas y potencian su desmovilización. El Cuarto Congreso de ECUARUNARI supone también una refundación de la organización evidenciada en la expulsión de Antonio Lema y Marco Barahona, así como la de otros líderes provinciales pertenecientes al sector pro-católico¹⁸⁰, acusados de desviacionistas, lo que conlleva a una redefinición ideológica, identificándose, a partir de ahora, como una organización clasista, orientada a actuar acorde con el movimiento obrero, desde planteamientos indígenas¹⁸¹.

Mientras se recrudecía la represión por parte del gobierno militar, en la que

¹⁸⁰ El que hemos denominado oficialista hasta 1977

¹⁸¹ Se impone así la tesis de uno de los nuevos hombres fuertes de ECUARUNARI, Luis Macas, que propone “mirar con dos ojos, como pobres y como indios, como campesinos explotados y como cultura y raza oprimida”. Citado en Barrera, 2001:92.

primaban los asesinatos de dirigentes campesinos, ECUARUNARI participaba de la unidad de acción indígena-obrera. El 8 de abril de 1978 esta unidad quedaba institucionalizada con la creación del Frente Único de Lucha Campesina, FULC, que suscriben ECUARUNARI, la FEI y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, FENOC. Más tarde el FULC añadiría a sus siglas la I de indígena reconociendo la participación de éstos como un ente diferenciado en la lucha campesina y obrera.

"Las acciones del FULCI se centraron en la exigencia de la aplicación de la Reforma Agraria, la derogatoria de varias leyes: Fomento Agropecuario, Seguridad Nacional, y la exigencia de sanciones a responsables de las matanzas a campesinos. También impulsamos la presencia y organización de la mujer al interior del Movimiento, para lo cual promovimos el desarrollo de varios encuentros dirigidos a este fin. Así mismo, nuestro Movimiento tuvo una gran participación en el proceso de retomo al régimen democrático, apoyando decididamente el Referéndum para la aprobación de la Nueva Constitución, en la cual se concedía el derecho al voto a los analfabetos, conquista básica para los indígenas, en tanto que hemos sido marginados de la educación" (ECUARUNARI,s.f.)

El retorno al régimen democrático en 1979 y la presidencia del populista Jaime Roldós, y desde 1980 de Osvaldo Hurtado, propiciaron una mayor libertad de acción al movimiento indígena y a las organizaciones obreras y campesinas. ECUARUNARI convoca su Quinto Congreso en Pintag, provincia de Pichincha, para septiembre de 1979, como una organización fuertemente asentada en la sierra y con interesantes apoyos en el mundo obrero y sindical, como queda reflejado con la presencia en el Congreso de representantes de FEI, FENOC o la Confederación de Trabajadores del Ecuador, CTE.

Sin embargo, analizando las resoluciones de este Quinto Congreso observamos que, pese al retorno a la democracia, la situación de los indígenas requiere aún de numerosas reformas, como la ansiada Reforma Agraria sujeta a los intereses de los indígenas y no de los terratenientes, o la subida de los salarios en el mundo agrícola. El régimen democrático posibilita, además, la reivindicación de derechos acordados con el sistema como la exigencia de la participación directa de las organizaciones campesinas en la elaboración y ejecución de proyectos y programas que les afecten o la derogatoria de la Ley de Seguridad Nacional que justificaba el arresto arbitrario y encubría el asesinato de numerosos líderes campesinos.

En cuanto a la vertiente indígena¹⁸² de ECUARUNARI, el Quinto Congreso supone la demanda de ámbitos exclusivos del mundo indígena como la capacidad de administrar justicia por parte de las autoridades indígenas en sus comunidades ajustándose al derecho consuetudinario, o la exigencia de una educación bilingüe que recuperara valores y características culturales indígenas. A nivel estratégico, ECUARUNARI se plantea, siempre siguiendo la doble vertiente clasista y étnica, el fortalecimiento del FULCI mediante encuentros periódicos que concreten acciones conjuntas y el acercamiento a organizaciones indígenas de la Amazonía como la Federación Shuar o la Federación de Centros Indígenas de Pastaza¹⁸³, e incluso a organizaciones indígenas de otros estados como el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, colombiano, la Confederación Campesina del Perú, CCP, o los kataristas bolivianos. A partir de aquí, la doble vertiente étnica y clasista aparece cada vez más definida en el discurso de ECUARUNARI. En la actualidad, ECUARUNARI constituye la principal organización indígena en el seno de la CONAIE y a través del análisis de ésta entenderemos la posición que aquella ocupa hoy en día en el movimiento indígena ecuatoriano.

6.3 Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

Durante los años sesenta y setenta los pueblos amazónicos shuar, achuar, y kichwa experimentan diferentes procesos organizativos que culminan con la aparición de asociaciones representativas de cada uno, cuya notoriedad y logros son, en algunos casos, bien significativos, lo que no impide que la falta de unidad en la acción conlleve que esos mismos logros se relativicen ante los grandes recursos humanos y económicos necesarios para llevarlos a cabo. Esta será la piedra angular para la convocatoria del Primer Congreso Regional de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, en la ciudad de El Puyo, provincia de Pastaza, entre los días 22 y 24 de agosto de 1980. Allí, representantes de los tres pueblos resuelven que, para una lucha más eficaz en defensa de sus derechos como pueblos y de un espacio propio en el que desarrollarse, es necesaria la actuación conjunta y coordinada de la asociaciones que actúan en el Oriente ecuatoriano. De este modo, se

¹⁸² Recordemos que ECUARUNARI es una organización clasista e indígena.

¹⁸³ Germen de la OPIP.

proyecta crear la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE, cuyo principal objeto será la defensa de la cultura y sobre todo el territorio de las naciones de la región, puesto que el reconocimiento de la territorialidad de una nación garantiza su desarrollo económico, político y cultural, de ahí que la reivindicación de los derechos ancestrales a la posesión de la tierra constituya el principal eslabón en la reestructuración de la identidad de los pueblos amazónicos. En este sentido, las principales rivales de CONFENIAE serán las misiones evangélicas, las compañías petroleras o las fuerzas armadas, agentes primarios de la colonización y usurpación de las tierras indígenas.

A partir del Segundo Congreso, celebrado en 1982, CONFENIAE se plantea su promoción entre organizaciones de base de nacionalidades como la siona, la secoya o la huaorani asumiendo sus demandas frente a las multinacionales del petróleo, a la vez que se insiste en la recuperación de la medicina tradicional, o en la importancia de la educación bilingüe gestionada por las propias comunidades indígenas. En 1984 CONFENIAE es la organización más influyente de la Amazonía. En el Tercer Congreso, celebrado ese año asisten como invitados líderes de movimientos similares procedentes de la sierra o del recién creado Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONACNIE, para profundizar en las relaciones con el resto de pueblos indígenas del Ecuador, mientras se buscaba definir una línea política lo más alejada posible de patrones tradicionales que pudieran degenerar en tutelajes de partidos políticos tradicionales, frente al criterio de ECUARUNARI de entender una doble vertiente indígena y clasista. En este periodo, y continuando con la estrategia de atraer a organizaciones de otras nacionalidades, CONFENIAE comienza a editar documentos y publicaciones periódicas, como Amanecer Indígena, destinados a difundir sus resoluciones, y a capacitar y promocionar a líderes locales cuyo argumentario se basará también en los documentos oficiales de CONFENIAE.

En 1986 el IV Congreso de CONFENIAE debate y aprueba el ingreso en la recién creada CONAIE como principal punto a tratar, y clarifica las actuaciones futuras que giran en torno a la legalización de sus territorios, la preservación del medio ambiente, la denuncia de las consecuencias de la economía de mercado en sus culturas, el

derecho a una educación bilingüe y acorde con la cosmovisión indígena, al uso de la medicina tradicional...

A lo largo de los años noventa las actuaciones de CONFENIAE se han enmarcado dentro de las iniciativas de CONAIE aunque las discrepancias con ECUARUNARI han propiciado que, en ocasiones, presenten posturas diferentes a las mayoritarias en el movimiento indígena ecuatoriano. El éxito de la OPIP, integrante de CONFENIAE, en la marcha indígena de 1992 por el reconocimiento de los derechos de los indígenas a la posesión de cientos de miles de hectáreas de la provincia de Pastaza, supone un impulso para la organización amazónica, en minoría con respecto a los indígenas de la sierra en el seno de CONAIE, de tal modo que su proyección internacional se ve también potenciada posibilitando que su posición en la organización internacional COICA se refuerce, lo que queda patente con el traslado de su sede desde Lima a Quito¹⁸⁴, en 1993, y en el nombramiento del ecuatoriano Valerio Grefa como presidente.

La aceptación de colaborar con Abdalá Bucaram por parte de CONFENIAE, frente a la postura oficial de CONAIE, o la propuesta de formar un partido político indígena que se presentara a las elecciones con voz propia, suponen, a mediados de los noventa, nuevos motivos de desencuentro con ECUARUNARI e incluso con la misma CONAIE, que se solventan con el nombramiento de Antonio Vargas, kichwa de la Amazonía y dirigente de CONFENIAE, como presidente de CONAIE. Hoy, en 2006, CONFENIAE se recupera de un proceso de crisis interna abierta tras la destitución de Antonio Vargas de la presidencia de CONAIE en 2002, acusado de connivencia con Lucio Gutiérrez y de enriquecimiento personal, su abandono junto a un grupo de seguidores de la organización amazónica, y la asunción del cargo de presidente de CONFENIAE de Luis Vargas, afín a la nueva directiva de CONAIE.

¹⁸⁴ A pesar de que este traslado constituya para CONFENIAE un síntoma de su prestigio internacional, también es cierto que, otros factores influyeron. La fuerte oposición a Evaristo Nugkuag, líder de AIDSESEP, organización peruana predominante en COICA, así como el deseo de desmarcarse de Lima para evitar un nuevo liderazgo de los peruanos son factores a tener en cuenta.

6.4 Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana

El minoritario número de indígenas que habitan la costa del Ecuador implica que el proceso organizativo en esta región sea menos significativo, y que organizaciones no exclusivamente indígenas intenten englobar en su seno a los indígenas, caso de FENOCIN, o bien que organizaciones de la sierra actúen en la costa como orientadoras de los pueblos que allí habitan, como así ocurre con ECUARUNARI. Sin embargo, las mismas naciones indígenas de la costa mostrarán una marcada independencia al proponer la constitución de su propia organización, ajena al resto pero con vínculos confederados con la nacional CONAIE¹⁸⁵, y así, en 1996, se constituye la Confederación de Nacionalidades indígenas de la Costa Ecuatoriana, CONAICE, cuya existencia en estos diez años está estrechamente ligada a la de CONAIE, de la que forma parte como una de las tres vertientes de la que se nutre: ECUARUNARI, CONFENIAE y CONAICE¹⁸⁶.

Sin embargo, en los últimos años CONAICE no ha estado exenta de las mismas luchas internas surgidas en CONFENIAE entre dirigentes que entendían necesario el apoyo al presidente Gutiérrez y quienes optaron por el frontal rechazo a su gobierno del que Pachakutik la expresión política del movimiento indígena ecuatoriano, había formado parte. En mayo de 2003 es nombrado presidente de CONAICE William Aguavil, líder tsa'chila, que pronto abandonaría su cargo por supuestas relaciones con el ex presidente de CONAIE, Antonio Vargas, nombrado ministro por Lucio Gutiérrez, en un intento de dividir al movimiento indígena. El cese de Aguavil, en realidad dimitido, provoca una importante crisis aún no resuelta, en que diferentes corrientes dentro del movimiento de la costa intenta aupar a su candidato, más por no apoyar al contrario que por confianza propia. Óscar Chiripua, candidato apoyado por los sectores más próximos a la dirección de CONAIE, es presidente desde mediados de 2005 sin haber consolidado aún su posición, en un momento en que las petroleras que actúan en la zona han comenzado una nueva estrategia consistente en cooptar

¹⁸⁵ Es más, desde otro punto de vista podría argumentarse que es la propia CONAIE quien potencia la creación de una organización afín en la costa para contrarrestar las acciones de FENOCIN.

¹⁸⁶ En este sentido podemos destacar que el actual vicepresidente de CONAIE, el indio Chachi Santiago de la Cruz, es uno de los dos representantes de CONAICE en el Consejo Directivo de CONAIE.

líderes indígenas con el objetivo de desarrollar sus actividades sin la oposición de las organizaciones indígenas de la Costa.

Estás tres últimas organizaciones son un claro ejemplo de la segunda fase que definimos en el proceso de formación de las organizaciones indígenas. ECUARUNARI, CONFENIAE y CONAICE son organizaciones que agrupan, a nivel local, sierra, Amazonía, costa, a diferentes pueblos quienes, a su vez, han constituido asociaciones propias. También su análisis nos ha permitido distinguir la presencia de la población indígena y su capacidad organizativa en cada una de las tres zonas geográficas en que se divide el Ecuador. Mientras que en la sierra y la Amazonía la presencia de las organizaciones indígenas se consolida e, incluso, se crea una organización de carácter estatal, en la costa, donde el número de nacionalidades indígenas es menor, no existe una organización regional hasta 1996.

Las siguientes organizaciones que analizaremos, constituyen la tercera fase del proceso organizativo en el movimiento indígena ecuatoriano: la creación de organizaciones a nivel estatal, en el que el estado-nación es un referente político e incluso geográfico válido. La definición de un Estado en tanto que institución en la que se integran¹⁸⁷ las nacionalidades indígenas es útil no sólo para reconocer un interlocutor a la hora de plantear las reivindicaciones indígenas, sino también un intento por definir a los pueblos indígenas en un contexto internacional.

6.5 Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

En 1979 el gobierno de Roldós, ante los progresos organizativos del movimiento indígena, intentará atraerlo para aprovechar sus redes organizativas con la idea de asegurarse cierta lealtad clientelista entre los indígenas mediante la creación de créditos campesinos, cuya consecuencia sería la parcelación de algunos territorios indígenas y el aburguesamiento de un pequeño sector indio favorecido por los títulos de propiedad individuales, además de la migración de miles de indígenas desde áreas rurales a las ciudades, donde ocupan las capas más bajas de la estratificación social.

¹⁸⁷ Entendemos las precauciones con que el término integración debe entenderse. Aquí no planteamos la necesidad de los pueblos indígenas por integrarse en el Estado, sino la presencia física de éstos como ciudadanos de un Estado reconocido internacionalmente.

En este contexto la mayoría de organizaciones indígenas del país, en un intento por recuperar la iniciativa, conformarán en 1980¹⁸⁸ el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONACNIE, con objetivos bien definidos como la defensa del derecho de posesión colectiva de la tierra o el reconocimiento a la territorialidad de cada nación. En el CONACNIE se integrarán organizaciones¹⁸⁹ ya establecidas, como ECUARUNARI o CONFENIAE y aquellas de reciente formación tras el advenimiento de la democracia, como muchas de las organizaciones de la costa. Entre las acciones concretas del CONACNIE destaca la participación en el programa de alfabetización estatal, con objetivos diferentes a los del gobierno, eso sí, pues pretenden recuperar los idiomas tradicionales y a través de ellos inculcar valores tradicionales propios, frente al intento de aculturación por parte del gobierno aún preservando los idiomas locales. El Consejo se muestra, también, muy activo en las demandas para la expulsión de los agentes del Instituto Lingüístico de Verano de los territorios indígenas, y en las críticas a iniciativas gubernamentales como el seguro campesino. Las movilizaciones se hacen más patentes con la implantación de la democracia. el 16 de octubre de 1980 cerca de 10.000 indígenas¹⁹⁰ protagonizan la Marcha Nacional Indígena y Campesina que desde diferentes puntos del país convergen en Quito para presentar sus reivindicaciones al gobierno¹⁹¹.

La convocatoria a elecciones en 1984 y la implicación de ECUARUNARI con movimientos de la izquierda política provoca que en el Séptimo Congreso de la organización, celebrado en octubre de 1983, se concluyan objetivos como la participación condicionada con candidatos propios, indígenas y campesinos, en las circunscripciones provinciales, siempre que hayan realizado trabajos de base y sean lo suficientemente representativos en sus comunidades. Como vemos, la participación política ya se planteaba en la década de los ochenta, siguiendo el

¹⁸⁸ El Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas del Ecuador se celebró en Sucúa entre los días 20 y 25 de octubre, con participación de representantes de ECUARUNARI y CONFENIAE.

¹⁸⁹ Más que las organizaciones en sí, quienes forman parte de CONACNIE serán representantes de esas mismas organizaciones.

¹⁹⁰ Campesinos-indígenas, en la expresión del documento oficial de ECUARUNARI, resaltando así esa doble vertiente.

¹⁹¹ Como ejemplo de la Implicación del Movimiento Indígena ecuatoriano en la realidad internacional y su vocación latinoamericanista, el 10 de diciembre de 1980 forma parte como tal de la toma de la embajada de El Salvador exigiendo al gobierno ecuatoriano el final de las relaciones diplomáticas con la Junta Militar que gobierna el país centroamericano.

ejemplo boliviano donde ya actuaban varias formaciones exclusivamente indígenas¹⁹². Sin embargo, y pese a que ECUARUNARI asumió la dirección ejecutiva del CONACNIE, la opción de la participación política es rechazada por el Consejo debido, principalmente, a la oposición de las organizaciones amazónicas, con lo que la postura oficial del movimiento indígena en las elecciones de 1984 se reducirá a un apoyo, más o menos explícito, a los candidatos de la izquierda marxista agrupados en el Frente Amplio de Izquierda.

6.6 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

La historia de CONAIE y la del movimiento indígena ecuatoriano coinciden en numerosos aspectos debido a que CONAIE es la principal impulsora de las acciones reivindicativas de los pueblos indígenas. A lo largo de estas páginas, en el intento por analizar los acontecimientos más relevantes que afectan al movimiento indígena en los últimos quince años hemos hecho mención, y lo haremos más adelante indirectamente, a CONAIE como actor protagonista de esas acciones, de ahí que en este momento, y por no redundar, nos limitaremos a presentar los aspectos referidos a la constitución, la estructura organizativa y los objetivos primordiales de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

La creación de CONACNIE, como un primer intento por construir un espacio común para las organizaciones indígenas, fracasa entre otras cosas por la supremacía de ECUARUNARI, en tanto que organización mayoritaria, lo que conlleva que el resto de organizaciones vean en el Consejo un intento por parte de los kichwa de la sierra por extender su influencia más allá de su ámbito geográfico, de ahí que su participación estará condicionada en este sentido. Las demandas por redefinir el proyecto de CONACNIE derivan en el congreso extraordinario celebrado en Quito, entre los días 13 y 16 de noviembre de 1986, al que acuden representantes de las organizaciones regionales procedentes de las diez nacionalidades¹⁹³ indígenas reconocidas hasta la fecha.

¹⁹² Constantino Lima y Luciano Tapia ya eran diputados en aquella época por MITKA-1 y MITKA, respectivamente en el Parlamento boliviano.

¹⁹³ Las naciones indígenas son; kichwa, awá, t'sachila, chachi, siona, secoya, huaorani, cofán, shuar y achuar. El documento original surgido de este congreso hace mención a nueve nacionalidades porque considera una sola a la siona y secoya.

El congreso concluye con un nuevo compromiso de las organizaciones regionales para constituir la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, como principal organización a nivel nacional del movimiento indígena ecuatoriano. Pero CONAIE también supone

"un salto cualitativo del movimiento indígena en tanto [que] de una organización reivindicacionista se pasa a una organización de nivel político, ya que su tarea fundamental es la definición de un proyecto político que responda a las características y realidades particulares de nuestros pueblos y contribuya a delinear una alternativa política para la transformación de la sociedad ecuatoriana en su conjunto." (Maldonado,1989:153)

Sin embargo, los cuatro primeros años de gestión de CONAIE¹⁹⁴ serán un periodo de continuas negociaciones para consolidar la organización. Las disputas internas y el frágil equilibrio de poderes entre ECUARUNARI y CONFENIAE, relegarán a un segundo plano a CONAIE frente a estas. Sólo el inesperado éxito del levantamiento indígena de 1990 posibilita el afianzamiento definitivo de CONAIE como principal organización indígena del Ecuador, en un momento en que los líderes serranos optan por una mayor implicación en la Confederación, en detrimento de ECUARUNARI, privada de la dirección de sus mejores cuadros.

Los posteriores acontecimientos que afectarán a la CONAIE como institución están estrechamente ligados a los sucesos que relataremos en el capítulo sobre la Historia del Ecuador, puesto que el movimiento indígena se constituye en uno de los principales actores de la vida política, social y económica del país, con lo que a

posteriores páginas nos remitimos para completar la Historia de CONAIE durante los años noventa.

6.7 Otras Organizaciones Relevantes:

6.7.1 Federación Evangélica Indígena de Ecuador

La presencia del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, principalmente su actividad

¹⁹⁴ Cuyo primer presidente fue el shuar Miguel Tankamash, aunque en total el equipo directivo se componía de 6 kichwa, 2 shuar y un ts`Chila.

en las provincias orientales, posibilita que, para contrarrestar la labor de las incipientes organizaciones indígenas, como la Federación Shuar, motivar su desmovilización, y además así facilitar la intervención de las petroleras estadounidenses en territorio indígena, desde la Iglesia Evangélica se plantea la necesidad de crear una organización propia que agrupara a los indígenas convertidos al cristianismo en sus versiones evangélicas. Las actividades del ILV en el Ecuador se remontan a la década de los cincuenta del siglo pasado cuando centraban su labor evangelizadora en trabajos de traducción de la Biblia al castellano o a los idiomas locales, en algunos casos, y en la alfabetización al castellano de las comunidades indígenas. Durante aproximadamente treinta años las actuaciones del ILV se vieron únicamente discutidas por los propios indígenas, quienes sufrían las consecuencias de su presencia en tanto que posibilitaba su destrucción cultural, y de la Iglesia Católica, hasta entonces sin rival en cuestiones espirituales. Un buen ejemplo de la destrucción cultural a la que se ven sometidos los indígenas por parte del ILV lo encontramos entre el pueblo siona-secoya:

"el chamanismo, las ceremonias de yajé y las fiestas tradicionales fueron identificadas como pecaminosas; el chamán/jefe fue reemplazado por el maestro bilingüe/pastor; y los conversos fueron desalentados de casarse con los paganos" (Stoll, 1985:31)

En el largo periodo de libre actuación del ILV se asentaron las bases suficientes como para propiciar la aparición de grupos, dirigidos por los propios indígenas convertidos al cristianismo reformista, bajo la tutela de los misioneros estadounidenses. No sólo en la Amazonía, con la presencia directa del ILV sino también en la sierra, donde actuaban otras tres asociaciones evangélicas ajenas al ILV, como la Unión Misionera Evangélica, la emisora de radio HCJB y la Alianza Cristiana Misionera, comenzaron los evangelistas a organizar a los indígenas en asociaciones opuestas a las ya existentes. En la sierra la provincia de Chimborazo será la que cuente con mayor número de indígenas convertidos. Según el investigador estadounidense David Stoll la cifra alcanzaba los 20.000 a principios de los ochenta¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Cabe destacar que en Chimborazo se encontraba la diócesis del obispo Leónidas Proaña, teólogo de la Liberación vinculado a ECUARUNARI, por lo que la presencia de organizaciones indígenas que compitieran con ésta se consideraba desde el estado un apoyo para no desgastarse con políticas represivas, que por otra parte también aplicaba.

Sin embargo, la oposición de la iglesia católica, de intelectuales, académicos, y, más aún, de los propios indígenas, hizo peligrar la presencia del ILV en el Ecuador, así como en otros estados latinoamericanos, entendida únicamente¹⁹⁶ por el reconocimiento constitucional a la libertad religiosa, aprobada tras la restauración de la democracia en 1979. Es precisamente ese año en que la recién creada Asociación Evangélica Indígena del Chimborazo, a la cabeza del cual se encontraba el kichwa Manuel Naula, propone la necesidad de establecer una organización que agrupara a los indígenas evangélicos y potenciara la creación de organizaciones afines por toda la sierra. Así, en 1980, surge la Federación Evangélica Indígena de Ecuador, FEINE, cuya primera sede se situaría en las instalaciones del ILV en Quito. La dependencia con respecto al ILV¹⁹⁷ conlleva que FEINE inicie contactos con el candidato socialcristiano a las elecciones presidenciales de 1984 León Febres Cordero, para negociar un posible apoyo de los indígenas evangélicos al político derechista. Sin embargo, el propio Manuel Naula integraría las listas electorales de ID, partido socialdemócrata, mientras que otros miembros de FEINE manifestaban su apoyo al Frente Amplio de Izquierdas. Al año siguiente, en 1985, Manuel Naula era destituido de su cargo como presidente de FEINE acusado de utilizar la asociación con intereses personalistas, y de favorecer un discurso cercano al catolicismo y a la Teología de la Liberación.

Hoy, FEINE, lejos de la participación política, se presenta como una organización no gubernamental dedicada a promover el desarrollo integral de los pueblos indígenas evangélicos¹⁹⁸, lo que supone un intento por definir un pueblo indígena como tal dentro de su fe evangélica. Al igual que la imposición del catolicismo, que durante 500 años ha propiciado que la mayoría de pueblos indígenas lo acepte como parte integrante de su cultura, la FEINE propone que el evangelismo también se corresponda con la cosmovisión de los pueblos indígenas del Ecuador, esto es que el indígena que acepta la conversión no deja por ello de ser indígena. Pero la adopción de la nueva fe lleva asociadas modificaciones profundas en las comunidades

¹⁹⁶ Existía además un acuerdo tácito entre el ILV y el propio estado ecuatoriano pues las actividades del primero, en tanto que desmovilización y aculturación, favorecían al segundo.

¹⁹⁷ Expulsado oficialmente del Ecuador en 1981 pero con redes que, incluso hoy, se mantienen a través de los indígenas evangélicos, y organizaciones como Alas de Socorro, la cual es una continuación del propio ILV, como señalaba en 1988 Antonio Vargas.

¹⁹⁸ Según la propia definición que aporta FEINE desde su sitio web

<http://www.feine.org.ec/Espanol/Default.aspx>

indígenas. Ya hemos mencionado el cambio en el patrón de asentamiento entre comunidades siona. Otra circunstancia que se altera es el concepto mismo de colectividad al tratarse el cristianismo evangelista de una confesión donde prima el individuo frente al colectivo¹⁹⁹. Así, el discurso de FEINE debe conjugar la opción individualista en tanto que organización evangélica, con la vertiente comunitarista como organización indígena.

Con todo, el individualismo, paradójicamente, queda postergado a un segundo plano puesto que las conversiones se suelen producir en masa. Es la comunidad en su totalidad la que acepta la nueva religión, cuando la mayoría de sus miembros lo hace, tal vez por miedo a ser rechazados. En raras ocasiones se da la circunstancia de que convivan en una misma comunidad las dos confesiones al mismo tiempo, con lo que la idea de pertenencia a la comunidad sigue siendo importante, puesto que la no afiliación a una u otra confesión puede provocar el aislamiento social, o la exclusión de, por ejemplo, las redes de solidaridad comunitaria²⁰⁰.

En cuanto a las demandas como organización indígena de la FEINE, encontramos reivindicaciones similares a las de otras organizaciones, aunque adquieran un significado distinto. Por ejemplo, las reformas constitucionales demandadas por FEINE pretenden que reconozcan derechos indígenas y potencien la libertad de culto, se prioriza el fortalecimiento de la identidad como indígenas²⁰¹, sobre todo en materia espiritual, y se potencia la educación bilingüe²⁰² como instrumento de capacitación de los miembros de las comunidades para integrarse en el mercado laboral.

¹⁹⁹ La Biblia reformista, por ejemplo, no cuenta con notas aclaratorias como la católica, quedando sujeta a la interpretación del lector.

²⁰⁰ Las conversiones masivas de toda una comunidad sólo son referidas por las propias fuentes evangelistas. Fuentes católicas aseguran que se trata de una minoría quienes aceptan la nueva confesión. En la práctica podemos comprobar la tendencia a aceptar la confesión que profesa la mayoría de la comunidad, por lo que es factible que en un primer momento la intervención de los evangelistas consiga dividir a la comunidad, y de triunfar, toda ella termine convirtiéndose al evangelismo.

²⁰¹ Lo que contradice la práctica evangélica en la que todos son referidos como fieles y no particularizando su origen étnico. Por lo que, en realidad, no existe la diferencia entre indígenas y no indígenas, argumentada únicamente en documentos oficiales, buscando una más eficaz aproximación a los indígenas.

²⁰² En realidad la alusión a una educación bilingüe enmascara el intento de potenciar los procesos de aculturación por medio de la imposición del castellano, frente a los idiomas indígenas.

6.7.2 Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras

En el contexto de las demandas por una verdadera aplicación de la Reforma Agraria de 1964, surge en marzo de 1965 la Federación de Trabajadores Agropecuarios, FETAP, una organización integrada por campesinos, donde la variable clasista prima sobre la indígena, que pretende agrupar a trabajadores agrícolas más allá de su condición de indígenas, con objetivos, estructuras y planteamientos similares a los de un sindicato. En un periodo de tres años la FETAP aumentará extraordinariamente el número de sus afiliados debido a la integración en su seno de organizaciones similares, indígenas y *blanco-mestizas*, en términos de la propia FETAP. éstas se incorporan aportando diferentes formas de organización y objetivos diversos, que atienden a las características de las nuevas organizaciones afiliadas, lo que conlleva una redefinición de la FETAP que en el congreso de 1968 decide crear un espacio más amplio de participación de las diversas formas de organización campesinas, De este modo la FETAP se transforma en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, FENOC, cuya lucha no se limitará a demandar la aplicación de la reforma agraria sino que planteará alternativas a la misma.

Durante los años setenta, y más en los ochenta, con el apoyo de ECUARUNARI o FEI, la FENOC participa en movilizaciones de protesta, frente a las políticas gubernamentales, en las que las demandas propiamente indígenas comienzan a tener un peso específico tal que en 1988 la federación decide añadir la inicial I a sus siglas para resaltar el giro hacia el mundo indígena que adoptaba la organización, que a partir de entonces se denominará Federación Nacional de Organizaciones Campesinas-Indígenas, FENOC-I. Es entonces cuando se acuña el lema de la federación *Unidad en la Diversidad*, como postulado oficial, concretando así el carácter pluriétnico, no sólo de FENOC-I sino, por extensión, de todo el Ecuador. El carácter pluriétnico de la organización, y aún del Ecuador, no es completo sin la inclusión de la comunidad afroecuatoriana, una minoría étnica que habita principalmente en la costa, y apenas alcanza el 5% de la población, cuya incorporación en FENOC-I se remonta a 1999, con lo que pasará a llamarse entonces

Federación²⁰³ Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN²⁰⁴.

FENOCIN se define como una organización étnica, intercultural, y como la única que representa realmente la diversidad cultural del Ecuador al integrar a indígenas, afroecuatorianos, blancos y mestizos. Según sus propios datos existen 52 organizaciones (uniones) que se integran en FENOCIN y que agrupan a 200 mil familias²⁰⁵. La principal línea de actuación se centra en la capacitación de los miembros de las comunidades para acceder al mercado laboral, así como el impulso de asociaciones autogestionadas para la explotación de recursos agrícolas, además de participar en iniciativas destinadas a la mejora de las infraestructuras de las comunidades, la potenciación del consumo en tiendas comunitarias, el estudio de técnicas de regadío o la recuperación de baldíos, e, incluso, aspectos relacionados con la preservación de las culturas indígenas y afroecuatorianas, o el interés por introducir la variable de género en sus acciones²⁰⁶.

La presencia de FENOCIN es más numerosa en la costa que en la sierra, y nula en el oriente, aunque esto no impide que sea una de las organizaciones de mayor prestigio en el Ecuador, lo que le permite pertenecer a organizaciones internacionales como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, CLOC, o a Vía Campesina, una de las líderes del movimiento antiglobalización mundial. Entre sus logros más significativos cabe señalar, siempre en colaboración con otras organizaciones, la participación en la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular²⁰⁷, hacia el año 1992, o su participación en la Asamblea

²⁰³ Hoy adopta el concepto de confederación para una mayor independencia de las organizaciones que la forman, y así se continúa un proceso de descentralización a favor de coordinadoras regionales de costa, sierra norte y sierra sur, iniciado a finales de los noventa.

²⁰⁴ Otros autores como Ménthor SANCHEZ, (2005) sitúan el nacimiento de FENOCIN en 1997 como evolución de FENOC, influenciada por el Partido Socialista del Ecuador.

²⁰⁵ Teniendo en cuenta que la familia media puede estar compuesta por 6-7 personas en el ámbito urbano, y que las cifras aumentan en el rural, tendríamos como resultado que entre un millón y un millón y medio de personas estarían afiliadas a FENOCIN, datos que resultan un tanto desproporcionados.

²⁰⁶ Lo que no descartaría la inclusión de una nueva letra a sus siglas, la M de mujer.

²⁰⁷ Desarrollada entre octubre de 1989 y octubre de 1992, con motivo del V centenario de la invasión española del continente, bajo el lema “Unidad en la Diversidad”, la Campaña... pretendía, entre otras cosas, poner el acento en los aspectos negativos de la presencia europea en América, frente al carácter festivo que de la fecha reivindicaban tanto el gobierno español como las elites latinoamericanas. En el plano organizativo la Campaña..., además, contribuyó, como señalan León, Burch y Tamayo, a

Nacional Constituyente como vocera de las organizaciones campesinas, en 1998.

En la actualidad FENOCIN define en sus planteamientos tres líneas de actuación prioritarias: la participación activa de los pequeños productores agrarios en la elaboración de los planes de desarrollo gubernamentales, la modernización del sector en consonancia con el medio ambiente y el desarrollo de nuevos conceptos que ratifiquen la condición multiétnica de la sociedad ecuatoriana. Su oposición al gobierno de Lucio Gutiérrez llevó a sus militantes a manifestarse públicamente, junto a otras organizaciones, demandando la dimisión del presidente y el fin de las políticas neoliberales. En este sentido el rechazo al ALCA es la piedra angular sobre el que giran las reivindicaciones. El actual presidente de FENOCIN, Pedro de la Cruz, justifica la negativa al ALCA por entender que se trata de un acuerdo para incidir en la colonización de Latinoamérica por parte de las multinacionales. Crear un área de libre comercio responde a la irrupción de productos estadounidenses en los mercados ecuatorianos, sin que ello implique reciprocidad, pues

"nuestros pueblos no están en la capacidad de competir con una economía poderosa que abarca el 77% del PIB de toda América, mientras que nuestro PIB apenas llega al 0,15% del continente" (Mato, 2003)

Sin embargo, FENOCIN tiene en su deber el hecho de que las organizaciones mayoritarias consideraron su actuación durante el mandato de Lucio Gutiérrez excesivamente benévola .

“Pedro de la Cruz había entregado simbólicamente el poder de mando [de FENOCIN] al ex presidente Gutiérrez para que castigue a la corrupción y a cambio el régimen se comprometería a entregar 30.000 dólares (...) para la reconstrucción de la sede social de FENOCIN, con lo cual esta organización quedaría políticamente anulada.” (Ménthor Sánchez, 2005, 16)

6.7.3 Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador

La Constitución política de la República del Ecuador, promulgada el 5 de junio de

superar la fragmentación que, hasta entonces, prevalecía entre las acciones de diferentes organizaciones, indígenas o no.

“Más allá de los resultados inmediatos de esta Campaña, (...), los procesos de acercamiento e interacción colectiva que desató fueron tan intensos, que se proyectaron en el tiempo y dieron como resultado, en forma posterior, la conformación de nucleamientos sectoriales que, por lo general, han adoptado los parámetros organizativos implementados por tal campaña. Esto es, modalidades de coordinación que funcionan por consenso, respetando la autonomía y ritmo de cada organización integrante, y que no tienen una estructura centralizada, sino más bien una instancia de coordinación operativa y que por lo general funciona de manera rotativa.” (León et al, 2001)

1998, y vigente en la actualidad, reconoce, por primera vez²⁰⁸ en la historia del país, la existencia de pueblos y nacionalidades diferenciadas dentro del territorio nacional. El capítulo cinco dedicado a los derechos colectivos, en su sección primera, hace referencia a los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos. Dentro de éste, el artículo 84 hace mención, entre otros temas, al derecho de los indígenas sobre la tierra de sus ancestros en los siguientes términos:

"El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.
2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.
3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras"

Igualmente se establecen otros que reconocen la propiedad intelectual de los indígenas, su derecho a una educación bilingüe o a conocer con anterioridad los planes de desarrollo que se dispondrán para ser aplicados en sus tierras, aunque no reconoce el derecho a réplica en este aspecto. En cuanto a las formas de participación de los indígenas también la Constitución pretende crear organizaciones competentes en materia indígena, como así se recoge en el punto 14 de este mismo artículo, por el que el estado prevé que los indígenas puedan "participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley"

En este entorno jurídico, y para potenciar la participación activa de los pueblos indígenas se crea, desde el Estado, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE, como una institución técnica, esto es cualificada, competente en aquello relativo a los pueblos indígenas. No es el CODENPE, por tanto, una organización surgida desde el mundo indígena, como las señaladas hasta ahora, aunque sus dirigentes sí proceden de este ámbito. El CODENPE, por tanto, es la respuesta estatal a una demanda de participación desde el mundo indígena, de la

²⁰⁸ Los reconocimientos anteriores eran implícitos.

que se apropia el estado ¿Esto implica que sea un seudo Instituto Indigenista? En tanto que el CODENPE está adscrito a la Presidencia de la República y su Secretario Ejecutivo tiene rango de Ministro, podríamos pensar que efectivamente nos encontramos ante una organización indigenista²⁰⁹, sin embargo cabe matizar esta afirmación teniendo en cuenta que en la actualidad las políticas indigenistas en el Ecuador, con una escasa tradición en la materia²¹⁰ se centran en la asunción de las demandas tradicionales de los indígenas para restarles argumentos a las organizaciones más combativas, por lo que CODENPE es en todo caso una organización indigenista en tanto que depende del gobierno y comparte sus objetivos, pero con apariencia y estructuras presuntamente similares a las de cualquier organización indígena de las que actúan en el país.

El 11 de diciembre de 1998, por medio de un Decreto Ejecutivo, se hace realidad la creación de CODENPE, que desde entonces queda integrado por representantes de las diferentes nacionalidades reconocidas por el estado ecuatoriano. Estos representantes pueden pertenecer a organizaciones locales, aunque su participación en CODENPE será exclusivamente como voceros de sus pueblos. Entre sus competencias destaca la cogestión con el gobierno y la ejecución²¹¹ de planes de desarrollo para las comunidades, así como la potestad para elevar propuestas legales al Congreso.

CODENPE está formado por un órgano directivo llamado Consejo Nacional, compuesto por un representante de cada pueblo, del que surge la figura del Secretario Ejecutivo, elegido por éstos. En cuanto a sus líneas de actuación se definen tres prioridades; la lucha frente a la pobreza, el reconocimiento de la diversidad cultural y el respeto de los derechos individuales y colectivos de los indígenas.

Debido a su particular idiosincrasia basada en la excesiva dependencia del estado, CODENPE, no ha permanecido ajena a las luchas internas por su control. El segundo

²⁰⁹ En otro momento de esta misma monografía así la hemos definido, y de hecho así la consideramos, con los matices que hoy adquiere el concepto, casi en desuso, de indigenismo. La institucionalización de un espacio propio, un espacio físico como es un edificio ministerial, supone ya un elemento de control, de desactivación de los movimientos indígenas, consecuente, además, con la necesidad de prescindir de intermediarios, de indigenistas, cuando se acepta que las organizaciones indígenas hablen con el estado por sí mismas.

²¹⁰ Debido a la exclusión social y racista que padece la población indígena, hasta la década de los años sesenta en que se suaviza la discriminación aunque no desaparece

²¹¹ Así se recoge en el decreto, aunque no pasa de tener una función meramente consultiva.

presidente de CODENPE, Marcelino Chumpi, se vio forzado a dimitir en el momento en que se produce la ruptura de la coalición gubernamental entre el partido Sociedad Patriótica, PSP, de Lucio Gutiérrez, y PACHAKUTIK, lo que provocó la incorporación de militantes y dirigentes afines al PSP en el Consejo²¹².

6.7.4 Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano

Cabe mencionar un aspecto que, al referirnos a conceptos como plurinacionalidad o diversidad cultural, puede pasarse por alto como es la presencia del pueblo afroecuatoriano²¹³. Éste, en la actualidad, se encuentra en un proceso de definición de su identidad, así como de creación de sus propias estructuras organizativas. Desde el estado se fomenta la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, CODAE, con la finalidad de que el pueblo afroecuatoriano cuente con un espacio propio similar al CODENPE. En un principio es la única organización similar existente en el Ecuador, aunque empiezan a surgir voces discordantes que reclaman mayor autonomía respecto del Estado.

²¹² En otro momento de esta monografía analizamos en profundidad los intentos por parte del ejecutivo de Gutiérrez por desestructurar el movimiento indígena ecuatoriano provocando su división.

²¹³ Sería más correcto utilizar el plural, pueblos afroecuatorianos, pues no existe una procedencia común, salvo la africana, ni constituyen una unidad tal como para referirnos a ellos como pueblo. Sin embargo, tras los relativos éxitos de las movilizaciones indígenas, algunos grupos de ciudadanos y ciudadanas negros han pretendido articular un espacio propio bajo criterios étnicos. Con todo aún resulta excesivamente pretencioso hablar de pueblo afroecuatoriano.

7. HISTORIA POLÍTICA DEL ECUADOR 1990-2005

La historia política del Ecuador en los últimos quince años es convulsa, llena de actuaciones que rozan el esperpento, y caracterizada por la incompetencia de una clase política que hizo de la corrupción una práctica habitual. Señalaremos a continuación tan sólo los aspectos centrados en la política nacional, sin especial mención a las actividades indígenas que serán evaluadas en un capítulo aparte. Sirvan las siguientes páginas como aproximación al contexto político social en el que se confirmará la presencia de los indígenas del Ecuador como una fuerza determinante.

Comienza la década de los noventa²¹⁴ con la presidencia del socialdemócrata de Izquierda Democrática, ID, Rodrigo Borja, quien desde 1988 ocupaba el palacio de Carondelet tras su victoria electoral. La nefasta gestión neoliberal de su predecesor, el social cristiano Febres Cordero, obliga al nuevo gobierno a introducir una serie de ajustes económicos dirigidos desde el F.M.I., que se concretan en devaluaciones periódicas del sucre, descenso en los subsidios estatales, congelación de sueldos, liberalización de empresas estatales... cumpliendo de este modo con el programa neoliberal de sus rivales políticos derrotados en las urnas. Las recomendaciones del F.M.I. no redujeron la inflación, que alcanzó el 50% en los dos primeros años del gobierno Borja, mientras decrecía el poder adquisitivo de la ciudadanía. Es en este contexto en el que se produce un hecho insólito en el Ecuador, y en toda Latinoamérica, como es el levantamiento indígena de 1990 cuyos propósitos y consecuencias analizamos en otro momento. Señalaremos ahora que el levantamiento no provocó la caída del gabinete Borja, ni motivó cambios en su política económica y sin embargo sentó un precedente, un punto de inflexión, en las movilizaciones sociales del Ecuador.

En 1992, la siguiente convocatoria electoral ratifica la ruptura regional en el seno de la derecha ecuatoriana. La derecha serrana, cohesionada en torno a Sixto Durán-Ballén, formó una alianza electoral ex-profeso para derrotar al candidato social cristiano Jaime Nebot, oligarca guayaquileño. Así nace el Partido Unidad

²¹⁴ La convulsa historia política de Ecuador en los años noventa ha sido tratada, entre otros, por PAZ-MIÑO CEPEDA, (2000) Por su parte, la historia de los partidos políticos ecuatorianos puede consultarse en la web del Parlamento latinoamericano o en los diferentes sitios web de las mismas organizaciones políticas. En caso de consultar otras fuentes se citará en su momento la procedencia.

Republicana, PUR, que conseguirá la victoria electoral con un 57,3% de los votos en la segunda vuelta frente al 41% del Partido Social Cristiano, PSC. Sin embargo la política del PUR es tan conservadora como la del PSC y las decisiones a tomar por el nuevo gobierno no difieren de las iniciadas en el gobierno presidido por Febres Cordero: nueva devaluación del sucre, elevación de las tarifas energéticas y de los derivados del petróleo, impuesto extraordinario del 2% a los activos de las empresas... lo que motivó un rápido rechazo al nuevo gobierno, que en sus nueve primeros meses de mandato sufrirá dos huelgas generales protagonizadas por el Frente Unitario de Trabajadores, FUT, y la CONAIE.

Pero, sin duda, el hecho más significativo de la presidencia de Durán -Ballén será el conflicto bélico que enfrentará a Ecuador con Perú durante los primeros meses de 1995, motivado por la presencia de tropas peruanas en una zona fronteriza situada en la Cordillera del Cóndor, y reivindicada por ambos estados. El conflicto, y la posterior victoria militar de las tropas ecuatorianas²¹⁵ creó un ambiente de unidad nacional que redujo las actividades en contra de las políticas gubernamentales.

"Como era de esperar la conflictividad social y política se redujo prácticamente a nada y el gobierno, que padecía una crisis de legitimidad, vio reflotar su imagen en la conducción de la guerra. Los militares de las FFAA al mando de las operaciones obtuvieron un gran reconocimiento nacional por la victoria en el Cenapa y buena parte de los sectores sociales, políticos y empresariales desplegaron el discurso de un Nuevo Ecuador luego de la experiencia de la guerra." (Barrera 2001:174-175)

No obstante, el viejo Ecuador de las devaluaciones, la alta inflación, y las políticas neoliberales se mantenía con las mismas consecuencias para la población. Los gastos de guerra provocaron recortes en otros servicios públicos y el consumo energético se vio sujeto a periodos de racionamiento.

Por si fuera poco, ese mismo año de 1995 comienza a producirse una serie de escándalos financieros que afectan a destacados miembros del gobierno. El vicepresidente Alberto Dahik, principal artífice de la política económica del país huye a Costa Rica en el mes de octubre tras ser acusado de peculado de Fondos Reservados. El gobierno en sus últimos meses se encuentra totalmente derrotado, la oposición en el congreso, dominado por el PSC y el floreciente Partido Roldosista

²¹⁵ Ambos países reclaman una victoria, que no fue tal para ninguno de los dos, con la que los presidentes Fujimori y Durán-Ballén pretendían enderezar sus trayectorias políticas. Desde un punto de vista estrictamente militar, sin embargo, la victoria sí podría identificarse con Ecuador, quien sufrió menos pérdidas materiales y físicas en la contienda.

Ecuatoriano, PRE, acaparan las críticas al gobierno. Los diputados del PUR se configuran en independientes o se integran en el grupo del PSC, llegando al extremo de que el partido gobernante no tuviera representación parlamentaria. La presión de los movimientos sociales, entre los que el movimiento indígena representa un significativo liderazgo, integrados desde junio en la Coordinadora de Movimientos Sociales, CMS, se incrementa en los últimos meses de 1995 mientras, como símbolo del descrédito del gobierno, el referendo convocado para consultar la aceptación de las reformas en el sistema de seguridad social se salda con una derrota de las tesis de gobierno cuando un 58% de los votantes se opuso a las reformas. Cabe destacar que la derrota del gobierno en el referendo no llegó por vía de los partidos políticos, pues la derecha del PSC y los democristianos de Democracia Popular apoyan las reformas, mientras que socialdemócratas y rodolistas se mantienen en una dubitativa ambigüedad. Es en realidad la Coordinadora de Movimientos sociales, CMS, quien encabeza la campaña contra las medidas gubernamentales, y quien verdaderamente consigue derrotar al gobierno, de ahí que los movimientos indígenas ecuatorianos se planteen la posibilidad de rentabilizar los réditos políticos con la formación de un movimiento que participara en las elecciones; así surgirá el Movimiento Plurinacional Nuevo País-Pachakutik que se presentará a las elecciones generales de 1996.

Las encuestas previas a la cita electoral vaticinaban una clara victoria de Jaime Nebot, eterno candidato socialcristiano cuyo discurso, luego del fracaso de las iniciativas de Febres Cordero, se presenta más moderado dibujando un capitalismo con rostro humano. Tras él, el prestigioso periodista Freddy Ehlers, encabezando la propuesta de Pachakutik, aparecía en segunda posición con una considerable desventaja. El resto de candidatos se diluían en intenciones de voto poco o nada definidas. Sin embargo, en los últimos días de campaña electoral cobró singular protagonismo el histriónico populista Abdalá Bucaram, candidato por el PRE, que incrementaba su popularidad entre una opinión pública de escasa educación política. Apelando a un primario y simplista argumento en el que Bucaram se presentaba como el defensor de los pobres frente a la oligarquía costera, las simpatías por el abogado, y compositor frustrado, se incrementaron hasta tal punto que, contra todo pronóstico, Bucaram consiguió pasar a la segunda vuelta con un 25% de los votos,

frente al 28% de Nebot y el 21% de Ehlers. La elección se centraba ahora entre el neoliberalismo socialcristiano o la esquizofrenia política del rodolista. Los fuertes sentimientos de rechazo que fuera del ámbito costero provocaba el PSC, y más aún Febres Cordero, alcalde de Guayaquil en esas fechas, quién llegó a asegurar que el voto de sus adversarios políticos provenía de delincuentes y prostitutas, creó una necesidad de votar contra Nebot más que a favor de Bucaram, lo que propició la victoria de este último en la segunda vuelta, aunque no contara con un programa político serio, más allá de su división de la sociedad en ricos y pobres, corruptos y honrados, buenos y malos, lo que repercutiría negativamente en la ya maltrecha política ecuatoriana.

Efectivamente, desde el momento en que tomó posesión del cargo de Presidente de la República, Bucaram se encontró con diferentes frentes opositores. La política económica, fiel heredera del programa republicano de Durán -Ballén, anunciaba una serie de profundas reformas entre las que destacaban el establecimiento de un sistema monetario de convertibilidad encaminado a la futura paridad con el dólar USA, la supresión de todos los subsidios estatales, el alza de los precios, el incremento de las privatizaciones o la reducción del gasto en la seguridad social, ya propuesto en el referendo perdido por Durán-Ballén.

“Su proyecto político se orientaba a profundizar un modelo oligárquico-empresarial lumpenizado, si se atiende a las fuerzas sociales que lo soportaban. El populismo gubernamental sin duda ejecuta programas y políticas asistenciales que utilizan la institucionalidad del Estado y sobre todo sus recursos, simplemente para captar o mantener la adhesión de las masas. Y se realiza sin orientación ni racionalidad en la gestión pública, de manera que las consecuencias sobre la vida económica y democrática son caóticas, como lo demostró el propio Bucaram en los seis meses que gobernó.” (Paz-Miño Cepeda, 2000)

Tales medidas, que en ningún caso favorecían al hombre de la calle al que Bucaram decía representar, provocaron la reacción de los movimientos sociales encabezados por CONAIE, a pesar de los intentos del gobierno por dividir al movimiento indígena mediante concesiones como la creación del Ministerio de Asuntos Indígenas.

Por otro lado, la lucha frente a la oligarquía tan cacareada por Bucaram, no le privó de crear su propia camarilla de favoritos y favorecidos, en un intento por establecer una nueva oligarquía que le apoyara, aunque ello le llevara a crearse serios

enemigos. Los beneficiados con las privatizaciones, entre ellos los mismos familiares de Bucaram o los Isaías, propietarios del Filanbanco, hacían peligrar los intereses de la oligarquía tradicional. Así, la familia Noboa, controladora del importante comercio del banano, provoca la división del rodolsismo mediante la escisión de una minoritaria pero significativa facción del PRE, para fundar el Partido Renovador Institucional Acción Nacional, PRIAN.

Un tercer frente, encuadrado en el contexto de la lucha de poderes oligárquicos, lo constituye el PSC, al que Bucaram pretende restar apoyos y espacios electorales mediante la presión a los grupos financieros que le apoyan o en la disputa por cargos representativos controlados tradicionalmente por los socialcristianos, como la alcaldía de Guayaquil, la prefectura de la provincia de Guayas o la presidencia del más importante equipo de fútbol: el Barcelona.

A todo ello hay que sumar las apariciones sistemáticas en los medios de comunicación, en muchas ocasiones sin justificación política, la retórica cada vez más confusa en sus intervenciones o las incomprensibles decisiones como el traslado de su residencia oficial fuera del Palacio de Candorelet debido a la presencia de *fantasmas* y la visita oficial a Perú con las consiguientes alabanzas al dictador Fujimori.

La fortísima oposición al gobierno Bucaram, el descrédito institucional y la cada vez más gravosa situación económica provocaron que el 5 de febrero de 1997, seis meses después de la asunción de Bucaram como presidente, fuera convocado un paro general cuyo primordial objetivo era la destitución del jefe de estado²¹⁶. Innumerables movilizaciones se sucedieron en las principales ciudades serranas. En Quito, su alcalde, el democristiano Jamil Mahuad, convocó una Asamblea alternativa simbolizando con ello el agotamiento del congreso nacional. La CONAIE, los sindicatos, los estudiantes, los medios de comunicación controlados por la oposición, etc., se sumaban a las movilizaciones bajo la consigna de *Bucaram fuera*.

”La sociedad se expresó, casi en su conjunto, y se convirtió así en un protagonista difuso que iba desapareciendo conforme los escenarios se trasladaban de las calles al

²¹⁶ La huelga de febrero de 1997 y la caída del gobierno de Bucaram es ampliamente analizada por Allen Gerlach (2003) Y con una mayor lejanía en el tiempo en VV.AA. (1997b)

Congreso" (Barrera, 2001:229)

Efectivamente, la oposición parlamentaria supo sacar partido de las protestas callejeras para, el día 6, retirar la confianza del Parlamento al presidente, destituyéndolo de su cargo y nombrando en su lugar al presidente del Congreso el también roldosista Fabián Alarcón, quien ya con anterioridad se mostró muy crítico ante el líder de su partido. De hecho, tras las masivas movilizaciones del día anterior eran pocos los que mantenían su apoyo al presidente dentro de su propio grupo parlamentario. Abdalá Bucaram desconoce la decisión del Parlamento, declarándolo en rebeldía, a la vez que solicita el apoyo del ejército para sofocar lo que él denomina como *golpe de estado*. Mientras, las movilizaciones continúan, reclamando ahora la regeneración de la clase política, apenas sofocadas por las fuerzas armadas que proclaman su neutralidad, y con ella abocando al presidente a su retirada, en un conflicto que consideran exclusivamente político. Cada vez más aislado, el presidente Bucaram, que había perdido por completo el apoyo de su grupo parlamentario en favor de la vicepresidenta Rosalía Arteaga, autoproclamada presidenta de la República el día 7, decide retirarse a Guayaquil, donde ya fuera elegido alcalde en 1984, e intentar desde allí restablecer el control. Es en ese momento cuando las fuerzas armadas y la policía deciden sofocar las movilizaciones para consensuar una salida política, sin ningún contenido social, y que no proviniera de un ámbito ajeno al parlamentario. Bucaram, temeroso de ser apresado, huye el día 11 a Panamá, mientras dos terceras partes del Congreso insisten en que sea Alarcón quien asuma la presidencia, en lugar de Rosalía Arteaga. Las fuerzas armadas también declaran su apoyo a Fabián Alarcón, con lo que éste se convierte en presidente interino, hasta que el 25 de mayo en referéndum sea destituido, por un 74% de votos a favor, el abogado Abdalá Bucaram acusado de peculado de fondos reservados, junto a otros 18 diputados más, con lo que Fabián Alarcón se convertía, ahora sí, en presidente legal de la república.

Los 18 meses del gobierno de Alarcón no constituyeron ninguna novedad en la vida política o económica del Ecuador. La derecha prosiguió con las reformas neoliberales, y la corrupción mantenía su vigencia con nuevos casos, como el que implicaba al ministro de gobierno César Verduga acusado de uso indebido de los fondos reservados, sin que se pudiera celebrar juicio contra él pues, como en casi

todos los casos anteriores, huyó al exilio.

“El gobierno de Fabián Alarcón, en sus últimos meses, fue abandonado por quienes los ayudaron a trepar al poder y hasta se beneficiaron de su gestión. (...) Cuando el fenómeno El Niño golpeaba con fuerza y el petróleo caía estrepitosamente en los mercados internacionales, Alarcón decidió velar por sus particulares intereses. Así (...) el régimen interino se dedicó a tratar de levantar el partido oficial con los recursos y el dinero del Estado. (...) su prioridad fue beneficiar a ciertos diputados y grupos de amigos, y fortalecer los cacicazgos y las clientelas de las provincias.” (Tamayo, 1998)

El nuevo gobierno tuvo que hacer frente, además, a la demanda por parte de los movimientos sociales de convocar una nueva Asamblea Constituyente que trabajara en la redacción de una renovada Constitución, y así al cerrar el año de 1997 fueron convocadas elecciones a la llamada Asamblea Nacional Constitucional de la que saldría la redacción de una nueva constitución aprobada en 1998, instantes antes de que una nueva convocatoria electoral invistiera un nuevo presidente, consecuencia necesaria tras aprobarse una nueva Constitución.

En julio, el candidato Jamil Mahuad, el ex-alcalde de Quito que jugara un destacado papel en la destitución de Bucaram, propuesto por Democracia Popular, partido reformista, pretendidamente en el centro político aunque se define mejor en la democracia cristiana, obtenía la victoria electoral, debido al importante apoyo del sector empresarial de la costa, de la Federación de Cámaras de Producción y Comercio, y, por otro lado, en la segunda vuelta de las elecciones, de la mayor o menor complicidad de sus rivales políticos, el PSC a la derecha e ID y Pachakutik a la izquierda, en su lucha frente al roldista y multimillonario Álvaro Noboa.

A pesar de su aparente solvencia en materia económica²¹⁷ y la fama de seriedad y responsabilidad en la gestión pública que le precedía de su etapa al frente de la alcaldía capitalina, bajo la presidencia de Mahuad se produjeron los mayores escándalos financieros acaecidos en la República que desembocarían en la dolarización de la economía. Para Guillaume Fontaine, es un dato destacable también la minoría parlamentaria que sustentaba al gobierno:

"la mayoría que encontró en el Congreso era sometida al acuerdo condicional de sus aliados. Mahuad sólo alcanzó 33 diputados sobre 100, por lo que dependía de múltiples y frágiles mayorías para la aprobación de las fundamentales reformas presupuestaria y tributaria" (Fontaine, 2000)

²¹⁷ El prestigioso economista neoliberal Jeffrey Sachs fue uno de sus más destacados colaboradores.

Los primeros meses de gobierno supusieron un esperanzador soplo de aire fresco para la economía ecuatoriana tras la firma del protocolo que fijaba definitivamente la frontera entre Perú y Ecuador en la Cordillera del Cóndor, lo que posibilitaba la reducción del gasto militar y la apertura de relaciones comerciales entre ambos países. A pesar de ello continuaron aplicándose las mismas medidas impuestas por el FMI desde 1982: liberalizaciones, fluctuación de la tasa de cambio con el dólar USA, privatizaciones y reducción del gasto público. Tales medidas nunca fueron efectivas, de hecho en 1999

"la inflación quedaba en un 25% mientras subía el desempleo, la pobreza alcanzaba al 56% de la población nacional, 76% sólo en la población rural, y el índice GINI de concentración de la riqueza subió de 0,44 a 0,50 entre finales de los ochenta y mediados de los noventa" (Fontaine, 2000)

En consonancia con ello Mahuad devaluó el sucre en un 15%, aumentó la tarifa eléctrica y suprimió el subsidio estatal al gas, lo que conllevó a multiplicar por 8 su precio, e incrementó el impuesto sobre actividades comerciales del 10% al 15% y dobló el precio de los derivados del petróleo entre otras impopulares medidas.

Pero la crisis que acabó con el gobierno de Mahuad llegó del sector financiero. La ausencia de controles estatales sobre las entidades financieras y la mala gestión de los fondos propiciaron que, entre el 8 y el 12 de marzo de 1999, los principales bancos del Ecuador se declararan insolventes, lo que obligaba a la recién creada Agencia de Garantías de Depósitos a intervenirlos, aportando 5.000 millones de dólares USA para evitar la fuga de divisas y garantizar los fondos. Sin embargo los banqueros Nicolás Landes, dueño del Banco Popular, Alejandro Peñafiel del Banco de Préstamos, y los hermanos Roberto y William Isaías de Filanbanco consiguieron huir fuera del país pese a la orden de arresto que se dictó contra ellos por malversación de capitales, misma acusación que recae en la persona de Fernando Azpiazu, presidente del Banco del Progreso, quien sí es arrestado. Desde el gobierno se decide un feriado bancario que congela indefinidamente los depósitos en sucres o dólares USA para evitar la fuga de capitales, mientras los precios seguían incrementándose, como el de la gasolina que llegó a multiplicarse por dos en la segunda mitad de 1999, lo que motivó la huelga de uno de los sectores productivos mejor organizado, el de transportes. Los taxistas de Quito bloquearon la ciudad en una huelga secundada también por los transportes públicos, mientras el feriado

bancario continuaba congelando los depósitos.

Obreros y FETRAPEC, el sindicato de los trabajadores del sector petrolero, mantenían movilizaciones frente a las políticas neoliberales del gabinete Mahuad, que convergen en el verano de ese año con las huelgas de los transportistas. El 17 de julio llegaban a la capital 8.000 indígenas, protagonizando un nuevo levantamiento y demostrando así su poder político.

“Para los indígenas andinos, formados en permanentes confrontaciones con los poderes locales y los terratenientes, y al ser más reacios a impulsar procesos de concertación, fue necesario expresarse de forma radical, de ahí que haya sido Ecuarunari, principal organización indígena de la sierra ecuatoriana, quien decidió marchar a Quito, no solo como un acto de protesta contra el gobierno, sino también como un llamado de atención a la propia dirigencia de la CONAIE, organización a la que pertenece; acción en la que se observó la emergencia de una dirigencia joven dispuesta a cuestionar la orientación política de algunos de sus dirigentes históricos y exigir una posición más clara respecto a la política económica gubernamental. Esta sería la razón por la que ni siquiera la CONAIE pudo predecir el número de indígenas que se movilizaron, y menos aún que en el Congreso Nacional se llame la atención a la diputada indígena serrana Nina Pacari”. (Saavedra, 2000)

El presidente Mahuad se compromete a congelar por un año el precio de la gasolina y presenta un plan gradual de descongelación de los depósitos. Las movilizaciones se detienen ante tales promesas, pero la inexistencia de unas profundas reformas estructurales que atajaran las causas reales de la crisis económica del Ecuador desencadenaría la caída del propio presidente. De nuevo la libertad económica, que en realidad significa libertad para las empresas estadounidenses y europeas de invertir, vender y repatriar beneficios, impide el normal desarrollo de la economía ecuatoriana, y del Tercer Mundo en general.

"Como beneficio es igual a inversión que es igual a crecimiento que es igual a poder, resulta que el apoyo estatal a los grandes intereses -nacionales y extranjeros- y el descuido de las masas es política sana. (...) El bienestar de las masas ya no es objetivo del sistema -las masas se convierten en un costo de bienes vendidos, algo que debe ser minimizado- de modo que aun cuando(...) hablan [los gobiernos del Tercer Mundo] en ocasiones de beneficios a largo plazo, que llegarán hasta los órdenes más bajos, se trata en realidad de una consideración secundaria que no se debe tomar demasiado en serio" (Chomsky y Herman, 1981:347-348)

Acosado por las movilizaciones sociales, al gabinete Mahuad se le abre otro conflicto cuando en agosto de 1999 debe hacer frente al pago de 95 millones de

dólares USA como intereses anuales de la deuda externa, ante la que el estado no puede actuar sin caer en la bancarrota. De ahí que la República del Ecuador deba solicitar una moratoria en el pago, lo que crearía un peligroso precedente para los estados acreedores, que pudiera provocar otra crisis como la acaecida en los años ochenta. El FMI retira entonces la ayuda de 1.400 millones de dólares USA fijada para el año 2000 y el Club de Paris no incluyó al Ecuador en la lista de países beneficiarios del perdón de sus deudas. Mientras, la devaluación del sucre continuaba imparable; 8.500sucres por dólar USA en el mes de mayo de 1999, 19.000 en noviembre, 28.000 en enero de 2000.

"Al inicio del nuevo milenario, los efectos sumados de la crisis bancaria, el déficit del balance de pagos, la crisis de la deuda y la dolarización de facto parecían llevar el país hacia la hiperinflación que, hasta la fecha, había logrado evitar. El bloqueo en las negociaciones con las instituciones financieras internacionales no hizo sino empeorar la situación, mientras el capital de la deuda pública alcanzaba 100 % del PIB y el servicio de la deuda el 45 % del presupuesto del Estado (o sea el equivalente a la renta petrolera)." (Fontaine, 2000)

Diciembre de 1999 supone para el gobierno de Jamil Mahuad uno de los peores momentos en la crisis institucional: hasta cuatro frentes permanecen abiertos sin posibilidad de una solución que no pase por la dimisión del presidente. En primer lugar, los movimientos sociales continúan en las calles reclamando soluciones a la crisis económica y el fin del feriado bancario. La progresiva dolarización es también contestada, y todo presagia un nuevo levantamiento indígena. En segundo lugar, la oposición en el Congreso se torna más agresiva impidiendo cualquier acción del Ejecutivo con el objeto de adelantar la convocatoria de nuevas elecciones. Democracia Popular, DP, el partido que sustenta al gobierno, se ve implicado, además, en un destacado caso de corrupción cuando el banquero Fernando Aspiazu, desde la cárcel, confirma las irregularidades en la financiación de la campaña electoral de DP en 1998, lo que obliga a la dimisión del Secretario de la Presidencia Ramón Yulee. Un tercer frente se centra en la tradicional rivalidad entre la costa y la sierra: el poder económico, vinculado sobre todo al sector agroexportador y a la banca, centrado en el municipio de Guayaquil, y el poder político residente en la ciudad de Quito. Por último la actitud de las fuerzas armadas, supuso, como en 1997, un paso definitivo hacia el final de la carrera política del presidente. En abril de 1999

voceros autorizados por el ejército sugirieron una serie de reformas para afrontar la crisis económica. Seis meses más tarde, en octubre, solicitaron públicamente una solución a los conflictos político, económico y social, mientras el General Telmo Sandoval aseguraba estar listo para una intervención de urgencia, intervención que la Federación de Cámaras de Agricultura solicita oficialmente en diciembre. El corresponsal de la BBC Miguel Molina hacía la siguiente reflexión el 15 de enero de 2000:

“La situación del país puede evaluarse objetivamente de la siguiente forma: el Estado ecuatoriano, la nación, está en crisis. La renuncia o destitución del gabinete en pleno, y las manifestaciones públicas de Bill Clinton y de las fuerzas armadas en apoyo del presidente Jamil Mahuad son dos hechos recientes que muestran la seriedad de las cosas. Y seis de cada diez ecuatorianos son pobres.” (Molina, 2000)

7.1 El efecto 2000

El 19 de enero de 2000, tras horas de marcha por caminos secundarios para evitar los controles policiales y de las fuerzas armadas, unos cinco mil indígenas llegan a la ciudad de Quito catalizando una espectacular paralización de toda actividad, cuyo objetivo final es forzar la destitución del presidente Mahuad.²¹⁸ El levantamiento, siguiendo líneas estratégicas experimentadas en 1990, 1994 y 1997 cuenta además con el apoyo y las simpatías de otros sectores sociales como son colectivos de mujeres, estudiantes, sindicatos... que se suman a las movilizaciones indígenas bajo el lema *Fuera Mahuad*, mientras en otras ciudades, como Cuenca, se suceden manifestaciones similares en apoyo a las de Quito.

El 21 de diciembre anterior, la CONAIE, reunida en Asamblea, había decidido la acción del levantamiento para forzar una reestructuración de los poderes del estado, es decir, una verdadera revolución de la que resultara un nuevo estado.

“CONAIE anunció la toma de Quito para el quince de ese mes [enero] y no sólo eso, convocó a la constitución del Parlamento de los Pueblos del Ecuador, que resolvió la salida de todos los poderes del estado (...) acusados de ser responsables directos de la crisis, la corrupción y el caos generalizado.” (Ciriza, 2000)

²¹⁸ Durante los días previos al levantamiento la CONAIE y la Coordinadora de Movimientos Sociales, CSM, hicieron público un documento en el que justificaban la necesidad de una revolución que propiciara un cambio en la concepción del estado, tras analizar la situación del país. Por su interés en relación con los acontecimientos históricos, y desde el punto de vista de la construcción del discurso indígena, incluimos el documento en su totalidad como anexo al final de estas páginas.

Ello conllevaba la asunción temporal del gobierno, por parte de los indígenas, tras la destitución de Mahuad, para canalizar los propuestos de reforma elevados desde los parlamentos locales.

"Decidimos que ya no había que hablar con el gobierno. -Recuerda Salvador Quishpe, dirigente de CONAIE en 1999- Teníamos fuerza y hubo mucha unidad, como siempre la ha habido dentro de la CONAIE, y también con el resto de las organizaciones no indígenas" (Quishpe, 2001:250)

Tras sesiones informativas de los parlamentos locales controlados por los indígenas, en los que se debatió la conveniencia de las reformas estatales, se convocó una movilización nacional para el día 19 de enero que convergiera en la ciudad de Quito.

En la noche de ese mismo día miles de indígenas ocupaban las calles de la capital, concentrándose en la plaza de la Independencia, frente al Palacio del Congreso, desalojado y cercado por la policía. Durante el día 20, los dirigentes indígenas iniciaron negociaciones con otros colectivos susceptibles de apoyar su sublevación. El Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas mostró su adhesión sobre las 13:00 horas, mientras que el Frente Unitario de Trabajadores²¹⁹ y el Frente Patriótico pedían esperar, al menos, una semana para decidirse a tomar partido. Desde las dos de la tarde los indígenas rodean el Parlamento y se discute la posibilidad de tomarlo o no. Aún está pendiente la posición de las fuerzas armadas. Antonio Vargas, presidente de CONAIE, era el encargado de negociar con los militares:

"teníamos tres planes, el plan A, el B y el C. El plan A era con los generales, el plan B con los coroneles y el C con los capitanes (...) Poco antes de llegar al día 21 teníamos una reunión exclusivamente con los generales, especialmente con los generales en retiro (...) Hablamos con el general Telmo Sandoval acerca de que si ellos formarían parte del triunvirato que pensábamos hacer y todo lo que fuese necesario." (Vargas, 2001:125-126)

²¹⁹ Debido posiblemente a la falta de consenso interno el Frente Unitario, el Frente Popular y el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador, PCMLE, que habían aprobado en su asamblea del 13 de enero, sumarse a las propuestas de CONAIE, deciden retirarse, en primera instancia, de la movilización indígena, aunque en todo momento mantuvieron una actitud próxima a la movilización y crítica ante la actuación del ejército. La disputa por el liderazgo de las movilizaciones que el tres de enero ya era evidente en las convocatorias del PCMLE, "es la oportunidad para integrar en un solo organismo y en una sola dirección de lucha a la totalidad de organizaciones populares y de izquierda", (PCMLE, 2001) condicionan que la respuesta a la movilización indígena por parte de los comunistas se retrase hasta que ésta ya parece consolidada.

El jueves 20, los contactos fueron con la Academia de Guerra y la Escuela Politécnica del Ejército. Sin embargo, durante la tarde, los generales retiraron su tímido apoyo a la sublevación y con ellos se desligaron los coroneles. Los capitanes, por su parte, se mantienen dispuestos a participar en la toma del Parlamento que se concretó para la mañana del viernes 21.

Alrededor de las 8:00 horas del 21 los indígenas preparaban el asalto al Congreso, aunque aún no se había hecho presente la prometida ayuda por parte de los capitanes. A las 8:15 horas, Napoleón Saltos pretende entrar en el Congreso alegando su condición de ex-diputado, a lo que la policía que rodea el edificio responde con negativas. La tensión aumenta y los indígenas comienzan a movilizarse para romper el cerco policial, se producen conatos de enfrentamientos, que de momento no se llevan a cabo. Cerca de las 9:00 horas se sumaron, a los indígenas, aproximadamente 120 militares, de los cuales sólo cinco ostentaban rango significativo: cuatro capitanes y el Coronel Lucio Gutiérrez, quien dirige el grupo.

"A las 9:00-9:05 de la mañana ya nos señalaron que podíamos entrar y rompimos el primer cerco. La policía cedió y nos acercamos, más o menos, a unos 500 metros del Palacio Legislativo. Tratamos de entrar directo (...) pero en ese momento hubo una represión muy fuerte. Fue la última lanzada de gases lacrimógenos." (Saltos, 2001:246)

La mediación de los militares hizo claudicar a la policía en su represión a los indígenas, lo que permitió, finalmente, el acceso al Parlamento sin que se produjera un enfrentamiento armado.

Una vez en el Congreso se desconoce al gobierno de Mahuad y se conforma una Junta de Salvación Nacional compuesta por Antonio Vargas, el coronel Lucio Gutiérrez y el ex-presidente de la Corte Suprema de Justicia, Carlos Solórzano. La Junta demanda la dimisión del gabinete Mahuad, la de los altos funcionarios del poder judicial y la disolución del Congreso. Además decreta la suspensión del proceso de dolarización de la economía y la confiscación de los fondos de los banqueros inmersos en casos de corrupción.

Una vez ocupado el Congreso las primeras medidas prácticas, a parte del mandato que abarcaba 10 puntos de actuación entre los que se incluían los citados con anterioridad, la Junta se centró en consolidar la movilización dirigiendo desde Quito la toma de gobernaciones, alcaldías, etc. en las provincias, amén de asegurar el apoyo

militar y hacer un comunicado a la población para mantener la tranquilidad. El coronel Gutiérrez recuerda, no sin cierto idealismo, los primeros momentos de la toma del Congreso como una experiencia liberadora:

"el apoyo del pueblo fue prácticamente total. Nos reportaban que era una verdadera fiesta nacional; en Esmeraldas, en Portoviejo, en Guayaquil, en Carchi, en Loja, en la región amazónica, bueno en todo el país fue una verdadera fiesta. Aquí en Quito mismo, fue una cosa realmente inolvidable, ver cómo el público de Quito se volcó a las calles del Congreso Nacional.(...) La gente me abrazaba, me aplaudía, me entregaba flores (...) fue una experiencia realmente inolvidable." (Gutiérrez 2001:161)

Desde el Ministerio de Defensa, dirigido por el General Mendoza, se ordenó la represión, de lo que calificaron como *golpe de estado*, a la Academia de la Guerra, cuya sede se encuentra en las proximidades del Congreso. Sin embargo, el director de la Academia, el Coronel Fausto Cobo, toma la decisión de alinearse con los sublevados. Cobo y otros seis oficiales acuden al Congreso para respaldar a la Junta de Salvación, y allí el Coronel Cobo es nombrado Jefe del Comando Conjunto, esto es, Comandante en Jefe de todos los ejércitos, y como tal pronuncia un discurso en la escalinata del Palacio del Congreso en el que asegura que el ejército se identifica con las demandas indígenas y que no se iban a producir represiones contra el pueblo. Así, los generales quedaban aislados respecto a la tropa, lo que suponía una ventaja para la consolidación de la toma del poder por parte de los indígenas, los movimientos sociales y el ejército²²⁰.

A las 15:00 horas el Comando Conjunto *oficialista*, formado por los generales Mendoza y Sandoval y los comandantes jefe de la Marina y del ejército del Aire, retiran oficialmente su apoyo al presidente Mahuad, para entonces detenido por la policía en el aeropuerto de Quito, lo que significaba que el Alto Mando militar se posicionaba junto a los sublevados, y, más aún, que encabezan la sublevación debido a su rango militar. Por ello, ordenan a los coroneles Jorge Brito y Gustavo Lalama trasladarse hasta el Congreso y negociar con la Junta allí reunida las siguientes acciones a tomar.

"Fuimos al Congreso (...) y establecimos contacto con Fausto Cobo, con Lucio Gutiérrez, con Antonio Vargas, Napoleón Saltos, con todos los que estaban como

²²⁰ Las primeras horas recuerdan en mucho al devenir de la Revolución Portuguesa de abril de 1974, en la que mandos intermedios del ejército toman el poder de forma pacífica frente al desconcierto de los generales cuyas órdenes son desobedecidas. En Ecuador a la acción del ejército se antepone la del pueblo sublevado.

parte de la dirigencia, tanto de los movimientos sociales como de la CONAIE, y se les comunica oficialmente que el presidente Mahuad estaba destituido. Ellos concordaron en que había que buscar una salida sin que se produjeran hechos de violencia y se comenzó a buscar el nombre de un ciudadano ecuatoriano que no haya estado vinculado a un partido tradicional y que no tuviera ninguna situación de corrupción." (Brito, 2001:176)

Mientras, comenzaban los movimientos del Alto Mando hacia la solución definitiva de la sublevación. Los generales asumieron el control de los tres poderes y movilizaron tropas especiales en torno al Congreso.

Hacia las 17:00 horas los miembros de la Junta de Salvación Nacional, apoyados por tropas de la Academia de la Guerra y de la Escuela Politécnica del Ejército, a las que se habían sumado ahora los coroneles Brito y Lalama, deciden marchar hacia el palacio de Candorelet, residencia del Presidente de la República, y donde se encuentran los generales, para aclarar posturas. A la marcha se suman centenares de ciudadanos mientras las tropas de operaciones especiales se repliegan hacia el Palacio presidencial.

"Nosotros permanecemos en el Congreso" -recuerda el Coronel Brito- "porque varias unidades de las fuerzas armadas (...) comenzaron a llamar por teléfono [para] subordinarse a los oficiales que estábamos ahí (...) Entonces, las disposiciones que yo recibía [del Coronel Cobo, jefe del ejército de los sublevados] eran que se mantuvieran en los cuarteles, que mantuvieran la tranquilidad y esperaran las disposiciones." (Brito, 2001:178)

Sólo los líderes indígenas Antonio Vargas y Napoleón Saltos, el juez Carlos Solórzano y los coroneles Gutiérrez y Cobo consiguen entrar en el Palacio de Gobierno y reunirse con los generales. Desde las 19:00 horas y hasta la medianoche las conversaciones entre el Alto Mando y la Junta de Salvación Nacional transcurren en un clima de *máxima tensión* para resolverse, tras el rechazo del General Sandoval a formar parte de la Junta con Vargas, Solórzano y Gutiérrez, alegando la imposibilidad de actuar bajo las órdenes de un coronel, acordando la sustitución del Coronel Lucio Gutiérrez por el General Carlos Mendoza en la Junta de Salvación, integrando así a los generales en la sublevación popular.

"Me dijeron [los generales] que no era conveniente que ellos se quedaran fuera; que el Comandante de la fuerza aérea había ordenado un bombardeo; que el Comandante de la Marina había ordenado que vinieran los infantes de marina a Quito (...) Entonces, como yo había manifestado (...) que todo fuese totalmente pacífico, creí que esa era una buena alternativa, una buena elección." (Gutiérrez, 2001:163) Sin embargo, los indígenas no aceptaron de buen grado esta decisión. "Yo salí diciendo a los generales

que las condiciones no eran así, pero los que nos acompañaron (...) dijeron (...) va haber sangre aquí, porque los coroneles que nos acompañaron estuvieron desarmados, con las manos totalmente vacías; en cambio los generales estaban totalmente armados (...) Yo me aflojé ahí" (Vargas, 2001:127)

La nueva Junta convocó una rueda de prensa a las 00:30 horas, ya del día 22, y comenzaron a trabajar en los siguientes decretos de reconstrucción nacional, eso sí, sin la colaboración del General Mendoza retirado a la sede del Comando Conjunto, donde se comunicó con la embajada estadounidense. Los Estados Unidos pretendían la continuidad en el proceso de dolarización de la economía ecuatoriana, amenazando, en caso contrario, con la aplicación de un bloqueo similar al sufrido por el pueblo cubano. Mendoza confirma la política económica aplicada hasta la fecha en el apoyo a la figura del vicepresidente Gustavo Noboa. A las 2:30 el General Mendoza abandona el triunvirato alegando la inviabilidad de las opciones tomadas hasta el momento, con lo que se desvanece el apoyo del ejército a la sublevación, salvo en los casos de los coroneles implicados.

A esa hora, la movilización popular, creyendo asentada a la Junta, se había dispersado. Sólo ocho dirigentes indígenas continúan trabajando en el Palacio Presidencial, cuando sobre las 4:00 horas se reunieron, junto al Coronel Brito, con el Alto Mando en el Comando Conjunto. Allí, los generales les comunicaron la decisión de entregar el poder a Gustavo Noboa, quien acababa de llegar de Guayaquil, y ya trabajaba en un despacho del mismo edificio. Tras dos horas de infructuosas negociaciones, la sublevación estaba agotada. Los líderes indígenas debieron abandonar el Palacio de la Presidencia a primera hora de la mañana para evitar ser arrestados, mientras los coroneles Brito, Cobo, Gutiérrez y Lalama eran confinados en una prisión militar. La CONAIE decide mantener de forma permanente el levantamiento, inviable ya ante el apoyo generalizado del ejército a la nueva administración del presidente Noboa. El 27 de enero, en la ciudad de Latacunga, una manifestación convocada por CONAIE es reprimida por el ejército con el resultado de seis heridos de bala. Son las últimas expresiones de un levantamiento, agotado ya.

Entendido como golpe de estado el levantamiento indígena de 2000 supone un ejemplo más de la debilidad de la democracia parlamentaria en América Latina en general, y en el Ecuador en particular. El descrédito que los políticos profesionales

tienen entre la población latinoamericana, los incontables casos de corrupción, el intervencionismo de multinacionales, de estados ajenos como los Estados Unidos, etc. potencian la debilidad de un sistema parlamentario, en muchas ocasiones elitista y extraño para la mayoría de la población.

“Una de las fuertes dificultades de las democracias latinoamericanas reside en la escasa capacidad de arbitraje de las instituciones estatales, supuesto que en algún punto el estado represente los intereses generales.” (Ciriza, 2000)

En el caso del estado ecuatoriano, la debilidad de éste frente a corporaciones financieras, organismos internacionales como el FMI o el Banco Mundial, o intereses ajenos a los estatales, configuran un marco tal que el debate público es más eficaz fuera de los mecanismos tradicionales de la democracia parlamentaria que dentro de ellos.

"El levantamiento de enero de 2000, que parece cerrar un ciclo de transformaciones políticas del movimiento indígena, se caracteriza por realizar una crítica radical al Estado, que no había estado presente en los levantamientos anteriores más que a nivel retórico. En efecto, el pedido de disolución de los tres poderes del Estado (...) y la creación de un gobierno de Salvación Nacional, en el cual los indígenas tendrían una directa participación, dentro de las propuestas históricas del movimiento indígena (...) se constituye como una ruptura con respecto a las demandas anteriores, y al mismo tiempo inaugura una dimensión nueva dentro de las dinámicas organizativas, aquella del poder." (Dávalos, 2001)

Efectivamente el levantamiento de enero de 2000 constituye un paso más en las reivindicaciones de los indígenas ecuatorianos: las demandas que primaban en el levantamiento de 1990 se centraban en el reconocimiento de la posesión de la tierra que habitaban y el respeto a sus características culturales. Sin embargo, en 2000 los indígenas cuestionan el modelo parlamentario, la democracia formal. La implicación política de los indígenas es mucho mayor que en levantamientos precedentes, y sus actos se realizan coordinados con los de otras fuerzas sociales, e incluso con parte del ejército, lo que implica por un lado la transformación en el discurso indígena y, por otro, que las organizaciones cobren una mayor presencia como elemento reivindicador e incluso determinante en la lucha político-social. Más adelante analizaremos esa transformación y las consecuencias de la participación activa de los indígenas en la vida política ecuatoriana.

El nuevo presidente, Dr. Noboa, procedente del mundo universitario, donde fue rector de la Universidad Católica entre 1986 y 1996, cuenta con experiencia ejecutiva

en la gobernación de la provincia de Guayas. Es un típico exponente de la derecha guayaquileña vinculada a la democracia cristiana y al sector agrícola e industrial, capaz de apoyar a conservadores y roldosistas, como así hizo apoyando al propio Roldós en 1979, y a Durán-Ballén en 1995. Noboa no aporta nada nuevo a la política ecuatoriana, más aún, es un mero continuador de las medidas de su predecesor, a pesar de su pretendida independencia apolítica. Su exaltada militancia en el catolicismo más conservador²²¹ le alinea con los estamentos que reclaman una mínima intervención estatal en la economía y la definitiva dolarización, que endulza con vagas promesas de justicia social y persecución de la corrupción en su discurso de toma de posesión del cargo presidencial. De esta forma, el principal argumento de las movilizaciones que acabaron con la presidencia de Jamil Mahuad, la dolarización de la economía ecuatoriana, seguía su curso con el pretendido objeto de devolver la confianza de los mercados e inversores internacionales. La oposición, encarcelada o en la clandestinidad tras el levantamiento de enero, y con la mayoría del ejército respaldando al nuevo gobierno, poco o nada puede hacer por evitar las medidas económicas que finalmente, y a instancias de los Estados Unidos y el FMI, concluyen con la adopción del dólar USA como moneda oficial el 24 de febrero de 2000²²².

La situación económica en febrero de 2000 no hacía presagiar buenos resultados. Tras la dolarización, el desempleo oficialmente reconocido se situaba en el 17% de la población activa, un 62% vivía por debajo del umbral de la pobreza, y la inflación interanual para el periodo 1999-2000 alcanzaba el 60%, la más alta de todo el continente (Fontaine, 2000). Mientras, unos 200.000 ecuatorianos, campesinos, artesanos y pequeños propietarios en su mayoría, se encaminaban a la emigración, preferentemente hacia Europa, lo que suponía una reducción de aproximadamente un 1,66% de la población. Ante tal situación, y con las fuerzas sociales, encabezadas por los indígenas, de nuevo movilizándose, el Dr. Noboa propone una amnistía efectiva desde el 1 de julio de 2000 para los responsables de la caída del presidente

²²¹ Ha recibido el grado de Comendador Papal y varias condecoraciones más desde el Vaticano, como la Orden de San Silvestre o la de Gregorio Magno.

²²² A la Ley Para la Transformación Económica del Ecuador, (TROLE I), popularmente conocida como *trolebús*, le acompañó otra resolución que propiciaría la venta de la mayoría de las empresas estatales de forma irreversible.

Mahuad²²³.

¿Qué ventajas podría aportar la dolarización de la economía ecuatoriana con características como las reflejadas, a las que hay que añadir una deuda externa que en 1999 llegaba a los 13.000 millones de dólares USA?

Mientras para los Estados Unidos la dolarización sólo aporta ventajas como ampliar la red de libre comercio y reducir el riesgo de fluctuaciones de las monedas nacionales, el país cuya economía es dolarizada sufre la pérdida del control en la política monetaria y con ello se establece la imposibilidad de utilizar los mecanismos de expansión monetaria para estabilizar los ciclos económicos, la pérdida de competitividad en el mercado exterior, la disminución de las reservas nacionales por causa del endeudamiento y el aumento de la inflación en un primer momento (aunque más adelante tenderá a estabilizarse), lo que puede resultar traumático, como en el caso ecuatoriano que concluyó el año 2000 con un índice medio inflacionario de un 91%, lo que significaba para el ciudadano medio la reducción de su poder adquisitivo.

La disminución del gasto público mediante la liberalización de 2.045 millones de dólares y la drástica subida de impuestos según lo acordado por el FMI, sumados al imparable incremento de los precios reactivó las movilizaciones indígenas, en consonancia con otras fuerzas sociales, que en enero de 2001 se materializaron en un nuevo levantamiento indígena ante el que Noboa reaccionó, el 2 de febrero, suprimiendo los derechos constitucionales con carácter extraordinario. Esta vez el sólido apoyo de las fuerzas armadas, los principales partidos políticos y las cámaras de comercio al presidente imposibilitaron el éxito de la acción de los indígenas, que concluyó el 7 de febrero con la promesa del ejecutivo ante CONAIE de moderar las subidas de los precios del carburante, el gas doméstico o los transportes públicos. En el bienio 2000-2002 la dolarización supuso un déficit en la balanza comercial de 800.000 dólares USA, además de la reducción de los ingresos provenientes del turismo al contar con una moneda fuerte, mientras para la población no existía ninguna mejora en sus condiciones de vida.

“Quienes plantearon la dolarización, sobre todo los miembros del Foro Económico,

²²³ Un sondeo realizado semanas antes desvelaba que un 67% de la población se oponía al enjuiciamiento de los responsables militares del levantamiento del mes de enero.

algunos de cuyos integrantes, encabezados por Carlos Julio Emanuel, se encuentran al frente del Ministerio de Economía, ofrecían, entre otras maravillas una baja inmediata de las tasas de interés, de la inflación y la entrada de capitales foráneos, dando paso a la reactivación inmediata de los sectores productivos. ¿Cayó inmediatamente la inflación? En promedio anual, ésta pasó de 52% en 1999 a 97% en el 2000, antes de declinar lentamente a un 40% en el 2001; alcanzando en diciembre pasado [diciembre de 2001] un 22,5% en dólares, la inflación más alta de América Latina, casi diez veces el nivel inflacionario de los EEUU. Ni la relativa calma conseguida por la ausencia de la devaluación se refleja en una sustantiva caída de las tasas de interés en dólares, que superan el 20% y aún el 80% para compras a plazos en establecimientos comerciales privados.” (Acosta, 2002)

Los casos de corrupción no son ajenos al gobierno Noboa, lo que ahonda la impopularidad de su mandato. Su hermano Ricardo Noboa, presidente del Consejo Nacional de Modernización, debe dimitir en julio de 2002 debido a irregularidades en la concesión de licencias en el sector eléctrico y de telecomunicaciones. Otro hermano del presidente, Ernesto Noboa, gerente de la empresa Corporación Jabonera Nacional, se vio envuelto en el escándalo protagonizado por la inclusión de los dentífricos en la categoría de medicamentos, por parte del Ministerio de Salud, lo que evitaba el pago de impuestos a las empresas que importan tales productos. El 23 de junio de 2002, Carlos J. Emanuel, ministro de Economía y Finanzas, debe abandonar su cargo involucrado en una red de sobornos a varios alcaldes a cambio de concesiones estatales a sus municipios.

7.2 El mandato de Lucio Gutiérrez

Con este panorama político, económico y social, se convocan elecciones para el 30 de octubre de 2002. Hasta once candidatos²²⁴ se presentan a los comicios aunque no todos ellos cuentan con posibilidades de pasar a la segunda vuelta²²⁵. A la derecha del espectro político el tradicional PSC, representante de la oligarquía costera, presentaba a Antonio Neira con el respaldo de quien milita en la formación con mayor representación parlamentaria, aunque los fracasos electorales de sus predecesores no hacían presagiar buenos resultados. La ex-colaboradora de Mahuad,

²²⁴ En realidad se trata de binomios pues se elige un equipo formado por dos candidatos uno a presidente y otro a vicepresidente.

²²⁵ Sólo los dos candidatos, los dos binomios más votados, independientemente del número de votos obtenidos pasan a la segunda vuelta, salvo en el caso de que el binomio más votado obtenga más de un 50% de los votos en la primera elección.

Ivonne Juez, se presentaba candidata por el Partido Radical, en un intento por ocupar el centro político construyendo una alternativa en la *derecha moderada* próxima a la democracia cristiana europea. Sin embargo, la ruptura de Unión Republicana, la derecha serrana de Durán.Ballen, propiciaba una mayor lucha por el electorado de centro-derecha, lucha a la que se suma Jacinto Velázquez desde el heredero directo del PUR: el partido Transformación Social Independiente.

El populismo roldosista, que tras la destitución de Abdalá Bucaram se dividía en varias tendencias, presentaba hasta tres candidatos. Jacobo Bucaram, hermano del ex-presidente lo hacía bajo las siglas del oficialista Partido Roldosista Ecuatoriano. El multimillonario Álvaro Noboa encabezando el binomio de la corriente más derechista del roldosismo, el Partido Renovador Institucional de Acción Nacional. En la izquierda roldosista el hermano del difunto Jaime Roldós, León Roldós, se presentaba en un binomio independiente con un programa cercano a la socialdemocracia. Ajeno al roldosismo oficial pero deudor del populismo de aquel, el ex-presidente Osvaldo Hurtado, quien fuera vicepresidente de Jaime Roldós en 1980, al que sustituyó tras su muerte accidental hasta el fin de su mandato en 1984, se presentaba candidato por el Movimiento Patria Solidaria, claramente identificado como el centro liberal de la política ecuatoriana. Similar discurso populista construía el candidato del Partido Libertad, César Alarcón, amalgama de roldosismo sin el haber de su fundador, lo que restaba el poder de convocatoria que la figura de Jaime Roldós suscita. Con todo, el populismo ecuatoriano ya se encontraba copado como para que la presencia de un nuevo candidato pudiera propiciar nuevas adhesiones.

Finalmente, las opciones a la izquierda se limitaban al socialdemócrata Rodrigo Borja, líder de Izquierda Democrática y presidente entre 1988 y 1992, y a la Sociedad Patriótica del ex-coronel Lucio Gutiérrez que se presentaba en alianza con el partido indígena Pachakutik. Fuera de cualquier etiqueta política queda el experimento de Antonio Vargas, ex-presidente de CONAIE, y máximo dirigente indígena en el levantamiento de 2000, quien optaba a la presidencia desde el minoritario Movimiento Independiente Amauta Jatari, pretendido, partido indígena alternativo a Pachakutik con muy poca representatividad en el ámbito indígena.

Finalmente las elecciones reflejaron los siguientes resultados en su primera vuelta

PSP/MUPP-NP	Lucio Gutiérrez	20,64%
PRIAN	Álvaro Noboa	17,39%
RP	León Roldós	15,40%
ID	Rodrigo Borja	13,97%
PSC	Antonio Neira	12,11%
PRE	Jacobo Bucaram	11,92%
TSI	Jacinto Velázquez	3,71%
PLRE/META	Ivonne Juez	1,74%
PL	César Alarcón	1,20%
MPS	Oswaldo Hurtado	1;07%
MIAJ	Antonio Vargas	0;86%

Justo un mes después de celebrarse la primera vuelta de los comicios, tuvo lugar la segunda vuelta, a la que accedieron los dos candidatos con mayor porcentaje de votos. El resultado final concedería una cómoda victoria para Lucio Gutiérrez, con el 54,79% de los votos, frente al 45,27% de Álvaro Noboa. La victoria electoral de la coalición entre MUPP-NP y la Sociedad Patriótica, a la que se suma el Movimiento Popular Democrático, MPD, representante de la izquierda marxista, implantó un clima de euforia entre los indígenas y los movimientos sociales, más aún cuando el nuevo presidente había condenado el Tratado de Libre Comercio, ALCA, se mostraba en contra del Plan Colombia, y declaraba enemigos del estado a la oligarquía, la extrema derecha, las multinacionales y el neoliberalismo. Por primera vez en la historia del Ecuador, e incluso de toda América²²⁶, un partido indígena, aunque en coalición, ganaba las elecciones de su país y formaba gobierno a través de

²²⁶ Ver nota nº 1.

la administración de los ministerios de Relaciones Exteriores, que recae en Nina Pacari, y de Agricultura y Ganadería, al frente del cual se encontrará el histórico dirigente indígena Luís Macas. Miembros de Pachakutik, además, ocuparon numerosos cargos institucionales, secretarías técnicas y puestos intermedios en la administración.

Sin embargo, las expectativas creadas tras los comicios pronto quedarán frustradas. Ya en marzo de 2003 el escritor y periodista uruguayo Kintto Lucas señalaba en Tintaji, una publicación quincenal de información general editada en Quito, las incongruencias del nuevo gabinete, entre las que destacaba el apoyo al presidente colombiano, el ultra conservador Álvaro Uribe, y a los Estados Unidos en el contexto de la lucha contra la guerrilla de las Fuerzas Armadas revolucionarias de Colombia, FARC y el Ejército de liberación Nacional, ELN, la invitación a las compañías petroleras internacionales para que continuaran con la explotación de los yacimientos de la Amazonía (a pesar de la postura contraria de las naciones indígenas y de Pachakutik) o la firma de la Carta de Intenciones del FMI, lo que alineaba al gobierno con las propuestas de este organismo, provocando la indignación de sus socios. La presencia en el ejecutivo de políticos claramente neoliberales como Mauricio Pozo o Guillermo Lasso, con libertad de movimientos frente a las acciones limitadas de los ministros de Pachakutik o del MPD, ya daba cuenta del giro hacia la derecha en la política del gobierno.

En el mes de febrero CONAIE ya mostraba su disconformidad con la mayoría de las decisiones adoptadas por el ejecutivo, reclamando la destitución del ministro de economía Mauricio Pozo, mientras Miguel Lluco, Coordinador Nacional de Pachakutik, recordaba el acuerdo de su formación con el PSP, proponiendo la continuidad para reorientar al gobierno hacia la izquierda: "*si abandonamos así de fácil es dar todo el paso a la derecha*", afirmaba el líder indígena en la Asamblea Ordinaria de CONAIE celebrada en Guayaquil los días 17 y 18 de febrero de 2003, en la que CONAIE insistía en la rectificación de las medidas económicas tomadas hasta la fecha, así como en la renovación profunda del sistema bancario que garantizara la estabilidad de la justicia contra quienes, en el pasado, cometieron

delitos fiscales²²⁷.

En mayo de 2003, el MPD abandona el ejecutivo y los rumores de que Pachakutik hará lo propio se intensifican. El 11 de mayo, Nina Pacari debe desmentir los rumores de dimisión:

"Tenemos que saber que hay intereses que nos pueden poner cascaritas desde fuera. Yo misma me asombraba cuando leía en la prensa que la canciller va a dimitir; cuando no estaba en la ocurrencia de nuestros sectores, ni en la ocurrencia individual. Lo sacó un periódico para poner una cascarita, pero si tenemos que retroceder, pues que sea por verdadera responsabilidad política, pero no por la cascarita.:12-17)²²⁸" (Pacari, 2003)

Menos de tres meses después quedaba materializada la salida definitiva de Pachakutik del gobierno ecuatoriano, cuando el 6 de agosto voceros autorizados anunciaron las dimisiones de Pacari y Macas de sus respectivos cargos ministeriales. La crisis se precipitó en el momento en que los diputados de Pachakutik se negaron a apoyar la propuesta gubernamental de reforma laboral, que pretendía flexibilizar el mercado a costa de los derechos de los trabajadores, reduciendo prestaciones por desempleo, aumentando la jornada laboral pero no así los salarios, o eliminando seguros médicos.

La salida del gobierno provoca diversas reacciones en Pachakutik, de las cuales la principal será la dimisión de Miguel Lluco como coordinador nacional, siendo sustituido por el ex-diputado Gilberto Talagua, en el seno del III Congreso del Movimiento Político Pachakutik, celebrado entre el 25 y el 27 de septiembre de 2003 en la ciudad de Riobamba. El Congreso se celebró en un clima enrarecido debido a las discrepancias entre el sector serrano y el amazónico en referencia a la decisión de abandonar el ejecutivo, (Lluco era partidario de continuar), y sobre todo reacio a la expulsión del partido del diputado José Luís Columbo, procedente de CONFENIAE, por votar con el PSP y el PSC la ley de Servicio Civil y Carrera Administrativa, que reducía los derechos de los funcionarios. El sector amazónico de Pachakutik argumentaba la necesidad de concederle al diputado Columbo la oportunidad de explicar su actitud.

²²⁷ En otro momento reflexionamos sobre la esencia de Pachakutik y sus contradicciones sobre si debe actuar como brazo político de CONAIE o con una lógica propia. Aquí queda reflejada esa contradicción en tanto que CONAIE reclama la inmediata salida del gobierno a Pachakutik argumentando su posición como movimiento social, mientras que Pachakutik se opone aludiendo a la *gobernabilidad* del país, argumentando como el partido político que es.

²²⁸ Citado en El País Semanal, n°1389. 11 de mayo de 2003,pp.12-17.

Talagua, en calidad de nuevo hombre fuerte de Pachakutik, se manifiesta muy crítico con la colaboración en el gobierno del partido indígena, apuntando a la desconexión entre Pachakutik, CONAIE y CONFENIAE a la hora de negociar con el PSP, al desgaste sufrido por importantes líderes tras su participación en el gobierno, y al gravísimo error cometido al priorizar la disputa por ocupar cargos administrativos en contra del código ético del movimiento, y sobre todo al incumplimiento del programa electoral. Sin embargo, la reflexión interna que se inicia en Pachakutik evalúa su participación en el gobierno de forma positiva, aún el desgaste que supuso para la formación y las evidentes dificultades que se habrían en el seno del partido tras la salida del ejecutivo.

“Al mismo tiempo que hemos aprendido a conocer mejor, aunque en condiciones no muy favorables, los resortes y las trampas de la acción pública gubernamental, hemos podido comprobar que la presencia de los funcionarios de PK suscitaba nuevas expectativas en sectores de la sociedad que no siempre habían compartido el proyecto originario del Movimiento. Por la misma acción de los ministros y funcionarios del Movimiento, se ha podido empezar a superar la visión --a menudo divulgada con mala fe por los medios-- de PK como organización casi gremial o corporativa de los sectores indígenas y rurales. Parte de la opinión pública pudo descubrir no sólo que había elementos de un proyecto de país fuerte y coherente en la propuesta de PK, sino que los funcionarios de PK se han perfilado como la cara más democrática, capaz y transparente de un gobierno de alianza lleno de contradicciones. Sin embargo, deberíamos saber y poder medir con más precisión hasta qué punto esta imagen se ha proyectado en el país, y en qué sectores.” (Pachakutik, 2003)

La dialéctica del movimiento indígena pasa entonces a regirse por la lógica del contrapoder²²⁹, frente a la retórica de Pachakutik que hasta agosto se articulaba desde el poder. Paros, huelgas, levantamientos, son constantes amenazas para el gobierno en minoría de la Sociedad Patriótica, que se materializan en enero de 2004 con las sucesivas marchas hacia Quito a las que se suma incluso la FEINE, en un intento por parte de los evangelistas de presentarse como integrante de un movimiento indígena que le es ajeno, no por indígena sino en su ideología, con lo que el gobierno pretenderá atraerse a las organizaciones evangélicas para presentar ante la opinión pública un supuesto apoyo indígena a su proyecto pese al abandono de Pachakutik. En este contexto cabe citar el nombramiento de Antonio Vargas, antiguo dirigente de CONAIE, como ministro de Bienestar Social

²²⁹ Ya lo hacía con reticencias desde febrero en que CONAIE y ECUARUNARI plantean la ruptura con Gutiérrez mientras que CONAICE y CONFENIAE prefieren otorgarle un margen de seis meses al gobierno para rectificar.

7.3 La Revuelta de los Forajidos

La ruptura de la coalición electoral del PSP con Pachakutik y el MPD, en agosto de 2003, acrecienta la necesidad del gobierno por conseguir nuevos apoyos parlamentarios ante la evidente minoría del grupo que le apoya²³⁰. Así, tras el infructuoso intento por aliarse con la primera fuerza parlamentaria, el PSC, la Sociedad Patriótica girará hacia la derecha populista del PRIAN y de Democracia Popular. Sin embargo, los apoyos de estos partidos no estarán exentos de prerrogativas que finalmente propiciarán la caída del gobierno. Estas prerrogativas se reducen, básicamente a la redención de los principales líderes de ambas formaciones: los ex presidentes Bucaram y Noboa, en el exilio por delitos fiscales²³¹. Para ello, el presidente Gutiérrez necesita de una profunda reforma del sistema judicial, que comienza el 8 de diciembre de 2004 cuando una mayoría parlamentaria concede plenos poderes al presidente para reestructurar la Corte Suprema de Justicia, esto es, modificar sus componentes mediante la posibilidad de proponer o vetar candidatos, desde la presidencia del gobierno. Ante esta medida, la oposición, liderada por ID y Pachakutik, (el PSC mostró una tibia protesta que fue incrementándose con el paso de los días), tildaron el proceso de anticonstitucional, argumentando la falta de independencia del poder judicial por verse sometido al ejecutivo.

Las protestas fueron generalizadas a partir de marzo de 2005 cuando se produjeron los primeros cambios en el Tribunal Supremo Electoral, el Tribunal de Garantías Constitucionales y la Corte Suprema de Justicia, con la inclusión de

²³⁰ Tras las elecciones de 2002 el Congreso del Ecuador presentaba la siguiente composición: Partido Socialcristiano, PSC, 24 diputados; Partido Rodolsista Ecuatoriano, PRE, 15 diputados; Izquierda Democrática, ID, 14 diputados; Partido Renovador Institucional de Acción Nacional, PRIAN, 9 diputados; Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, MUPP-NP, 6 diputados; Partido Sociedad Patriótica, PSP, 5 diputados; Democracia Popular, DP, 4 diputados; Movimiento Popular Democristiano, 3 diputados; Partido Socialista- Frente Amplio, 3 diputados; Concentración de Fuerzas Populares, 1 diputado; Movimiento Patria Solidaria, MPS, 1 diputado; Unión Nacional, UN, 1 diputado; Alfarrismo Nacional, AN, 1 diputado; Independientes, 16 diputados. El Ejecutivo contaba, hasta agosto de 2003, con el apoyo en la cámara, de los cinco diputados del PSP, los seis de Pachakutik, los tres del Frente Amplio, y los votos eventuales de ID o de alguno de los independientes. Así, su situación en la cámara tampoco era boyante antes de la retirada de Pachakutik y de los marxistas.

²³¹ Gustavo Noboa fue acusado de malversación de fondos en la negociación de la deuda externa lo que provocó su huida a República Dominicana en abril de 2003.

personalidades afines a Gutiérrez. Ante las acusaciones por parte de la oposición, de ejercer el poder de forma dictatorial, Lucio Gutiérrez se define en televisión como un *dictócrata* "porque soy dictador para los peculones [oligarcas] y soy demócrata para los pobres". Sin embargo, las declaraciones populistas y medidas como el incremento en el presupuesto para orfanatos, maternidades y otras instituciones de auxilio dejan de ser efectivas ante las movilizaciones populares, más airadas desde el 31 de marzo, cuando la Corte Suprema anula los procesos pendientes contra Gustavo Noboa y Abdalá Bucaram, quienes regresan de inmediato del exilio.

El 13 de abril se sucederá una extraordinaria novedad en la historia reciente de las movilizaciones populares en el Ecuador. Para ese día estaba convocada una manifestación de protesta contra el gobierno promovida por la Asamblea de Quito, a la cabeza de la cual se encontraba el alcalde Paco Moncayo, destacado líder del socialdemócrata Izquierda Democrática, secundada por la Asamblea de los Pueblos, oficioso órgano de representación indígena, constituido como alternativa al Congreso Nacional por iniciativa de CONAIE. La convocatoria resultaría un fracaso, no por los mensajes disuasorios emanados desde los medios controlados por el gobierno, sino por la desconfianza de los ciudadanos y ciudadanas del Ecuador que no secundaron la manifestación, ni los paros promovidos por parte de ID y CONAIE. Las marchas que se produjeron el 13 de abril, con una concurrencia mucho menor de la esperada fueron sofocadas fácilmente por la policía. Marcelo Larrea, director de "El Sucre" resume la jornada en los siguientes términos:

"La gente del pueblo que asistió a la convocatoria se quejó que fue a un paro sin dirigentes y sin camino, que les expusieron a la violenta represión policial, que ocurrió lo mismo que el 16 de febrero, cuando decenas de miles marcharon al centro de Quito para que el Alcalde Paco Moncayo dijese un violento y corto discurso contra Lucio y luego les pidiera regresar a sus casas (...). Con un Lucio que pasó el susto de que el pueblo vaya al palacio de gobierno a expulsarlo, una oposición que se vanagloriaba de su capacidad de movilización y el pueblo que se quedaba otra vez con las manos vacías y lo que es peor, con Lucio encima". (Marcelo Larrea, 2005)

Al día siguiente, el 14 de febrero, cientos de personas manifestaban su disconformidad, frustración e indignación con lo sucedido en la jornada anterior a través del programa de Paco Velasco, en Radio La Luna, donde, de forma espontánea una oyente propone una nueva convocatoria para ese mismo día. Internet y los

mensajes en los teléfonos móviles magnificaron la propuesta de la cadena de radio²³², y así miles de personas se autoconvocaron en al Avenida de los Shyris sin mediación de partidos o dirigentes sindicales.

“En esta ocasión los dirigentes políticos fueron expulsados de la protesta social, (...) quizá en un afán de evitar que la protesta sea nuevamente capturada por los representantes de un sistema político que a todas luces se desmorona y cuya condición de sobrevivencia ha sido justamente la generación de un orden institucional extremadamente frágil.” (Ana María Larrea, 2005)

Por primera vez en la última década el movimiento indígena no encabeza las demandas populares lo que tal vez sugiere cierto agotamiento una vez institucionalizada la oposición política de Pachakutik. La concentración se convirtió en manifestación una vez que se decidió acudir al Palacio Presidencial al grito de: “*Que se vayan todos!*” reivindicación surgida en el contexto del levantamiento indígena de 2000. Las demandas son similares a las de entonces, no sólo se exige la reforma del sistema judicial, o la salida del presidente Gutiérrez, sino la transformación absoluta del poder político, viciado por definición.

"Lucio respondió a los manifestantes espontáneos, acusándoles de "forajidos" por atentar contra la "privacidad de su familia" y amenazándolos con enjuiciarlos. Las llamadas a radio La Luna se fueron incrementando. Todos los ciudadanos se asumieron a sí mismos como "forajidos".(Marcelo Larrea, 2005)

Durante la noche las protestas transcurrieron sin solución de continuidad, y con un significativo sentido de la independencia, los líderes políticos o empresariales que intentaron sumarse a las manifestaciones fueron en numerosos casos abucheados y expulsados de las concentraciones, que se multiplicaban en diferentes puntos de la ciudad. Las movilizaciones estaban claramente dirigidas por los propios ciudadanos, ajenas a cualquier discurso o estrategia políticos²³³

²³² Como ocurriera en las principales ciudades españolas el 13 de marzo de 2004, cuando miles de manifestantes se convocaron de forma espontánea ante las sedes del Partido Popular para exigir respuestas a los atentados acontecidos en Madrid dos días antes.

²³³ Pese a esto el discurso de los oyentes de Radio La Luna contiene las demandas tradicionales de la oposición, de izquierda o derecha, al presidente: abusos de poder, destrucción de miles de puestos de empleo, devaluación de la moneda hasta su desaparición, lo que constituye un símbolo de la falta de independencia de la nación y de su soberanía monetaria, la mala gestión de los negocios petroleros, la asunción del Tratado de Libre Comercio, TLC, la presencia de bases militares estadounidenses, la pobreza, el desmantelamiento de la educación y salud públicas, de la seguridad social...

El día 15, Lucio Gutiérrez aparecía en televisión²³⁴ respaldado por todo su gobierno y por el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, salvo la destacada ausencia del General Luis Aguas, comandante en jefe del Ejército de Tierra, y decretaba el estado de excepción en la capital ecuatoriana. La medida no pudo ser cumplida con eficacia. Por un lado los poderes municipales no colaboraron en aplicarla, por otro, las movilizaciones se radicalizaron. El Ejército comienza a distanciarse del poder ejecutivo. Destacados mandos declaran de forma oficiosa su disconformidad con el gobierno. Dieciocho horas después de instaurado, Gutiérrez levanta el estado de excepción, ante su evidente fracaso. Ya el sábado 16 las movilizaciones se extienden por el resto de la sierra. Lucio Gutiérrez se encuentra respaldado únicamente por su propio partido y varios cientos de seguidores, que llegados desde Guayaquil pretenden hacer frente a las movilizaciones, pero los apoyos parlamentarios se diluyen. De hecho, el 17 de abril, el Congreso abole la ley que reformaba el poder judicial, y por consiguiente quedaban cesados los miembros de la Corte Suprema de Justicia. El martes 19 de abril, la concentración es en el Parque de La Carolina y

“empiezan a aparecer nuevos rostros en lo que, hasta entonces, había sido un movimiento básicamente de las clases medias quiteñas, los sectores populares se suman a la protesta.”²³⁵ (Ana María Larrea, 2005)

Mientras las movilizaciones continúan, los parlamentarios toman la iniciativa legal²³⁶. Finalmente, el miércoles 20 de abril el Congreso reunido en sesión extraordinaria, como *Congreso paralelo*, en un edificio público, protegido por la policía, depone al presidente, al que el ejército acababa de retirar su apoyo, y nombra nuevo presidente a Alfredo Palacio, hasta la fecha vicepresidente²³⁷. Palacio, quien ya fuera ministro de salud en el gobierno de Sixto Durán-Ballen, no está afiliado al PSP y formaba parte del gabinete Gutiérrez como un independiente de reconocido

²³⁴ Es en esta alocución televisiva en la que el presidente Gutiérrez calificará a los manifestantes como forajidos, y éstos asumirán el término para sí mismos.

²³⁵ Es en este día en que la represión acaba con la vida del periodista chileno Julio García, asfixiado por los gases lacrimógenos que utiliza la policía para sofocar la protesta.

²³⁶ Los manifestantes no constituyen un poder establecido al uso, mantienen, por el contrario, un poder temporal y no duradero, como sí lo hace el poder político. Está sujeto a fluctuaciones, como el cansancio de los participantes o la indefinición de objetivos, lo que propicia una fácil reacción por parte de los poderes establecidos para reconducir los acontecimientos en beneficio propio.

²³⁷ La misma solución que *resolviera* la crisis de 2000

prestigio, que durante los últimos meses del mandato de Lucio Gutiérrez mostró su desacuerdo con numerosas decisiones como la de la reforma judicial.

El jueves 21 de abril, Alfredo Palacio nombra un nuevo gabinete, en el que predominaban profesionales independientes, en un intento por construir un gobierno de tecnócratas, que en apariencia le situara ajeno a disputas políticas ante la opinión pública, al encabezar un proceso de regeneración política. En el nuevo gabinete destaca el ministro de Economía Rafael Correa Delgado, tildado de *progresista* por sus rivales políticos, al que la prensa compara con Nestor Kishner, presidente argentino, en cuanto a sus ideas económicas. El Comercio, uno de los principales diarios de información general ecuatoriano, publicaba una entrevista con Correa Delgado el viernes 22 en el que éste anunciaba la continuidad de la dolarización, aun cuando la consideraba *el más grande error de política económica en este país*. Por otra parte, el resto de medidas del nuevo ministro apuntan reformas que el ex-ministro Pozo, responsable del ramo en el gobierno de Gutiérrez, ni tan siquiera llegó a plantear, como son la renegociación de la deuda externa, la inclusión de los ingresos del sector del petróleo en los Presupuestos Estatales, la aprobación de una Ley de Transparencia Fiscal que actúe frente a los casos de corrupción, o un posicionamiento soberano ante las imposiciones del FMI. Sin embargo, el cuestionamiento por parte del ministro Correa de las instituciones de crédito internacional, FMI, BM... y la emisión de bonos de deuda pública por un valor de 300 millones de dólares para ser comprados por la República Bolivariana de Venezuela obligan, en agosto de ese mismo año, y tras un encuentro entre Alfredo Palacio y Kristie Kenney, embajadora estadounidense en Ecuador, a la dimisión de Correa, y a la rectificación de su política económica.

Más allá de los obvios resultados en clave política, que suponen la destitución del presidente Gutiérrez, cabe señalar varios elementos que entendemos novedosos en la forma en que se produjeron los acontecimientos de abril de 2005. Es cierto que los sucesos recuerdan a movilizaciones anteriores, ya analizadas, cuyos resultados también fueron los de derrocar al gobierno por causa de las movilizaciones populares, así ocurrió en los casos de Bucaram y Mahuad. No supone ninguna novedad, tampoco, la resolución final de la crisis institucional: el relevo del presidente derrocado por su vicepresidente. Sin embargo, podemos distinguir

algunos factores que diferencian esta revuelta de anteriores movilizaciones.

La ausencia de un programa de reivindicaciones en el seno de la protesta, propiciado por su carácter espontáneo, obliga a que más allá de la destitución del presidente, no existiera ningún otro nexo común que aglutinara a los manifestantes. Todos los participantes tiene la sensación de que se manifiestan contra el gobierno aunque ninguno plantea alternativas, o éstas se diluyen en una amalgama de propuestas inconexas e inverosímiles en el plano de la política tradicional. Entendemos, no obstante, que cualquier intento por cohesionar a los manifestantes en torno a una corriente ideológica concreta, en torno a unos objetivos predefinidos, hubieran sido infructuosos y rechazados de pleno, como fue rechazada la presencia de políticos profesionales en las movilizaciones. Estas fluctúan siguiendo lógicas que sólo atienden a situaciones concretas, sin planes predeterminados. Es completamente aleatoria la convocatoria en Avenida de los Shyris o en el Parque de La Carolina, y los posteriores acontecimientos dependerán de factores igualmente aleatorios como el grado de represión policial, los rumores que circulen, con mayor o menor credibilidad entre los manifestantes, el número de éstos... Por otro lado, la ausencia de líderes identificables otorga a la movilización una indefinición tal que, si bien supone en primera instancia un éxito, sobre todo de convocatoria, limita las posibilidades de éxito a largo plazo.

Cabe destacar, además, que la Revuelta de los Forajidos es un acontecimiento quiteño casi en exclusiva. El PSP contaba con unas redes clientelares bien asentadas, sobre todo en provincias de la costa, lo que propicia que desde estas se cuestione las movilizaciones, y se asiente cierta desconfianza hacia la capital serrana, y renazcan demandas de autonomía, relacionadas más con el mantenimiento de esas estructuras clientelares que con deseos de autonomía sustentados en demandas históricas de las provincias o en particularidades obvias con carácter identitario respecto del resto de la nación.

8. LA CONSOLIDACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COMO ACTOR SOCIOPOLÍTICO

Una vez señalados los actores y organizaciones principales en la lucha indígena, y analizado los aspectos más significativos de la historia reciente del Ecuador nos centraremos, a partir de ahora, en las actividades en las que aquellos han participado y en sus repercusiones tanto en el reconocimiento de las demandas indígenas como en la visión que de los indígenas tiene el resto de la sociedad ecuatoriana. Este análisis arranca con el levantamiento indígena de 1990, punto de partida de la acción indígena en el Ecuador con carácter público realmente definitivo, y con una organización tal que supone el reconocimiento explícito por parte de la sociedad ecuatoriana, y sobre todo por su clase política, del movimiento indígena como una fuerza social definida, independiente y capaz, con planteamientos y modos de actuación propios, y con un poder de convocatoria extremadamente significativo; el análisis alcanza hasta el año 2005, en que Lucio Gutiérrez es obligado a dimitir de su cargo como Presidente de la República tras una serie de movilizaciones populares. En los quince años que abarca este periodo el movimiento indígena ecuatoriano se articula en torno a dos ejes fundamentales: los procesos electorales al uso mediante la representatividad que le concede el movimiento político Pachakutik, y por otro lado la acción colectiva que cada pueblo indígena ejecuta en su territorio, coordinándose en las organizaciones regionales y en última instancia en la CONAIE, como organización estatal. Es en los espacios recuperados para la autogestión indígena, mediante litigios con el estado, donde se articulan y llevan a la práctica los planteamientos teóricos formulados en las décadas anteriores por los indígenas, en la medida de las posibilidades que las multinacionales, fuerzas armadas, y hacendados²³⁸ permiten.

Iniciamos por tanto el análisis del levantamiento indígena de 1990, remitiéndonos al capítulo de esta misma monografía, en el que aportamos los aspectos básicos de la historia reciente del Ecuador para entender el contexto socio-político y económico en el que se desarrollan los siguientes acontecimientos. El 28 de mayo de 1990 alrededor de 150 indígenas de diferentes nacionalidades toman pacíficamente la

²³⁸ Y las leyes del mercado, la *unidad* del país, la *seguridad* de las fronteras, el derecho de libre tránsito...

iglesia de Santo Domingo en Quito, como medida de protesta ante la pasividad del gobierno para atender las demandas de los indígenas en los conflictos que les ocupaba frente a los hacendados. Ciento diez casos se mantenían abiertos desde comienzos de los años ochenta, la mayoría de ellos, sin que se dictara sentencia alguna. La ocupación de la iglesia de Santo Domingo, y la posterior huelga de hambre que iniciaron algunos de los encerrados, no son sino un mínimo adelanto de lo que sucedería entre los días 3 y 12 de junio en los que miles de indígenas marcharon a las principales capitales de la sierra ecuatoriana, cortando las más importantes vías de comunicación terrestre, incluyendo la Panamericana, el eje central de las carreteras ecuatorianas. La capacidad organizativa de los indígenas y su eficaz coordinación, a pesar del elevado número de participantes en el levantamiento, sorprendió a los propios organizadores, pero más aún a las fuerzas armadas y de seguridad, con las que siempre se evitó el enfrentamiento directo.

Al mismo tiempo que se cortaban carreteras y se marchaba hacia las principales ciudades de la sierra, varios miles de indígenas llegaron a Quito, donde los ocupantes de la iglesia de Santo Domingo se habían convertido ya en un fenómeno social que despertaba ciertas simpatías entre la oposición de izquierdas, la misma iglesia católica, los medios de comunicación e incluso la opinión pública de algunos estados europeos. El gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja tuvo que reconocer entonces la existencia del conflicto y abrir negociaciones que trataran la situación legal de los territorios indios. Pero, ¿cuáles fueron los logros reales de los indígenas tras este levantamiento?

A priori los efectos concretos de la acción indígena se limitaron a la predisposición del gobierno para iniciar un diálogo con ellos, lo cual no es mucho. Sin embargo, en el plano simbólico, este hecho constituyó la irrupción de los indígenas como una entidad social de consideración. Luis Macas, presidente de CONAIE en 1990, asegura que el levantamiento supuso un cambio de mentalidad para los propios indígenas:

"el mismo movimiento indígena tiene ahora plena conciencia de su identidad, lo que ha servido de base para realizar su propuesta nacional" (Macas, 2000:1),

así como una transformación en la percepción de la sociedad ecuatoriana respecto a lo indígena: en primer lugar reconociendo la existencia misma de los pueblos

indígenas, y, en segundo lugar, incluyendo la variable indígena al conjunto de la sociedad como un elemento más para la construcción de discursos políticos, sociales, económicos y culturales.

Por otro lado, el levantamiento indígena de 1990 supuso, y no sólo en el caso ecuatoriano sino que es exportable a casi toda América Latina, que las demandas del movimiento indígena se ampliaran a aspectos que traspasaban las tradicionales luchas por la posesión de la tierra²³⁹, desencadenante también de las movilizaciones de 1990. Hemos visto con anterioridad, como es común en toda América que los indígenas reivindiquen el reconocimiento de su territorialidad, incorporando diversos elementos de la retórica ecologista como paso previo al reconocimiento de su cultura. En el caso ecuatoriano, y ya en los años noventa, momento de consolidación de las organizaciones indígenas, y por tanto de una nueva fase reivindicativa²⁴⁰, a las demandas primigenias relacionadas con los conflictos sobre la tierra, se suman propuestas en torno, por ejemplo, al sistema educativo o incluso a aspectos que afectan a la política nacional, lo que sitúa a las reivindicaciones indígenas en un nivel más complejo que el circunscrito a conflictos locales con hacendados particulares o empresas por la explotación de un determinado lote de tierras. El conflicto ahora adopta una dimensión político-social²⁴¹.

En el plano organizativo el levantamiento indígena de 1990 también supuso grandes novedades, sobre todo para CONAIE, que aunque fundada en 1986, como ya hemos señalado, se consolidó tras el éxito en la convocatoria y las movilizaciones del levantamiento como interlocutor válido ante los poderes públicos, como aglutinadora del movimiento indígena ecuatoriano, como referente primordial en la lucha indígena, y, en definitiva, como la más destacada organización indígena del Ecuador.

Ariruma Kowii resume los logros del levantamiento de 1990 en *La Revolución de los Ponchos* añadiéndoles, además, la lucha antirracista y la demanda de una nueva

²³⁹ En Bolivia, la Marcha por la Dignidad y el Territorio, entre agosto y septiembre de 1990, igualmente no sólo visibilizaba a los Pueblos Indígenas del Oriente y sus demandas territoriales, sino que planteaba una nueva perspectiva política, e incluso de la concepción del Estado, proponiendo la multiculturalidad y el plurilingüismo.

²⁴⁰ Hasta entonces las diferentes organizaciones indígenas, salvo en el caso boliviano, se encuentran en un periodo de formación que culmina a lo largo de los años ochenta. Es en los años noventa cuando los indígenas, ya organizados, plantean nuevas demandas, con mayor repercusión.

²⁴¹ De hecho, siempre lo ha sido, pero la toma de conciencia del movimiento indígena como actor político capaz de provocar la incertidumbre en los poderes tradicionales, aporta un nuevo escenario complementario al económico donde actuaba hasta 1990.

constitución:

“Los aportes del levantamiento son muchos el tema de la identidad, el mestizaje, el acuñamiento e innovación de conceptos como nacionalidad, plurinacionalidad, interculturalidad, la recuperación y vigencia de símbolos culturales de los Pueblos Indios (...) Otro aporte importante del levantamiento es la propuesta de convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, como una necesidad de refundar el país. Finalmente cabe recalcar que el mayor logro del levantamiento del 90 es su presencia, su rol y protagonismo en el escenario nacional e internacional.” (Kowii, 2000.)

Precisamente a este protagonismo del movimiento indígena como actor político es al que hemos hecho referencia al definir el indianismo horizontal como recurso ideológico y estratégico de las movilizaciones indígenas, situando a Ecuador en el centro geográfico de la puesta en práctica de la tendencia horizontal en las relaciones indígena-estado. Sin embargo, como vemos, las características que definen al indianismo horizontal no están presentes aún en el levantamiento de 1990. La participación política es rechazada de plano al considerar que el sistema electoral ecuatoriano excluye a los indígenas²⁴². Así surgen consignas como *Acciones y no Elecciones* o *Esta democracia es una desgracia*, que expresan la negativa a participar según los métodos y procedimientos tradicionales en la política activa, al menos a corto plazo. Igual sucede respecto a la acción conjunta con otras fuerzas sociales, pues si bien apenas varias semanas antes del levantamiento de junio de 1990 el Frente Unitario de Trabajadores, el Frente Popular y la misma CONAIE organizaban protestas, más o menos coordinadas, contra la política de Borja, el levantamiento es exclusivamente indígena, pese a las simpatías de sindicatos y partidos de izquierda.²⁴³

Augusto Barrera aporta también varios aspectos externos al mundo indígena que posibilitan el levantamiento indígena y la consolidación del movimiento como son el escaso apoyo popular al gobierno de Rodrigo Borja, debido fundamentalmente a las medidas económicas que aumentaban la inflación y disminuían el poder adquisitivo de los ciudadanos, la menor represión hacia los movimientos sociales por parte del gobierno, que la ejercida por sus antecesores, sobre todo en el mandato de Febres

²⁴² Es una denuncia de la democracia formal, ficticia, de los partidos tradicionales, frente a la democracia real, cercana a las comunidades, y basada en las relaciones sociales características de las naciones indígenas, que éstas reivindican como parte de la afirmación de sus propias acciones, legitimadas, ante el conjunto de la sociedad, en el carácter democrático de las mismas.

²⁴³ Para el movimiento indígena ecuatoriano supuso, además, el reconocimiento internacional demostrado en julio del mismo año durante la celebración del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, en Quito.

Cordero (es más, el presidente Borja se involucrará activamente en la disolución de los brotes de terrorismo paramilitar, como los propios de Colombia, auspiciados por la patronal y ciertos grupos de presión), la debilidad del movimiento sindical ecuatoriano, englobada en la crisis de la izquierda tras la caída del muro de Berlín, y la búsqueda de nuevos valores que aglutinen el espacio natural de la izquierda. (Barrera. 2001;128-129)

El levantamiento de 1990 servirá como precedente para acciones similares del movimiento indígena. Un año después, un reducido grupo de indígenas consiguió introducirse en el Congreso Nacional solicitando una reforma constitucional, que posibilitara la creación de un estado plurinacional, y la amnistía a cerca de un millar de indígenas encarcelados durante ese año. El hecho simbólico de la penetración en el Congreso supuso también una deslegitimación de una institución copada por los partidos tradicionales, ajenos siempre a la realidad indígena. Lejos aún de plantearse la actividad política, el movimiento indígena ecuatoriano planteaba acciones ajenas a la lucha política tradicional limitada a las consultas electorales. En un intento por construir una alternativa democrática, en un sentido más amplio, los indígenas idearán un Parlamento indígena en el que quedarían representadas las comunidades indígenas a través de los delegados en el Parlamento, lo que cuestionaba la verdadera representatividad del Parlamento Nacional.

El movimiento indígena cobraba mayor protagonismo en los meses siguientes cuando, arrastrados por su éxito, comenzaron a surgir organizaciones de mujeres, estudiantes, sindicatos ajenos a las centrales tradicionales, etc, articuladas en torno al movimiento indígena, y con ellas llegaron nuevas movilizaciones que afectaron también a la Amazonía. El 23 de abril de 1992 cerca de 200 indígenas procedentes de la provincia oriental de Pastaza concluían una marcha reivindicativa hacia Quito, con el objetivo de delimitar la territorialidad de las naciones indígenas de la Amazonía. La cobertura mediática de esta movilización por parte de la prensa internacional supuso además un importantísimo apoyo publicitario y el reconocimiento de la lucha indígena más allá de las fronteras ecuatorianas.

A partir de entonces el indígena consigue hacerse visible en la sociedad ecuatoriana, empieza a demandar, y más aún a ocupar, su propio espacio social, y a plantear nuevas relaciones con el resto de las fuerzas sociales. Su progresivo acceso a

la visibilidad, al espacio social, transforma la sociedad ecuatoriana, la visión que ésta tiene del fenómeno indígena y su propia visión. Si bien el concepto de plurinacionalidad sólo es hoy una demanda casi utópica, un futuro a construir, la variable indígena comienza desde los primeros años de la última década del siglo XX a estar presente en un discurso social cada vez más politizado. La irrupción del indígena como sujeto activo de un pretendido cambio estructural a nivel social, político, económico, cultural si cabe, propicia una reacción en el discurso de los sectores más conservadores identificando plurinacionalidad con la destrucción del estado y su disolución en una suerte de Balcanes andinos.

Pero, sobre todo, las acciones indígenas propician transformaciones en el seno mismo de la imagen colectiva de los propios indígenas. La Wiphala pasa a ocupar un lugar preferente en las manifestaciones como símbolo de identidad colectiva, no como oposición a la bandera tricolor oficial, sino como complemento. Las movilizaciones constituyen un paso más en el proceso de recuperación, de restauración, de la identidad indígena.

"La vestimenta usual del sombrero y el poncho, el uso del kichwa, las formas de interacción social en la vida cotidiana, o la apropiación de los espacios públicos, adquieren súbitamente visibilidad y revalorización frente al nosotros y frente al otro" (Barrera 2001:150).

Ser indio constituye un orgullo frente al blanco, identificado con la corrupción y el mal gobierno. El movimiento indígena no sólo se transforma en un sujeto de cambio social, sino que a través de los levantamientos (de su visibilidad adquirida como colectivo) alcanza relevancia como transformador, o al menos como variable influyente, en el transcurrir político.

La estrategia del levantamiento utilizada a lo largo de 1993 más que como amenaza, como exhibición del poder de convocatoria indígena ante el nuevo gobierno de Durán-Ballén en momentos concretos y ante demandas concretas, no se materializa en un colapso tal como el de 1990. Se trata de movilizaciones conjuntas a las de sindicatos no indígenas y colectivos de ciudadanos, iguales a las de 1991 y 1992. Sin embargo, en junio de 1994 la ley agraria propuesta por el ejecutivo, que garantizaba la inversión privada mediante la parcelación de tierras comunales para introducirlas en el mercado, genera una drástica reacción de CONAIE, que declara un *estado de alerta* que se manifiesta en la ocupación pacífica de algunas iglesias. El

3 de junio, el Congreso, con los votos a favor del PUR, PSC y los independientes, aprobaba la nueva ley, lo que el movimiento indígena, que se había mostrado muy activo en la oposición a la ley mediante conferencias y talleres informativos, en los que se planteaban alternativas a la reforma del gobierno, entendió como una *declaración de guerra*.

El mismo día 40.000 indígenas ocuparon Riobamba y cortaron la vía Panamericana, con lo que las provincias serranas quedaron prácticamente paralizadas. Las movilizaciones, similares a las de 1990, contaron sin embargo con una represión enérgica de los poderes públicos. El ejército y la policía protagonizaron violentos enfrentamientos con los indígenas, practicando numerosas detenciones, y produciendo cuantiosos heridos en las filas de los manifestantes. Pero el presidente Durán-Ballén debió enfrentarse también con la oposición del Tribunal Constitucional que, el 24 de junio, dictaba sentencia contra la Ley de Desarrollo Agrícola tildándola de anticonstitucional, mientras la jerarquía católica se prestaba a iniciar negociaciones entre el gobierno y los indígenas, lo que fue aceptado por ambas partes.

El levantamiento de 1994 supuso el definitivo reconocimiento social de la fuerza del movimiento indígena. La sensación de dos poderes con fuerzas aparentemente similares, enfrentadas en el terreno político y en la lucha directa de las calles, situaba a los indígenas en un plano de pretendida igualdad con respecto al ejecutivo. Los medios de comunicación resaltaron las capacidades negociadoras de dirigentes indígenas como Nina Pacari, quien pronto se convertiría en un rostro popular. Las negociaciones entre ambas partes concluyeron con la redacción de una serie de reformas a la Ley de Desarrollo Agrícola que incluían algunas demandas propuestas por los indígenas. Si bien el resultado final continuaba siendo desfavorable para las comunidades, las enmiendas a la ley constituyeron un importante triunfo político para el movimiento indígena de cara, sobre todo, a la opinión pública.

Tras 1994 el movimiento indígena, poseedor de un significativo capital prestigio, comienza a plantearse nuevas líneas de acción que marcarán el futuro de las sucesivas actuaciones y la ampliación de sus objetivos, en un intento por convertirse en principal canalizador de las demandas sociales, con lo que se experimentará una mayor colaboración con organizaciones sociales no indígenas, en un plano no sólo de

igualdad sino de liderazgo, rentabilizando los éxitos de las movilizaciones protagonizadas durante los últimos cuatro años. Esto no supone simplemente la inclusión de la variable indígena en las reivindicaciones sociales, sino que es desde el mundo indígena desde donde se articulan tales demandas. El movimiento se constituye en la principal fuerza opositora al régimen neoliberal sustentado por los partidos tradicionales, y en un referente para el resto de fuerzas sociales. Ello implicará la apertura de un debate interno, en el movimiento indígena, sobre la conveniencia de rentabilizar el prestigio adquirido mediante la participación activa en la política nacional. Estos dos aspectos (conjunción con movimientos no indígenas y participación política) suscitarán, además, significativas transformaciones en la estrategia y en el discurso indígena. Desde 1994 primará en el discurso indígena la vertiente antineoliberal:

"El fracaso del modelo neoliberal en el Ecuador es evidente, y efecto de ello la economía ecuatoriana vive la crisis recesiva más aguda de los últimos 30 años, acompañada de una inflación persistente (...) La derrota de los recetarios del FMI aplicados en el país ha llevado finalmente a que la burguesía abandone la soberanía monetaria y adopte la dolarización, bajo el supuesto de que ella permitiría bajar las tasas de interés, la inflación y aumentar la inversión productiva. Sin embargo, no ha ocurrido la tan esperada reactivación económica, las tasa de interés son elevadísimas y aun con economía dolarizada la inflación se mantiene, estableciéndose la paradoja de que Ecuador es el único país en el que de hecho se deprecia el dólar." (PACHAKUTIK. 2001b:7)

Esta alineación en el bando antiliberal supone, además, la ocupación de un espacio copado hasta entonces por lo que denominamos izquierda tradicional²⁴⁴, en profunda crisis tras la caída del Muro de Berlín en 1989 y los regímenes de corte soviético en la Europa del Este, al año siguiente.

El movimiento indígena convivirá, en la oposición al neoliberalismo, con organizaciones de reciente aparición en el Ecuador de mediados de los noventa como asociaciones de mujeres, estudiantes, ecologistas... cuyas demandas y planteamientos también se incorporarán al discurso indígena como complemento a sus propias reivindicaciones, y con el objetivo añadido de convertirse a corto plazo en la vanguardia de los movimientos alternativos:

"La propuesta política del Movimiento Indígena ha tenido, hasta el momento, una

²⁴⁴ El Partido Socialista (marxista) o el MPD (leninista). La ID de Rodrigo Borja se encuentra en un proceso de replanteamiento teórico que le sitúa cada vez más en la socialdemocracia liberal.

estrategia definida, y es la conformación de un frente amplio que aglutine y que amplíe la cobertura de lucha, con la finalidad de ampliar su espacio histórico con otros sectores importantes de la sociedad civil." (Pachakutik, 2001a:5)

Este proceso de alineamiento con otros sectores sociales y de acercamiento hacia la militancia no indígena, descontenta con la izquierda tradicional, propicia también la necesidad de construir un discurso de ámbito nacional. Un discurso que ya no puede resolverse desde posicionamientos clasistas, o uniformes y reglados, donde el mismo concepto de partido político, con lo que ello conlleva de planteamientos verticales, jerárquicos, definidos en programas concretos, y queda alterado por la presencia de actores cuyas lógicas de actuación son ajenas a las de un todo homogéneo con planteamientos y fines concretos. El movimiento indígena, al asumir su posición de vanguardia, inducida más que buscada, tras los éxitos de sus convocatorias, se transforma en un movimiento social heterogéneo con lo que el movimiento indígena, además de asumir posiciones hasta ahora un tanto lejanas, entrará en una constante contradicción en el momento en que como movimiento se posicione ajeno a la política tradicional, mientras que el seno de CONAIE se discuta la participación política efectiva, a través de la creación de un partido propio.

A su vez, la definición de nación desde la visión indígena, es necesariamente transformada, pues Ecuador será considerado un marco geográfico e incluso político válido, sin recurrir a espacios del pasado, como así demandaba el indianismo tradicional por reestablecer el Tahuantinsuyu. Más próximo a los planteamientos de lo que hemos denominado Indianismo Horizontal, el movimiento indígena ecuatoriano adapta sus reivindicaciones habituales a un contexto más amplio, nacional, plasmado simbólicamente, por ejemplo, en enero de 2000, cuando la Wiphala ondeaba por primera vez en el Palacio de Carondelet, y una multitud, en su mayoría indígena, entonaba patrióticamente el himno nacional. El concepto nación, se sustituye, entonces, en el discurso indígena por el de plurinacionalidad cuya demanda se convertirá en

"la lucha por el reconocimiento a la diversidad, por el derecho a existir y pervivir en la diferencia fundamental frente al proyecto de la modernidad y frente a la expansión del capitalismo. (...) Ecuador se ha estructurado como una sociedad marcadamente racista, intolerante e inequitativa. (...) lo indígena remite a una simbología de la derrota, de la humillación y del fracaso. (...) Es natural, entonces, que la lucha por la plurinacionalidad afecte la formación de los imaginarios sociales y las construcciones simbólicas elaboradas por el poder sobre lo indígena, y afecte también a la estructura

misma del poder." (Dávalos, 2001)

La plurinacionalidad supone el reconocimiento del Ecuador como un estado formado por varias naciones: los pueblos indígenas, las comunidades afroecuatorianas, los mestizos y criollos.

Debido a todos estos planteamientos de reformulación y redefinición de las demandas indígenas, que les colocaban en la vanguardia de la oposición al sistema, y como consecuencia también de su capacidad de convocatoria

"... muchos otros recursos de movilización comenzaban a girar en la órbita del movimiento indígena. Un buen sector de la iglesia popular (...) mantenía simpatías políticas, morales o directamente nexos orgánicos con la construcción de la organización indígena" (Barrera, 2001:202),

así como también educadores bilingües, ONG's, sindicatos, que potencian la estructura orgánica del movimiento indígena, consolidándola de forma más efectiva, lo que posibilita, además, la base social suficiente para plantearse la participación electoral con la creación de un partido político²⁴⁵.

²⁴⁵ Los aspectos fundamentales de lo que hemos denominado indianismo horizontal: la interconexión con otras fuerzas sociales no indígenas, o la participación política, quedan configurados, en el caso ecuatoriano, a mediados de los años noventa.

9. PACHAKUTIK. La participación política de los indígenas ecuatorianos

Desde los comicios de 1996 el electorado ecuatoriano contará con la posibilidad de votar a una formación de carácter indígena, cuya aparición, no obstante, no estará exenta de disputas internas en el movimiento indígena. Desde el inicio de las actividades de CONAIE pronto se manifestaron diferencias de criterio entre las asociaciones de la sierra, más homogéneas puesto que todos sus componentes son kichwas, y las amazónicas, minoritarias y multiétnicas. La participación electoral es, en principio, rechazada por los indígenas serranos quienes prefieren continuar con la exitosa estrategia de las movilizaciones, mientras que, desde la sección amazónica, se aboga por rentabilizar ese éxito y el prestigio social alcanzado por los levantamientos en forma de réditos políticos²⁴⁶. Así, en agosto de 1995, dirigentes de organizaciones amazónicas hacen pública la formación de un movimiento político, cuya ideología se basa en valores indígenas, con la pretensión de participar en las elecciones de 1996. Desde la presidencia de CONAIE, esta opción particular de la sección amazónica es rechazada por regionalista, y por haber sido tomada sin el consenso de toda la organización. Sin embargo, la iniciativa de participar en unas elecciones ya se había planteado en diferentes congresos de CONAIE desde 1993. De hecho, el desacuerdo no estaba en la formación de un movimiento político sino en el liderazgo de éste²⁴⁷. A la opción amazónica, denominada Pachakutik y liderada por Valerio Grefa²⁴⁸, se le opuso, en diciembre, otra formación auspiciada por las organizaciones serranas, llamada Movimiento de Unidad Plurinacional, encabezada por Miguel Lluco, destacado líder de ECUARUNARI. La proximidad de las elecciones, convocadas para el mes de mayo de 1996, evitaba que la confrontación de ambas fuerzas fuera a más, sin poner en peligro la participación indígena, con lo que se optó por una solución de consenso: la formación de una sola coalición política denominada Movimiento de Unidad Plurinacional-Pachakutik, MUPP, de corte, más o menos, federal con libertad de acción tanto en la sierra como en la Amazonía. De

²⁴⁶ Los partidarios de no participar en la política tradicional aseguraban que al margen de la institucionalidad habían obtenido éxitos tales que contradecían por sí solos la necesidad de un partido propio.

²⁴⁷ Los líderes amazónicos, una vez decidida la participación política, prefieren mantener una identidad específicamente indígena, mientras que desde la sierra se apuesta por que el movimiento indígena lidere una alianza con sectores no indígenas.

²⁴⁸ Dirigente de COICA

ahí que el candidato presidencial debiera ser una figura de consenso, y admitida por ambas vertientes.

"El proceso por el cual el Movimiento Indígena ecuatoriano ha ido consolidando sus posiciones políticas y su proyecto a largo plazo parte desde la incomprensión y la ceguera del Estado y de la sociedad en general, en el sentido de que los Pueblos Indígenas no existimos como entidades diferentes y por tanto no tenemos el derecho a vivir nuestra diferencia" (Macas, 2000:2)

La incomprensión, o el mero desprecio, por parte de las formaciones políticas tradicionales propicia también el nacimiento de Pachakutik, coincidiendo el mismo con un periodo de crisis en la izquierda, con lo que el MUPP surge con amplias posibilidades de obtener interesantes resultados a costa de los debilitados partidos de izquierda.

La Izquierda Democrática, sumida en un gravísimo proceso de descomposición tras el gobierno de Borja, no encontraba candidato consensuado por las diferentes *familias* que componen el partido. Frank Vargas debe renunciar a su candidatura meses antes de las elecciones debido a presiones internas, con lo que los votantes socialdemócratas miran con interés la opción indígena. Por otro lado, la búsqueda, por parte de CONAIE, de un candidato conlleva a un acercamiento a Freddy Elhers, periodista televisivo que encabeza una propuesta ciudadana auspiciada por sindicatos, asociaciones vecinales, de mujeres, estudiantes, ecologistas... cuyo principal bastión era la ciudad de Cuenca, presentando su candidatura bajo el nombre de *Nueva Ciudad*.

En los primeros días de febrero se concreta la coalición de ambos movimientos, que presentarían a Elhers como candidato presidencial, bajo la denominación Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo País. El día 6 de febrero, ID también se adhiere a la coalición, apoyando a Freddy Elhers, pero presentando listas propias para el Congreso. Los resultados, analizados con anterioridad en otro capítulo de esta monografía, propician que el derechista Jaime Nebot y el populista Abdalá Bucaram, con el 25%, pasaran a la segunda vuelta, mientras que Elhers ocupaba un digno tercer puesto con el 21% de los votos, cerca de 800.000, y Luís Macas obtenía el acta de diputado nacional. Sin embargo, para el movimiento indígena los resultados fueron decepcionantes. Es más, la lista encabezada por Luis Macas obtuvo, tan sólo, 350.000 votos, el resto hasta los ochocientos mil de Elhers

hay que imputarlos a la alianza con ID y al prestigio personal del propio periodista.

Augusto Barrera plantea, a propósito de esta primera participación electoral del MUPP-NP dos cuestiones: de dónde procede el apoyo al movimiento, y sobre todo, a quién fue dirigido el voto indígena.

"En la sierra y sobre todo en la Amazonía, los porcentajes obtenidos colocan al Pachakutik en rangos de votación altos. No es ese el caso de las provincias de la Costa, en algunas de las cuales incluso no se lograron presentar candidaturas locales. La presencia allí es absolutamente marginal. Por ello, la composición del total de la votación proviene básicamente de las provincias de la sierra."(Barrera, 2001:213)

Pachakutik, por tanto, aglutinará el voto disperso de la izquierda serrana, preeminentemente urbana, y de provincias amazónicas escasamente pobladas, como Pichincha, con un peso específico muy bajo en los resultados nacionales, de ahí que esta focalización sea efectiva en las elecciones locales, pero resulte insuficiente para optar a un triunfo nacional sin formar coaliciones con otras fuerzas políticas.

Sin embargo, la precipitación en la configuración del movimiento político, hace que Pachakutik tenga una estructura muy improvisada, y poco eficaz. Luis Macas, presidente de CONAIE, era también presidente de Pachakutik, y Marcelo Román, líder del sindicato de trabajadores del petróleo, su vicepresidente, con lo que Pachakutik está sujeto a los intereses partidistas de las organizaciones de procedencia de sus militantes. Este hecho y las desavenencias en el interior de CONAIE serán aprovechados por Abdalá Bucaram para pactar con un sector del movimiento indígena apoyos para la segunda vuelta, pese a la postura oficial de CONAIE y de Pachakutik de no respaldar a ninguno de los dos candidatos. La victoria de Bucaram es recompensada con la creación del Ministerio de Asuntos Indios, al frente del cual se encontrará Rafael Pandam, vicepresidente de CONAIE, procedente del sector amazónico, lo que provoca el enfrentamiento con la línea mayoritaria, y serrana, liderada ahora por el presidente en funciones de CONAIE José María Cabascango.

La confrontación interna afectaba tanto a Pachakutik como a CONAIE, y por extensión a todo el movimiento indígena ecuatoriano, Los dos diputados de Pachakutik elegidos en las provincias amazónicas se constituyeron en independientes, afines al gobierno, abandonando su grupo parlamentario. Por otro lado, el congreso de la CONAIE, celebrado en diciembre de 1996 para elegir un nuevo presidente, se vio envuelto en una descarnada disputa entre los dos candidatos

que defendían posiciones contrarias respecto de la relación con el gobierno. José María Cabascango, propuesto por ECUARUNARI y otras organizaciones menores procedentes de la Costa, plantea una oposición frontal a Bucaram, mientras que Antonio Vargas, candidato de CONFENIAE, apuesta por la colaboración con el gobierno. La solución, una vez más, será salomónica, eso sí, tras enormes y tensas discusiones, decidiéndose otorgar la presidencia a Antonio Vargas, pero manteniendo una posición crítica con el gobierno. De hecho, la oposición a Bucaram es tan generalizada en todos los sectores de la sociedad, que finalmente provocará su destitución, el 5 de febrero de 1997, tras un nuevo levantamiento indígena que coincide con una serie de movilizaciones de otros sectores sociales, a las que hemos hecho mención, de forma mucho más extensa, con anterioridad.

El nuevo gobierno de Fabián Alarcón, como consecuencia de las presiones de CONAIE, anuló la creación del ministerio indígena, creando, a su vez, una nueva institución, sin rango ministerial, con similares fines: el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Negros y Minorías Étnicas, CONPLADEIN, cuya secretaría general recaería en la dirigente de CONAIE, Nina Pacari.

Por un lado la creación de CONPLADEIN posibilitaba la existencia de una organización específica para gestionar las demandas de las minorías desde ellas mismas, aunque el nuevo organismo no se encontraba exento de controles gubernamentales. Las competencias de CONPLADEIN se veían restringidas en favor de los ministerios competentes en cada sector implicado en las demandas de las minorías: el Ministerio de Salud, de Obras Públicas, Agricultura, incluso Defensa, conseguían neutralizar las acciones del equipo de Nina Pacari. Por otro lado, el gobierno descargaba su responsabilidad sobre asuntos indígenas en la nueva institución, consiguiendo así que ante la opinión pública, ésta fuera responsable de la eficacia o el fracaso de las políticas gubernamentales en la materia. Con todo, los indígenas obtienen con CONPLADEIN cierto espacio independiente, llegando a contar con la posibilidad de proponer en el ejecutivo, con la ventaja de no pertenecer a él.

Mientras, las actividades parlamentarias del MUPP-NP se presentan muy activas durante el periodo 1997-1998, a pesar del reducido número de diputados que conforman su grupo parlamentario. Las líneas argumentales de sus iniciativas se

resumen en tres aspectos; la creación de la figura del Defensor del Pueblo, que garantizara el respeto a los derechos civiles de todos los ciudadanos y ciudadanas del Ecuador, la promulgación de un ley que potenciara las empresas públicas frente a los procesos de privatización, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del estado. El gobierno de Alarcón aceptó la creación de la figura del Defensor del Pueblo, así como la ratificación del Convenio 169 de la OIT, aunque continuó con las privatizaciones de las empresas públicas. Sin embargo, Pachakutik obtendría un interesante triunfo político al conseguir que dos de sus tres propuestas se llevaran a la práctica, triunfo al que hay que añadir la designación de un diputado de Pachakutik, Napoleón Saltos, como presidente de la Comisión de Fiscalización, encargada de investigar las denuncias por corrupción hacia funcionarios del gabinete Bucaram, que Pachakutik amplía a dirigentes del propio gobierno Alarcón, provocando el descubrimiento de un extensa red de corrupción que implica incluso al ministro de Economía.

Pachakutik alcanza un destacado prestigio como formación ética en la sociedad ecuatoriana, lo que conduce a la necesidad de replantearse la propia esencia del movimiento²⁴⁹, su razón de ser. En principio, Pachakutik es entendida como el brazo político de CONAIE, sin embargo los apoyos electorales en zonas urbanas, la coalición con otras fuerzas sociales no indígenas, como el movimiento Nuevo País, el apoyo de la coordinadora de movimientos sociales, el sindicato de trabajadores del petróleo, etc, conlleva que un sector minoritario de Pachakutik apueste por la

"necesidad de ampliar las formas de participación, particularmente hacia áreas urbanas en las que la población, a diferencia del campo, no necesariamente tienen formas de organización" (Barrera,2001:238)

Esto es, Pachakutik no puede pretender basarse en las estructuras previas de organizaciones afines sin que ello diluyera al partido en éstas, sino que necesita crear sus propias estructuras, de ahí que se optara por una decisión intermedia mediante la figura de un coordinador en el que confluyeran los presupuestos políticos provenientes de las distintas facciones que integran Pachakutik, adaptándolas y conjugándolas para una mayor efectividad. Este coordinador, que lo será a nivel nacional, y cuyo cargo es asumido en 1997 por José María Cabascango, estará

²⁴⁹ A todos los efectos Pachakutik es un partido político, sin embargo sus documentos internos le definen como movimiento político y así decidimos nosotros referirnos a él.

apoyado por un Comité Ejecutivo formado por representantes de los movimientos sociales y del grupo parlamentario, y consensado en Asamblea²⁵⁰.

Una vez asentada y clarificada la estructura interna de Pachakutik el siguiente objetivo de la formación se tornó mucho más ambicioso: la convocatoria de una Asamblea Constituyente que aprobara una nueva Constitución. A lo largo de la segunda mitad de 1997 CONAIE y otros movimientos sociales pusieron en marcha una impresionante actividad pedagógica por todo el país, en la que también participaron intelectuales, estudiantes universitarios, dirigentes indígenas... que organizaron debates y talleres informativos a propósito de los objetivos a lograr con la nueva Constitución. El 12 de octubre de 1997, representantes de organizaciones indígenas, de mujeres, sindicales, campesinas... aprobaron una *Constitución* alternativa lo que forzaba al gobierno a plantear seriamente el proceso de reforma constitucional, convocando elecciones para una Asamblea Nacional Constitucional, que reuniría un número de asambleístas para la elaboración de una nueva Constitución.

Pese a no contar con el apoyo de su anterior socio, Izquierda Democrática, Pachakutik mantuvo prácticamente los apoyos de la elección del 96. Las provincias con mayor presencia indígena, tanto serranas como amazónicas, vuelven a constituir los núcleos centrales del apoyo a Pachakutik, aunque destacan los resultados de la ciudad de Quito donde la formación indígena obtuvo el 30% del total de sus votos.

9.1 Discurso político: Izquierdista, Indígena y de Innovación democrática

Hemos encontrado, hasta el momento, en el análisis del discurso construido por las organizaciones indígenas ecuatorianas evidencias de una transformación significativa en los últimos años propiciada, entre otros factores, por la irrupción del mundo indígena como un actor relevante en la sociedad ecuatoriana, cuya presencia se ha materializado, también, en el panorama político de tal modo que, no solo ha irrumpido con fuerza una formación de procedencia indígena sino que el interés por

²⁵⁰ El temor de las organizaciones sociales es que Pachakutik obtuviera un éxito tal que eclipsara el protagonismo de aquellas en las luchas sociales, de ahí que plantearan la necesidad de militar en Pachakutik sólo a través de organizaciones y no de forma individual, lo que relega a Pachakutik a una expresión exclusiva en procesos electorales, poco efectiva en los periodos legislativos para el Grupo Parlamentario si no cuenta con una ejecutiva que clarifique posturas. Por esto la iniciativa de las organizaciones sociales fue rechazada por el partido político.

captar el voto indígena posibilita que partidos no indígenas incluyan en sus programas iniciativas orientadas a este sector de la población.

Por otro lado, las organizaciones plantean estrategias de actuación que hasta la década de los noventa no habían sido experimentadas desde el mundo indígena, y menos aún en Ecuador, como es la participación electoral con formaciones surgidas desde el entorno indígena²⁵¹. La formación de líderes propios surgidos ya no desde centros de formación criollos sino desde el mismo mundo indígena, sumado a los relativos éxitos electorales, al nombramiento de diputados nacionales indígenas, o a la presencia, más o menos normalizada, de indígenas en la sociedad ecuatoriana, supone que éstos puedan, incluso, contribuir a una redefinición de conceptos como Democracia o Estado, en indiscutible crisis durante los últimos quince años en la República del Ecuador. Al mismo tiempo, el éxito de las organizaciones indígenas ecuatorianas, en especial de CONAIE, sobre todo en cuanto a la visibilidad social que consiguen los indígenas tras sus movilizaciones, propicia la aparición de organizaciones afines, con procedimientos de actuación similares, pero de calado y objetivos distintos, y una organización que, al igual que se produce en el mundo indígena, adopta un carácter asambleario y horizontal, frente a las estructuras cerradas y verticales de partidos políticos tradicionales o sindicatos de corte occidental., lo que, a medio plazo, ha condicionado la continuidad de muchas de las organizaciones populares, así como el éxito de sus reivindicaciones.

Estas innovaciones en el discurso y en las actuaciones de las organizaciones indígenas que hemos venido señalando a lo largo de estas páginas, y que hemos definido como indianismo horizontal, se hacen presentes en el modo de actuación y en el discurso de las organizaciones indígenas ecuatorianas, y más aún en Pachakutik, cuando analizamos el devenir de esta formación política desde su fundación hasta la actualidad. A continuación analizaremos, las principales líneas que adopta el discurso político de Pachakutik a través del estudio de documentos elaborados y discutidos en el seno de la propia formación en determinados

²⁵¹ Tan sólo en Bolivia, como ya se ha mencionado en otros momentos, la existencia de partidos políticos eminentemente indígenas constituía una estrategia de actuación, si no prioritaria sí relevante. Sin embargo, en el resto del continente, las organizaciones indígenas, no sólo no presentaban candidaturas propias sino que la participación electoral quedaba descartada como procedimiento a seguir, hasta que el éxito de las movilizaciones de los indígenas ecuatorianos, y su posterior canalización en un partido político, sirvió de ejemplo a iniciativas similares surgidas en otros estados americanos.

momentos, que por su interés recogemos, a modo de apéndice, al final de esta monografía. Entre estos destaca *Pachakutik : Retos y Perspectivas* surgido tras la crisis interna que vivió la formación indígena en agosto de 2003, como consecuencia de la ruptura entre Pachakutik y Sociedad Patriótica, que provocó la salida de los miembros de Pachakutik del gabinete de Gutiérrez. En este documento se discute, en líneas generales, cuáles han sido los errores cometidos por Pachakutik y la forma de enmendarlos. Se complementa esta visión con *La Propuesta Política en el Momento Actual*, documento en que se definen los principales objetivos de la actividad política de Pachakutik que constituye una actualización y una afirmación, a su vez, de los *Estatutos* y el *Código de Ética* interno del partido redactados en el momento en que éste se fundó. El estudio de esta serie de documentos, sumados a otros que responden a momentos concretos del debate político en el que interviene Pachakutik, permite concretar tres líneas argumentales muy definidas en el discurso político del partido como son la izquierdista, Pachakutik es una formación situada a la izquierda del espectro político ecuatoriano, como ya hemos mencionado en otras ocasiones, la indígena, debido a la principal aportación humana e ideológica por parte del mundo indígena Pachakutik, y la aportación de novedosos planteamientos a la definición de democracia, por el interés de renovación participativa que plantea la formación tanto en sus instituciones internas como en la propuesta para el funcionamiento de las instituciones locales y estatales.

9.1.1 Izquierdista

La aparición de Pachakutik en el espectro político ecuatoriano significó la ampliación de las posibilidades de elección a la izquierda, y la representatividad institucionalizada de un sector de la población que, sin la existencia del movimiento político, experimentaría hoy otras formas de expresión ya apuntadas con anterioridad, como las movilizaciones, los levantamientos, la convocatoria de paros en la producción, etc. De hecho, el progresivo protagonismo de la presencia política de Pachakutik a nivel nacional ha condicionado que esas respuestas sociales, habituales en el pasado, se presenten como alternativas secundarias en la actualidad, para evitar el desgaste político de la formación, y posibles repercusiones negativas en los comicios electorales.

Por otro lado, la singular composición interna de Pachakutik, como punto de encuentro de movimientos procedentes de diferentes sectores sociales, propicia un intenso debate interno sobre la esencia de la formación, su identidad, y sus objetivos estratégicos. Y así surgen varias cuestiones como ¿es Pachakutik un partido exclusivamente indígena o debe ampliar su base con el fin de obtener la victoria electoral? Este es uno de los interrogantes abiertos, que tiene además otra lectura: ¿es Pachakutik el brazo político de los movimientos sociales (liderados por CONAIE) o debe tener un criterio propio que prime la actividad política sobre la presencia reivindicativa en las calles? Ciertamente es que ambas tendencias pueden ser complementarias, y que en la práctica así es, sin embargo, en ocasiones, las diferencias personales o de criterio entre líderes de una u otra formación han propiciado ciertas reticencias entre ellas, como así ocurre en la actitud que se plantea desde CONAIE frente al gobierno de Lucio Gutiérrez, de oposición desde prácticamente el inicio de su mandato, en contra del intento por parte de Pachakutik de mantener la alianza de gobierno y moderar desde el mismo sus políticas liberales.

”El traslado de las lógicas de la organización social a la organización política no está exento de formación de caudillos, grupos de presión y clientelas y han existido episodios de deslealtad parlamentaria que traspasan los límites ético políticos” (Barrera, 2004:59),

pese a ser Pachakutik posiblemente la formación con mayor sentido ético de todo el Ecuador. Es más, Pachakutik establece, en marzo de 2002, un código ético en el que se recogen hasta cien artículos que pretenden construir una normativa no sólo interna sino extensible al conjunto de la sociedad. En él es posible encontrar los fundamentos que definen a Pachakutik como una formación de izquierdas, indígena y con una propuesta democrática renovadora, que responde, además, a los planteamientos de las diferentes fuentes de las que se nutre la formación política. En el primer artículo de este código ético Pachakutik se define como

“...un movimiento político con estructura orgánica, plurinacional y democrático con autonomía organizativa y con profundas vinculaciones con las nacionalidades, pueblos y movimientos sociales, abierto a la participación activa y combativa de todo núcleo profesional, clasista, social o técnico” (Pachakutik, 2002)

en el que ya podemos atisbar los tres conceptos que determinan su actividad política: las *profundas vinculaciones con las nacionalidades y pueblos* remiten a su carácter

de formación eminentemente indígena, que se complementa con la defensa del término plurinacional, para definir un concepto de Estado al que hemos aludido con anterioridad, un Estado en el que se integran y reconocen en igualdad de condiciones distintas nacionalidades con sus propias características culturales. La alusión a los movimientos sociales responde a la necesidad que tiene Pachakutik de presentarse como una continuación, incluso lógica, en la política activa de una línea de acción que el mundo indígena ecuatoriano viene priorizando desde los años noventa, y que ha propiciado la aparición de movimientos de diversa índole, estudiantiles, feministas, ecologistas, alentados por el éxito indígena. Así, Pachakutik intenta restar, además, cualquier similitud con un movimiento político tradicional, en el que las relaciones de poder se establecen de forma vertical y jerarquizada, con unas bases que proponen y unas directivas que deciden, para establecer una línea horizontal en las relaciones internas, entre dirigentes y afiliados o simpatizantes. El desprestigio que en la década de los noventa sumió a los partidos políticos tradicionales en un descrédito absoluto y en el alejamiento y desinterés de la ciudadanía por la política activa requiere de una propuesta horizontal para justificar el voto por una formación que actúa en el ámbito de la política activa.

Las propuestas por transformar la sociedad ecuatoriana, que muestra Pachakutik, y por construir unas nuevas relaciones sociales se elaboran desde un argumentario propio del indianismo horizontal mediante el llamamiento a

“Construir un nuevo modo de vida basado en el respeto y la armonía con la naturaleza, y en la ética de la responsabilidad individual y social con las generaciones actuales y futuras, en el marco de una sociedad de hombres y mujeres libres y solidarios, unidos en el respeto a la diversidad y a la identidad de cada sector social e individual.”
(Pachakutik, 2002)

La defensa del medio ambiente, que en el discurso del indianismo tradicional se enmarcaba en la necesidad de los pueblos indígenas por recuperar un espacio propio en el que desarrollar sus actividades culturales, se encuadra, en este momento, en una exigencia de toda la sociedad, para con los poderes públicos o privados, conscientes de la necesidad de preservar el medio ambiente. Desde el mundo indígena, se sigue insistiendo en que la armonía y el respeto a la naturaleza son actitudes que los pueblos indígenas mantienen desde siempre, lo que permite establecer una línea

continúa en el discurso indígena desde el pasado precolombino hasta la actualidad, pasando por los orígenes del indianismo como propuesta teórica.

Por su parte, la inclusión de la mujer en la retórica de Pachakutik no es un mero recurso estilístico, sino que responde también a la necesidad de atraerse un electorado femenino, que en el mundo indígena ecuatoriano ya se encuentra, en mayor o menor grado, movilizado desde principios de los noventa, pero que en el conjunto de la sociedad ecuatoriana, a pesar de la existencia de candidatas a la presidencia, o de altos cargos ocupados por mujeres, éstas no cuentan con un peso específico tal que pueda ser representativo. La *toma de la palabra por parte de la mujer indígena*, es uno de los retos del nuevo indianismo, que se plasma efectivamente en un discurso donde la variable de género encuentra, cada vez, mayor espacio aun cuando todavía no se acompañe de una mayor representatividad de la mujer en los cuadros directivos de las organizaciones indígenas, a pesar de que Pachakutik establezca en su código ético

“...el principio de equidad de género en todas las instancias de dirección y toma de decisiones a fin de garantizar la participación equitativa de hombres y mujeres.”
(Pachakutik, 2002)

En cuanto que formación de izquierdas, y aglutinadora de amplios sectores sociales descontentos con los partidos tradicionales y sobre todo con sus políticas económicas, el discurso de Pachakutik gira en torno a dos ejes esenciales: una postura rotundamente contraria al neoliberalismo, y una propuesta de reforma política desde una concepción ética que revalorice la actividad política frente a la *corruptocracia* del sistema político ecuatoriano. Para Virgilio Hernández, miembro del Comité Ejecutivo Nacional de Pachakutik²⁵², el partido construye una propuesta política de izquierdas partiendo de la unidad en la diversidad, eslogan utilizado en otros momentos por distintas organizaciones indígenas y que se ha convertido en un lugar común entre los indígenas ecuatorianos.

"Buscamos construir una alternativa recogiendo lo más profundo de nuestra historia y filosofía milenaria, lo más rico del pensamiento occidental, los aportes de hombres y mujeres que desde la visión latinoamericana han enriquecido el pensamiento universal

²⁵² Abandonó el partido, junto a Augusto Barrera y Antonio Ricaurte, a comienzos de 2006 aludiendo “marginación por origen cultural, racismo y segregación” en el seno de Pachakutik. Hernández es mestizo, al igual que los otros dimisionarios. Hernández participó en el Comité Ejecutivo Nacional de Pachakutik y fue subsecretario de gobierno. Barrera y Ricuarte fueron concejales electos en las listas de Pachakutik.

o de quienes desde su fe o identidad de género, generacional, étnica o cultural contribuyen a reencontrar sentidos y razones para la transformación social" (Hernández, 2001a: 1)

En cuanto a la propuesta económica de Pachakutik, en su código de ética se plantea la necesidad de

“Implementar una nueva economía basada en la democratización del mercado y el control del capital especulativo, como en la redistribución del ingreso, y la, participación democrática de todos, creando condiciones de igualdad de oportunidades para los sectores más segregados y vulnerables tradicionalmente: indígenas, mestizos, negros, mujeres, niños, ancianos, campesinos, obreros, subempleados y desempleados.” (Pachakutik, 2002)

lo que evidencia que Pachakutik no plantea el retorno a un pasado precolombino, supuestamente socialista, ni tan siquiera a construir una suerte de socialismo indígena, como propusieran en su momento teóricos del indianismo tradicional como Ramiro Reina. Pachakutik juega desde la practicidad que su condición de formación política requiere, y no argumenta desde posiciones retóricas que apenas calan entre el electorado ecuatoriano, desprestigiado también en casi toda Latinoamérica. El marxismo, no obstante constituye un interesante punto de partida para el análisis que Pachakutik realiza sobre la sociedad ecuatoriana, así lo reconoce, y así lo reflejamos nosotros más adelante, sin embargo, Pachakutik no propone la construcción del socialismo como estrategia electoral, tal vez, temiendo restar un importante número de votos de sectores de la pequeña burguesía urbana que, en la ciudad de Quito por ejemplo, suponen un considerable sector del porcentaje total de votos con los que suele contar la formación.

Por otro lado, existe un rechazo tradicional, por parte del mundo indígena, a la hora de establecer claras conexiones con el marxismo, considerado una ideología útil en contextos industrializados pero ajena a las realidades de los pueblos indígenas. Las negativas experiencias, en términos generales, de los indígenas al integrarse en asociaciones de corte marxista y la formulación del indianismo como instrumento retórico por y para el mundo indígena, consolidan las distancias entre unos y otros. En la actualidad, el discurso indígena encuentra evidentes similitudes con el marxismo, por medios diferentes a los del pasado. Si el indianismo tradicional

utilizaba retóricas similares a las formuladas desde el marxismo para denunciar la situación de marginalidad padecida por los pueblos indígenas, en la actualidad, el retroceso del marxismo en la política activa y como recurso argumental, posibilita que sea el marxismo el que reciba influencias del indianismo, construyendo finalmente un discurso eminentemente indígena con matices procedentes del marxismo. No obstante no existe una propuesta de, por ejemplo, socializar los medios de producción, o de eliminar la propiedad privada. El indianismo actual reivindica la propiedad comunal como característica cultural del mundo indígena no como propuesta económica para el conjunto de la sociedad, se trata más bien, en este sentido, de

“...generar una nueva moral y ética de responsabilidad individual y colectiva, basada en los principios del Ama Killa, Ama Llulla, Ama Shua, tanto en el sector público como en el privado, combatiendo la corrupción y la impunidad.” (Pachakutik, 2002)

En el documento de base ideológico político²⁵³ debatido y aprobado en el Segundo Congreso del MUPP-NP, celebrado en agosto de 2001, se clarifica también la postura antiglobalización del movimiento reivindicando la integración de las personas y no de los mercados, en cuyo seno se experimentan relaciones de poder que sitúan en un estado de vulnerabilidad y dependencia absolutas a quienes tienen menos recursos frente a quienes acumulan el capital:

"es necesario rescatar al proceso de globalización de la deriva mercantil y autoritaria de los capitales, por un proceso de comunicación humano, que permita la construcción de una sociedad civil global y planetaria, basada en respeto a la diferencia y comprometida en la construcción de una democracia justa, solidaria y respetuosa con el medio ambiente" (Macas y Dávalos, 2001:4)

La propuesta de Pachakutik no excluye a la globalización como fenómeno casi inevitable en el marco de las relaciones económicas internacionales. Pachakutik es un movimiento político y el pragmatismo le obliga a aceptar situaciones momentáneas, e incluso incómodas para su militancia, en el contexto de las relaciones internacionales, como la renegociación de la deuda externa, por ejemplo, que acometió el gabinete Gutiérrez, con el apoyo de sus aliados en el congreso; mientras que el discurso del movimiento indígena niega las obligaciones que impone

²⁵³ Redactado por Luis Macas y Pablo Dávalos.

esa deuda.

“...la Deuda Externa es ilegítima porque está pagada con creces; porque los intereses son usureros; porque fue contraída por gobiernos corruptos y sin el respaldo de los ciudadanos y, finalmente, porque es utilizada como instrumento de saqueo permanente del Sur y como medio de presión para imponer políticas neoliberales que mantienen a estos pueblos en un ciclo de dependencia y de más deuda”. (VV.AA., 2005)

Las políticas neoliberales practicadas en Ecuador, a instancias de organizaciones financieras internacionales como el FMI o el Banco Mundial, han fracasado, al igual que en otros países del Tercer Mundo, es denunciada por Pachakutik en su discurso, por contribuir al empeoramiento de las condiciones de vida de sus ciudadanos, apuntando a la economía especulativa como una de las principales responsables de la pobreza a nivel mundial,

"por cada dólar de economía real circulan en el mundo 75 dólares de economía especulativa que se mantienen en la órbita de las Bolsas de Valores y los sistemas financieros, hasta el momento en que los especuladores retiran su dinero, dejando tras de ellos tasas de interés usuarias, devaluaciones de la moneda nacional, quiebras empresariales y de economía familiar, pérdida del poder adquisitivo, etc., ocasionando nuevos cracks, como el efecto tequila, el efecto samba, la crisis asiática, etc.” (Pachakutik, 2002)

En el programa de gobierno con el que Pachakutik se presentó a las elecciones de 2002 se recoge la propuesta de impulsar un Plan Nacional de Ética con el fin de regenerar la vida política ecuatoriana erradicando la corrupción. Para ello el MUPP-NP proponía una investigación de la gestión pública en todas las instituciones de gobierno desde 1979, la extradición de los altos funcionarios acusados de delitos fiscales y huidos al extranjero²⁵⁴, la reforma del Poder Judicial y del Código Penal para evitar la impunidad de los delitos cometidos por los altos cargos, así como otras propuestas relacionadas con el compromiso de los cargos electos en el cumplimiento de sus responsabilidades, acorde con un código ético de actuación. Ricardo Ulcuango, jefe del bloque legislativo de Pachakutik en el periodo 2005-2006, publicaba en *Perspectiva* un artículo con el clarificativo título: *Pachakutik es un medio, no es el fin*. En él se traza una crítica a los políticos, que también para el autor militan en la izquierda ecuatoriana, cuyo único objetivo es el progreso personal:

²⁵⁴ A. Bucaram, J. Mahuad, G. Noboa, amén de varios exministros y otros cargos menores viven en la actualidad fuera del Ecuador donde existen causas pendientes contra ellos por delitos de corrupción.

“El manejo del poder engeuece y entorpece a ciertos militantes de la izquierda. Cuando estos saborean los pasillos del poder se torna institucionales, corporativos y abandonan su discurso liberal y asumen un estilo conservador. Este cambio de comportamiento responde a posiciones políticas. Pachakutik se opone a ser una institución política más. Rehusa a formar parte del juego perverso de la denominada institucionalidad política del país. Pachakutik aún mantiene firme el espíritu por el que fue creado: cambiar el sistema político y social del país.” (Ulcuango, 2005:2)

9.1.2 Indígena

Pero Pachakutik es más que una formación de izquierdas. El núcleo mayoritario está compuesto por las organizaciones indígenas confederadas en CONAIE, con lo que el discurso político se construye con otro importante elemento: las demandas vinculadas al reconocimiento de los pueblos indígenas y su revalorización, centradas básicamente en la reclamación del reconocimiento de un Estado plurinacional que acepte la diversidad de naciones que lo conforman. Sólo desde la plurinacionalidad el debate político es válido para Pachakutik, y sólo desde la plurinacionalidad se entiende su discurso.

"La lucha por la plurinacionalidad es la lucha por el reconocimiento a la diversidad, por el derecho a existir y pervivir en la diferencia fundamental frente al proyecto de la modernidad y frente a la expansión del capitalismo. La plurinacionalidad es el eje estratégico a partir del cual el movimiento indígena articula su discurso, sus prácticas y sus organizaciones frente a la sociedad" (Dávalos, 2001:1-2)

Desde el levantamiento indígena de enero de 2000, lo analizamos en otro momento, el discurso se torna más político en tanto que Pachakutik, como principal representante del movimiento indígena, se constituye en opción de poder:

"es un discurso nuevo, que empieza recién a configurarse y que implica una profunda transformación política del movimiento indígena ecuatoriano (...) cambia los ejes que habían direccionado, hasta el momento, su lucha, en la cual es el poder político el eje central de su propuesta" (Dávalos, 2001:3)

Y se complica aún más, este discurso desde el momento en que pachakutik entra a formar parte del ejecutivo de Gutiérrez

Esta nueva concepción política desde el mundo indígena, que constituye un punto de inflexión en el movimiento indígena ecuatoriano, es acorde con el concepto que denominamos Indianismo Horizontal, en tanto que es desde la participación política, en consonancia con otros sectores sociales no indígenas, desde donde se articula el

discurso del movimiento indígena, y desde donde se recogen las mismas reivindicaciones demandadas con anterioridad en clave de programa político. El programa electoral con el que Pachakutik se presenta a las elecciones de 2002 plantea tres claras líneas argumentales: una política económica ajena al neoliberalismo, donde la inversión pública, el gasto social o el incremento de la capacidad productiva nacional condicionen el desarrollo económico del Ecuador, iniciativas como: dotar de planes generales de crédito a microempresas y cooperativas comunitarias, elaborar programas de prevención, educación y concienciación en salud occidental y tradicional, fomentar el laicismo, la gratuidad y el bilingüismo en la educación, aprovechar de forma racional los recursos naturales, preservando el medio ambiente, son medidas encaminadas en este aspecto.

Una segunda línea de argumentos se englobarían en la reivindicación del carácter plurinacional del Estado

“...como idea que resume tanto una propuesta de reforma política como una demanda de revalorización étnico cultural y que resalta la necesidad de profundizar la democracia en el país.” (Pachakutik, 2001a)

Pachakutik, como movimiento político primordialmente indígena, reivindica el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas vinculándolo estrechamente a la defensa de la democracia. Sólo existe democracia, según Pachakutik, en el momento en que todos los ciudadanos vean reconocidos sus derechos individuales y colectivos, de tal modo que es inevitable, dentro de esta lógica, la defensa de los derechos de los pueblos indígenas para la construcción de una democracia real y efectiva.

La tercera de las líneas argumentales del programa político con el que Pachakutik se presenta a las elecciones de 2002 se centra en la denuncia de la corrupción y la lucha frente a ella, desde una fuerte convicción ética basada principalmente en los valores indígenas, donde el robo o la elusión de responsabilidades está considerado como una gravísima afrenta a la comunidad. La inclusión de este punto como una de las referencias fundamentales del programa de Pachakutik responde no tanto a una cosmovisión indígena como al contexto político del Ecuador, sumido en una gigantesca crisis de credibilidad, consecuencia de los innumerables casos de corrupción, fuga de capitales y connivencias por parte de los poderes públicos, que

hemos ido mencionando en páginas anteriores. De ahí que una formación política que como Pachakutik pretende atraer a un electorado fatigado y hastiado de la política tradicional encuentre en la denuncia de la corrupción un destacado argumento de confrontación política.

9.1.3 Innovación Democrática

Existe una vertiente primordial en el discurso de Pachakutik, además de la étnica y la izquierdista, que alude a una concepción radical de la democracia, en un intento por construir un estado realmente democrático frente a la democracia formal, que, según Pachakutik, en el Ecuador se limita a la simple participación en los procesos electorales.

"Una verdadera democracia implica varias dimensiones fundamentales: la democracia económica (distribución de la riqueza social, fomento de la productividad y no de la especulación), la democracia social (acceso a una condición de vida digna por parte de todos los ciudadanos) y la democracia política (garantía de los derechos y de un acceso justo e igualitario a la competencia política)" (Hernández, 2001b: 1).

Salvador Quishpe, diputado nacional por Pachakutik, entiende la Democracia como un sistema en el que no son válidos los adjetivos, ni tan siquiera el de radical. La idea para este diputado de democracia consiste en que el pueblo debata y tome decisiones, con lo que el término radical, entiende Quishpe, es un intento por parte de sectores reaccionarios de desprestigiar las propuestas de Pachakutik.

"Nosotros desde siempre hemos sido pueblos democráticos. Los grupos y colectivos nuestros son los que toman las decisiones y eso es democracia. Hoy seguimos demandando democracia. No creo que exista democracia radical, me gustaría mucho que me expliquen qué es una democracia radical y en que consiste. Lo que sí puede haber es una democracia mutilada, una democracia a medias, y eso sí hemos visto en diferentes pueblos, en diferentes países, el Ecuador no es una excepción. Ahora mismo se intenta firmar un Tratado de Libre Comercio a espaldas del pueblo y el pueblo está demandando una consulta popular y el Gobierno niega esa consulta, ¿cómo podemos llamar a eso? Yo lo llamaría democracia a medias, porque una democracia plena debería decir "si es un tema de preocupación nacional consúltese al pueblo ecuatoriano". Nuestro aporte político se ha orientado a consolidar la democracia.

En otros países existen mecanismos para que un Gobierno consulte frecuentemente a los ciudadanos. Mientras más apertura se da a una sociedad más estamos consolidando la democracia." (Quishpe, entrevista personal, 2005)

Cabría pensar que la misma participación de Pachakutik en las elecciones es un reconocimiento implícito del sistema democrático excluyente y la aceptación del mismo, sin embargo el objetivo de esta participación es la construcción de un espacio propio y legal para elaborar, *desde dentro*, la transformación del sistema.

"Participamos en este marco de la democracia excluyente, pero, al mismo tiempo, reconocemos nuestro derecho y deber de buscar la transformación de las reglas institucionales. (...) Se trata de participar en la democracia para radicalizarla y transformarla cualitativamente en una nueva democracia" (Hernández, 2001b:2)

La reivindicación de una nueva democracia, que confluya en un estado plurinacional, responde, también, a la distribución espacial de la base electoral de Pachakutik. Así, se demanda una descentralización que aporte mayor capacidad de decisión a los gobiernos locales porque es precisamente ahí donde radica el poder del movimiento. La principal base electoral se encuentra en la sierra, y su presencia también es muy destacada en la Amazonía, pero el despoblamiento en las provincias del oriente conlleva que su peso específico en las elecciones nacionales sea menor. Finalmente, la presencia del partido en las provincias de la costa, donde reside la mayoría de la población del país, es mínima. Todo ello implica que, si bien en las elecciones locales Pachakutik obtiene buenos resultados, en las nacionales éstos no sean así.

Desde los gobiernos locales de Pachakutik se potenciará una nueva estructura del poder local que posibilite la transformación de la democracia formal en otra realmente participativa, a través de la implantación de instituciones para tal fin, basándose en principios como la descentralización y la cooperación con otros actores políticos en la toma de decisiones, por lo que el poder local no es más que uno de esos actores que comparte sus tareas de gobierno con asambleas ciudadanas u organizaciones de la sociedad civil que participan de una u otra forma en la toma de decisiones. El poder local como lo entiende Pachakutik no es un mero representante del estado, sino una forma de expresión de la ciudadanía, lo que supone una nueva relación de la sociedad civil y el estado.

"El poder local se sustenta en nuevas instancias de democracia local fundamentadas en la participación social tal como: las Asambleas ciudadanas o Parlamentos locales, como los máximos órganos democráticos de poder local, constituidos por representantes elegidos en forma directa desde sus comunidades: barrios asociaciones

y más formas organizadas de la sociedad civil. Las Asambleas o Parlamentos cumplen un rol de legislar mediante consensos respecto a los asuntos de interés local, de resolver las grandes orientaciones para el desarrollo local y de ejercer un control social sobre todas las autoridades de elección popular y funcionarios de la jurisdicción" (Rodríguez, 2001:1)

En cuanto a los poderes locales, éstos no sólo constituyen el primer nivel de administración en el que los indígenas pueden ocupar espacios de poder y poner en práctica las propuestas de su programa político, sino que el valor simbólico que pretende Pachakutik otorgar a la posibilidad de que sea esta formación política la que inste, en los municipios en los que gobierna, a la creación de esas Asambleas ciudadanas o Parlamentos Locales le permite situarse, en ese mismo plano simbólico, como la formación política más próxima a los intereses legítimos del pueblo ecuatoriano, indígena o no, cuestionando incluso la utilidad de los mismo partidos políticos, una vez que las asambleas locales permiten la expresión directa, sin intermediarios, de los ciudadanos. Mediante estas formas de democracia directa Pachakutik pretende lograr una doble legitimidad: electoral y social.

"Los Parlamentos Locales" -o Populares, son para Pablo Dávalos- "verdaderas Asambleas del Pueblo, de carácter abierto. (...) El espacio en el cual el pueblo discute directamente sus problemas sin necesidad de la delegación oficiosa a través del voto y de todo el aparato electoral" (Dávalos, 2001:3).

9.2 El indianismo horizontal en la construcción del discurso político de Pachakutik.

El indianismo horizontal se manifiesta en las actividades de las organizaciones indígenas no sólo en el ámbito de las movilizaciones sociales, las alianzas estratégicas con sectores no indígenas, por ejemplo, sino también en la construcción de un discurso reivindicativo que, en determinadas circunstancias se construye desde planteamientos, hasta ahora marginados a espacios menos relevantes del discurso. Condicionantes como una campaña electoral, o la necesidad de presentarse como alternativa a formaciones políticas arraigadas en el espectro electoral ecuatoriano llevan a Pachakutik a elaborar un discurso en el que los derechos de la mujer, la defensa del medio ambiente o la denuncia de los efectos de la globalización en los pueblos indígenas, se incluyen entre las demandas tradicionales del discurso indígena por el reconocimiento de sus derechos como pueblo, que hemos analizado con

profundidad en otro momento. Así, distinguimos en el discurso de Pachakutik no sólo esa triple vertiente izquierdista, indígena y de innovación democrática en la construcción de su discurso, sino que es fácilmente identificable la presencia de argumentos más acordes con la actual línea discursiva del indianismo del siglo XXI, el indianismo horizontal.

La defensa de los derechos de la mujer ha sido introducida en el discurso indígena a medida que ellas mismas se incorporan paulatinamente, no sólo a la actividad política dentro del movimiento indígena, sino, en significativos casos, a la dirigencia del mismo. Por lo general las mujeres indígenas, y las ecuatorianas no constituyen una excepción, sufren una doble discriminación por su condición de mujer y de indígenas. La participación activa de las mujeres en el movimiento indígena ha necesitado de una transformación en el plano intelectual por parte de los dirigentes masculinos que, tradicionalmente, han copado los cargos más relevantes en el organigrama de las organizaciones indígenas. Los logros del movimiento indígena ecuatoriano desde los años noventa han ido acompañados del reconocimiento, también, de la mujer como un sujeto político y social activo, con lo que aparecen estrechamente ligadas las demandas de los indígenas como pueblo y de las mujeres como parte de ese pueblo y como colectivo dentro del mismo. Las denuncias de marginalidad, de exclusión, esgrimidas por las organizaciones indígenas son punto de partida y referente para las mujeres indígenas en la construcción de su discurso reivindicativo, con lo que las mujeres plantearán propuestas de transformaciones estructurales, no sólo en cuanto al modelo de Estado o a las formas de representación, sino, del mismo modo, a los cambios necesarios en las mismas estructuras que rigen el mundo indígena en cuanto a la relación entre los sexos.

Pero el discurso reivindicativo de la mujer indígena, no se limita a la defensa de sus derechos como tales mujeres. Las demandas, que podemos catalogar, desde un punto de vista occidental, como feministas se integran en el mismo discurso de las organizaciones indígenas como un síntoma de su posicionamiento en tanto que fuerza progresista y con un marcado carácter social. Es una más de las novedades discursivas que encontramos en las organizaciones indígenas de cara a los retos que les plantea el siglo XXI. La inclusión de las demandas de las mujeres como

colectivo, permite a las organizaciones indígenas colaborar con otras entidades no indígenas en su lucha por el reconocimiento de sus derechos como pueblo.

“La modificación en los sistemas de representación y una economía redistributiva repercutirán enormemente en el mejoramiento de la calidad de la democracia, en la transformación de nuestras sociedades, y (...) en la participación de nuevos actores sociales como las mujeres. En el caso de la mujer indígena (...) la fortaleza de su identidad será uno de los pilares fundamentales para ampliar los espacios de influencia en la construcción de políticas públicas coherentes a su realidad y formular un proyecto social (...) que propenda a la democratización del ejercicio del poder” (Pacari, s.f.)

El debate interno, aun no resuelto, que surge en las organizaciones indígenas se centra en si la inclusión de esta variable de género en su discurso supone la inserción en el mismo de la mujer indígena como un nuevo tema a tratar o bien consiste en analizar el movimiento indígena desde la visión de la mujer. El movimiento indígena ecuatoriano coincide en que la situación de marginalidad y exclusión que padecen las mujeres indígenas es igual a la que padecen los hombres indígenas, con el agravante de su condición de mujer, muy presente en los discursos de las mujeres indígenas, que, sin embargo, complementan, e incluso anteponen, a su condición de explotadas.

“...el sistema occidental trata de muchas maneras de dar un contenido puramente feminista a la lucha de la mujer indígena, apoyando proyectos de capacitación y formación de líderes sobre modelos de autovaloración, de propuestas puramente coercitivas frente a la violencia doméstica, y de una ideología de solidaridad de género, en la cual desaparece la diferencia entre mujeres ricas y mujeres pobres; entre ciudadanas y campesinas, entre blancas- mestizas e indígenas, todo por la *unidad de la mujer* y de su lucha en contra de la dominación de los hombres sesgando de manera unilateral la lucha de un sistema de cosas que atenta contra el conjunto de la población indígena y que provoca grandes distorsiones como el machismo en las mismas comunidades indígenas, pero de cuyas consecuencias ha sido siempre la sabiduría y la fuerza de la justicia indígena de los ayllus y de las mamakunas, las que siempre han sabido poner freno y confrontar los modelos tradicionales de administración de justicia y reparación de daños.” (Chuma, 2004)

También encontramos retóricas próximas al indianismo horizontal en la inclusión de la defensa del medio ambiente dentro del discurso de Pachakutik. El concepto de desarrollo sostenible, definido por los propios indígenas y recogido en estas mismas páginas con anterioridad, constituye uno de los ejes fundamentales en el organigrama ideológico y político de la formación indígena. En el documento donde se plantean los propósitos y principios de Pachakutik podemos leer que uno de los objetivos

principales es :

“construir un nuevo modo de vida basado en el respeto y la armonía con la naturaleza, y en la ética de la responsabilidad individual y social con las generaciones actuales y futuras, en el marco de una sociedad de hombres y mujeres libres y solidarios, unidos en el respeto a la diversidad y a la identidad de cada sector social e individual.” (Pachakutik, 2001b)

El recurso a la defensa del medio ambiente es mucho más evidente en otros discursos, y en la actividad política de Pachakutik. El punto tercero de su plan de gobierno lleva por título *Construir un modelo de desarrollo sustentable, solidario y soberano*, y en él podemos encontrar un amplio análisis de la situación ecológica del Ecuador y las necesarias reformas que, según el grupo indígena, deberían llevarse a cabo:

“Es necesario el retorno a la paz con la naturaleza, detener la depredación y el exterminio diario de los recursos renovables y no renovables. Para ello, se implementarán programas de conservación de los recursos naturales y su adecuada explotación, ciñéndose estrictamente a los verdaderos requerimientos de la economía popular y del desarrollo sustentable nacional. Paralelamente, se aplicarán en forma severa normas de control y de penalización de infracciones.” (Pachakutik, 2001a)

Este es sólo un ejemplo de cómo el concepto de desarrollo sostenible (sustentable) ha sido asumido con naturalidad por el mundo indígena ecuatoriano del siglo XXI, de tal forma que es una cuestión de obligada mención en su discurso. Por desarrollo sostenible los indígenas entienden el uso racional de los recursos naturales cuidando de mantener los ecosistemas y garantizando su regeneración, así como el desarrollo de industrias y tecnologías acordes con el medio. La línea que este planteamiento une a los indígenas del siglo XXI con sus antepasado es evidente desde el momento en que el discurso de la defensa del medio ambiente parte de la experiencia de estos heredada por aquellos.

“El manejo de recursos naturales, las tecnologías agrícolas, las tecnologías textiles, etc., son básicamente una sistematización de las experiencias y conocimientos de los pueblos indígenas. Los modelos de economías alternativas, solidarias, colectivas, etc., son inspirados en las formas de vida rural en general y particularmente de los pueblos indígenas.” (Maldonado, 2003)

Esto es, sólo desde la experiencia indígena es posible un desarrollo sostenible verdadero y eficaz. El mundo indígena ecuatoriano, y continental, no sólo asume en

su discurso un concepto ajeno como el de desarrollo sostenible sino que lo hace suyo y se otorga la capacidad de definirlo y defenderlo desde sus propios parámetros. El indianismo del siglo XXI desde la horizontalidad, que le permite también presentarse como un igual en el plano de la moralidad, plantea el debate sobre el desarrollo sostenible, no sólo como una necesidad estética, encuadrada en el marco del ecologismo, sino en el plano económico. Mientras desde los poderes públicos se denuncia la necesidad de preservar el medio ambiente esos mismos poderes financian proyectos para la explotación maderera, permiten la presencia de multinacionales dedicadas a la explotación petrolífera en territorio indígena sin las adecuadas medidas de protección ecológica o inician reformas económicas que nada tiene de sostenibles, orientadas desde instituciones financieras internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, y permitiendo la degradación del medio ambiente en beneficio de intereses propios de un modelo económico capitalista e imperialista.

De la actividad política de Pachakutik en este sentido podemos destacar su propuesta, en junio de 2005, para aprobar una ley de biodiversidad tendente a preservar las áreas protegidas para que no sean objeto de concesión a empresa transnacional alguna, o su moción, presentada en febrero del mismo año, para reformar la Ley 010 y crear el Fondo para el Ecodesarrollo Regional Amazónico y el fortalecimiento de sus gobiernos seccionales, con el propósito de incentivar el desarrollo social de la Amazonía.

Pachakutik es una palabra Kichwa que significa *el retorno de los viejos tiempos* en el sentido de *buenos* tiempos, con lo que el valor simbólico del nombre lleva necesariamente a la idea de regeneración del panorama político y, por extensión, social, económico, cultural... del Ecuador. Pacha es el tiempo y Kutik el retorno en un sentido positivo, todo retorno es cualitativamente mejor que el tiempo actual. El tiempo desde la cosmovisión indígena no es lineal sino cíclico, y tiende a repetirse sumando las experiencias anteriores, por lo que cada regreso supone un nuevo tiempo mejorado respecto del anterior, por ello Pachakutik indica indefectiblemente transformación, transformación política basada en principios indígenas, principios

resumidos en el Código de Vida kichwa: ama shua, ama quilla, ama llulla²⁵⁵,

En el aspecto ideológico, Pachakutik trata de construir una corriente que, aunque renovadora, retoma argumentos heredados de tradiciones ideológicas anteriores. Sin duda, la más importante de estas será la cosmovisión indígena desde la cual se construye un discurso cercano al indianismo de la primera generación de indianistas, donde la lucha indígena, los valores indígenas de reciprocidad, de solidaridad o unidad, son exportables al conjunto de la ciudadanía, actualizando los argumentos y adaptándolos a la situación económica, social, política del Ecuador actual. Es lo que definimos con anterioridad como indianismo horizontal. Los aspectos que hemos concretado, en su respectivo apartado, como específicos del nuevo lenguaje indianista se encuentran reflejados en las propuestas ideológicas de Pachakutik aunque esta formación no se considere a sí misma indianista.

“Pachakutik no es un movimiento político indigenista. Es un movimiento político nacional. Es decir que representa a diversos sectores de la sociedad ecuatoriana, uno de esos sectores es el indígena, pero eso no significa que Pachakutik es sinónimo de indigenismo. No creo que seamos representantes de un nuevo indianismo. Con o sin Pachakutik siempre vamos a pensar en la sobrevivencia de nuestra cultura, yo creo que esto no es ningún pecado, creo que es un derecho de todos los pueblos y eso lo vamos hacer como actores políticos o no. El hecho de estar en la palestra política significa que estamos ubicando temas de interés general, de interés estatal. Citaba yo como interés mundial el problema del agua y su preservación, no importa si estos seres humanos están alineados a criterios indigenistas, neoliberales, globalizantes, nacionalistas o particulares; entonces en ese marco estamos preocupados por el uso de la tierra, como Pachakutik estamos preocupados por la preservación del medio ambiente, el cuidado al líquido vital, que la biodiversidad se mantenga, no creo que esto sea un indianismo sino es la lucha por la vida de todos.” (Quishpe, entrevista personal, 2005)

Pero no es el indianismo horizontal el único referente ideológico del discurso de Pachakutik, Miguel Llucó y Virgilio Hernández señalan varios aportes más: el marxismo "que permite una comprensión más profunda de nuestra realidad" (Llucó y Hernández, 1999:1), recordemos que ECUARUNARI, mayoritaria organización indígena tras la CONAIE, utiliza un lenguaje muy próximo al marxismo al conjugar lucha de clases con lucha indígena; los movimientos sociales alternativos como el ecologismo, las asociaciones por los derechos de las mujeres o los grupos antiglobalización que actúan junto al movimiento indígena en las movilizaciones antigubernamentales, y llegan incluso a articularse alrededor de él; y el radicalismo

²⁵⁵ No robes, no seas holgazán, no mientas.

democrático, entendido como la implantación de una democracia realmente participativa frente a la democracia formal que impera en el Ecuador.

CONCLUSIONES

El movimiento indígena experimenta durante la década de los noventa en toda América Latina un proceso de consolidación como fuerza social activa y participativa de tal forma que en aquellos países con un porcentaje significativo de población indígena no es inusual encontrar referencias al mundo indígena desde sectores sociales no indios, en un intento por atraerse la creciente influencia de las organizaciones indígenas y aprovechar, en beneficio propio, sus estructuras organizativas. Efectivamente, los pueblos indígenas americanos constituyen, en la actualidad, un importante sector capaz de presentar alternativas económicas, políticas o sociales por medio de diferentes tipos de movilizaciones entre las que cabe destacar no sólo las tradicionales huelgas y paros productivos, cortes de carreteras, ocupación de espacios simbólicos; además, los pueblos indígenas han irrumpido con fuerza en la política profesional, participando, con éxitos destacables, en procesos electorales en los que, hasta los años noventa, apenas tenían presencia.

En este sentido nuestro estudio muestra cómo la presencia del componente indígena en la sociedad ecuatoriana actual es resultado de un proceso, aún sin culminar, de afirmación identitaria, que, a lo largo de distintas fases, ha consolidado al movimiento indígena como un actor social relevante. Esta ocupación de espacios hasta ahora vedados para los indígenas se ha producido en primer lugar tras la redefinición misma del término indio, y la asimilación positiva, por parte de los mismos pueblos indígenas, de un concepto nacido, con una fuerte carga peyorativa, como claro elemento diferenciador. Hemos señalado cómo desde una definición decimonónica anclada en los estereotipos, en la que *indio* es aquél que habla idiomas nativos, responde a unos determinados rasgos físicos, y mantiene tradiciones específicas en aspectos como las relaciones sociales, vestimenta o la cultura material, se pasa a reconocer el concepto como una implantación de los colonizadores europeos para identificar a la población colonizada, con lo que *indio* es un término que pierde su significado fuera de la existencia de una dominación de carácter imperialista. De ahí que la lucha por la liberación de los pueblos indígenas esté estrechamente ligada a la lucha por la supresión del dominio imperialista. El término indio, por tanto, es aceptado en tanto que es útil para reconocer una situación de

dominio imperialista. Uno de los objetivos de nuestra investigación ha sido clarificar la terminología apropiada en nuestro ámbito de estudio, de ahí la necesidad de una larga disertación sobre lo idóneo de utilizar un concepto descalificador como el de indio, luego de su aceptación por parte de los indianistas. Hemos consignado el proceso por el cual el término indio surge para convertirse en diferenciador entre colonizado y colonizador, y su posterior transformación en parte constructora del discurso indígena.

Puesto que las mismas organizaciones indígenas actuales hacen arrancar su discurso reivindicativo del comienzo de la dominación colonial y entienden que es éste el punto de partida desde el que construir todo su argumentario, hemos considerado necesario, también, aludir a ese momento histórico en el intento por entender el discurso de las organizaciones indígenas actuales. De este modo evidenciamos en los dos primeros capítulos de la tesis cómo no es infrecuente entre la primera generación de indianistas el llamamiento a cualquier supresión de vestigios occidentales para retornar a los valores tradicionales de los pueblos precolombinos. Estos valores se presentan idealizados en el discurso de las primeras organizaciones indígenas en un intento por contraponerse, desde su condición de pueblos colonizados, a la cultura dominante. La inclusión en el capítulo II de las conclusiones que los análisis sobre el número de indígenas que habitaba el continente americano antes e inmediatamente después de la llegada de los europeos aporta, no sólo un debate moral respecto de la actuación europea, sino cómo ésta fue definiendo y marginando a la población indígena a espacios, físicos y simbólicos, de los cuales intenta en la actualidad emerger.

Por su parte, el análisis de los discursos elaborados por las organizaciones indígenas primigenias y la comparación con los argumentados por las organizaciones actuales, nos ha permitido ratificar la importancia que la experiencia colonial tiene, aún hoy, en el consciente colectivo de los pueblos indígenas, aun cuando, en la actualidad, el discurso indígena no parta de la necesidad de negar al colonizado para afirmarse como pueblo, más bien al contrario, parta de la necesidad de reconocer la situación de dominio colonial para obtener la liberación.

El tratamiento dado por las diferentes administraciones hacia los pueblos indígenas y el interés que estos suscitan, puesto que los indígenas, aun considerados

ciudadanos de *segundo orden* y un impedimento para el progreso de la nación, son necesarios, sin embargo, para el mantenimiento de la economía nacional por su trabajo como mano de obra, permite la aparición de una corriente intelectual preocupada por el mundo indígena, que busca respuestas a lo que definieron como *problema indígena*, en un intento por conjugar las particularidades indígenas con la sociedad dominante desde diferentes enfoques, es lo que denominamos que indigenismo. En nuestro análisis pretendemos clarificar, también, un concepto que en la actualidad tiende a cierta confusión, como es el de indigenismo. Los gobiernos, orientados por los estudios indigenistas, comenzarán a legislar en materias que afectan a los pueblos indígenas identificándolos como grupos sociales diferenciados del resto de la población, con la intención, sin embargo, de integrarlos como parte efectiva del Estado. En las páginas que le dedicamos al indigenismo evidenciamos, cómo queda ligado estrechamente al nacionalismo como consecuencia del paradójico hecho de que en América Latina el Estado es anterior a la Nación, producto de las peculiaridades propias de su proceso de independencia, con lo que la necesidad de los Estados por constituir una base social apta, que en la mayoría de los casos estará formada por indios, sumada a la necesidad de construir una identidad nacional que al remontarse a un pasado pre español, algo obligado pues es frente a la colonización española que surgen los Estados latinoamericanos, les lleva indefectiblemente a identificarse con el pasado indígena, y de esta forma pretender la integración del indio.

Hemos puesto de manifiesto que, a pesar de todo, el marcado paternalismo y la falta de un análisis que profundice en las verdaderas causas de la situación de marginalidad que padece el indígena convierten al indigenismo en una solución estéril para los indígenas, y muy útil para la clase dominante, pues desde el indigenismo se realiza una pretendida crítica a la situación de explotación del indígena, sin plantear alternativas.

El análisis ha destacado la situación actual del indigenismo, planteando, a modo de alternativa, una posible redefinición, en la que Indigenismo quedaría circunscrito al ámbito del estudio académico de los pueblos indígenas americanos, sin mayor pretensión que poner de manifiesto una situación concreta, más que ejercer de interlocutor entre indígenas y estados como en la práctica ocurriera, a través de los

llamados Institutos Indigenistas.

Tras el evidente fracaso del indigenismo, comienza a fraguarse un movimiento organizativo dentro mismo de los pueblos indígenas que pretende convertirse en interlocutor válido con el Estado. Surgirán de este modo las organizaciones indígenas, que atravesarán diferentes fases en su proceso de formación. En el primer capítulo hemos configurado una serie de fases por las que, de un modo u otro, atraviesan las distintas organizaciones indígenas. En primer lugar los indígenas toman conciencia de su condición de explotados y actúan en consecuencia con movilizaciones concretas en respuesta a agravios concretos. En una segunda fase los indígenas constituyen organizaciones locales compuestas por comunidades de una misma nacionalidad culminando en la creación de las primeras organizaciones indígenas propiamente dichas, en las que la defensa de sus intereses no se limita a mejoras en el ámbito laboral, sino que se amplía hasta reivindicar aspectos relacionados con su propia identidad como indígenas, como el respeto a su idioma, la educación en sus valores tradicionales, el derecho a la posesión de la tierra de sus antepasados y a explotarla según sus propios criterios, etc. En un tercer momento las organizaciones locales se coaligarán con otras de similares características, dando paso a federaciones de ámbito estatal e incluso interestatal, donde el discurso reivindicativo, y la efectividad del mismo, son mucho más complejos.

En el caso ecuatoriano, hemos podido constatar, que esas diferentes fases organizativas se desarrollan de forma dispar en los distintos ámbitos geográficos. Así, mientras en la sierra las primeras organizaciones de ámbito local ya están configuradas en torno a los años cuarenta, en la Amazonía no lo estarán hasta los sesenta, y en la costa surgen en los ochenta, influidas por las anteriores. Las organizaciones estatales aparecen a comienzos de los ochenta, como en casi toda Latinoamérica, aunque no será hasta los noventa que cuenten con una estructura tal que les permita constituirse en un movimiento indígena capaz de plantear sus demandas desde posiciones privilegiadas respecto de otros movimientos afines.

Hemos constatado que durante todo este proceso el discurso indígena experimentará una significativa transformación desde posiciones cercanas al marxismo, debido a la influencia de las organizaciones sindicales durante la primera fase, hasta la concreción teórica del indianismo como ideología propia. Nuestro

análisis permite construir una definición de Indianismo, basada en las propias aportaciones de los intelectuales indianistas, en la que indianismo es, por tanto, la respuesta que encuentran los indígenas a la necesidad de construir un discurso desde y para el mundo indígena, que queda caracterizado, a lo largo de los años sesenta, por su oposición absoluta al mundo occidental, la recuperación de valores culturales propios, la necesidad de reconstruir la historia de América con la aportación del componente indígena, el rechazo del capitalismo desde posiciones no marxistas y la construcción de un sentimiento panindianista que permita crear una estrategia común entre los pueblos indígenas, pese a sus particularidades culturales, a los que les une el hecho de haber sido conquistados por potencias imperialistas. Para el indianismo la restauración del territorio que ocuparan tradicionalmente los pueblos indígenas es una demanda esencial en la lucha por la recuperación de su propia identidad, así como la educación en valores culturales propios, el acceso a la sanidad pública y el respeto a la sanidad indígena, y una actividad política a través del reconocimiento de instituciones propias.

Nuestra interpretación se ha centrado en la existencia de dos momentos diferenciados en la historia del indianismo, un primer momento que hemos definido como indianismo de la primera generación, que podemos situar entre los años sesenta y ochenta del siglo pasado, y el indianismo actual, al que llamamos Indianismo Horizontal, que situamos desde los años noventa hasta la actualidad. Hemos podido identificar autores, escenarios, modos de actuación propios de cada momento, así como las diferencias más significativas entre los discursos de uno y otro momento sujetos a condicionantes históricos distintos. Por ejemplo, los regímenes dictatoriales que se imponen en la mayoría de estados latinoamericanos durante los años sesenta y setenta, principalmente, dificultan el acceso y transmisión de las ideas indianistas. Por otro lado, tan sólo en Bolivia y Perú los indígenas componen un porcentaje elevado de la población tal que permita la aparición de organizaciones indígenas independientes de movimientos sindicales u otros similares. Sin embargo, paulatinamente, el resto de organizaciones que empiezan a emerger durante los primeros años ochenta cuentan, aunque no se reconozcan como indianistas, con un discurso elaborado desde posiciones muy próximas a las que nos hemos referido.

En cuanto a la puesta en práctica del indianismo cabe mencionar dos estrategias

fundamentales: la vía armada, utilizada en muy pocas ocasiones, el katarismo de Felipe Quishpe o algunos momentos en la lucha guerrillera guatemalteca han contado con una base indianista, o las movilizaciones sociales²⁵⁶ como paros productivos, huelgas, cortes en vías de comunicación o actuaciones llamativas de cara a la opinión pública pero de escaso éxito interno, como ocupaciones de edificios emblemáticos o concentraciones en grandes ciudades. Tan sólo en Bolivia la participación política, por medio de la creación de partidos indígenas, fue considerada, en primer periodo, como una estrategia complementaria a las mencionadas.

Nuestro estudio ha subrayado la transformación experimentada por el indianismo desde los años noventa, y sobre todo en el comienzo del siglo XXI, cambio no sólo cuantitativo sino cualitativo, que ha propiciado una evidente metamorfosis en los discursos y en las estrategias de las organizaciones indígenas lo que nos sitúa en una nueva etapa de la lucha indígena con nuevas características. La desaparición de los regímenes de corte soviético, con el desprestigio de las corrientes marxistas en América Latina, y la cada vez mayor consolidación de la democracia parlamentaria coinciden con el inesperado éxito del levantamiento indígena acaecido en Quito, en junio de 1990, lo cual sentó un precedente para el resto de organizaciones indígenas de América Latina que tomaron plena conciencia de su identidad, además de permitir el acceso de los indígenas a un espacio público hasta entonces vedado. En el caso ecuatoriano nuestro estudio manifiesta cómo lo indígena comenzó a incluirse como una variable más a la hora de construir discursos políticos, sociales, económicos o culturales. Es más, el mismo discurso político se verá transformado a lo largo de la década como consecuencia de la cada vez más latente presencia indígena.

Aun partiendo de las mismas premisas que el indianismo de la primera generación y con reivindicaciones similares en materia de demanda de derechos sobre territorialidad, sobre patrimonio cultural, sobre educación y sanidad, el indianismo horizontal se configura desde posiciones renovadas y actualizadas, en el que la confrontación directa con el mundo occidental pasa a un segundo plano para incluir novedades discursivas como la defensa de los derechos de las mujeres, la denuncia de los efectos de la globalización o la prioridad por unas políticas medioambientales acordes con los valores tradicionales indígenas. Nuestro análisis refleja cómo en

²⁵⁶ Actuaciones que hemos denominado Levantamiento Indígena, a lo largo de estas páginas.

Ecuador la aparición de movimientos sociales alternativos, feministas, antiglobalización, estudiantiles, son consecuencia de los éxitos del movimiento indígena, y, en ocasiones, producto del mismo movimiento indígena.

Pero no sólo encontramos novedades en el discurso, éstas viene acompañadas de nuevas estrategias que sustituirán a las desfasadas de épocas anteriores. La lucha armada, tan sólo llevada a la práctica por el EZLN, organización indígena, pero no indianista, ha sido analizada llegando a la conclusión de que es hoy una táctica agotada, aun cuando permanece en la retórica indianista como último recurso. Las movilizaciones sociales, por su parte, plantean la necesidad de independencia respecto de partidos políticos, sindicatos u organizaciones indigenistas lo que demanda el establecimiento de claros signos que marquen, a nivel práctico y simbólico, su autonomía. En este sentido la recuperación del indianismo por parte de los movimientos indígenas, como aportación argumental, sirve como punto de partida para construir nuevos discursos adaptados a las nuevas situaciones en las que se desenvuelven los movimientos sociales, en general, e indígenas en concreto, del siglo XXI.

En cuanto que movimiento social, el análisis de las organizaciones indígenas ecuatorianas nos ha permitido ahondar en los factores que han provocado la crisis institucional y política que durante los años ochenta y noventa, y los primeros de la década siguiente, facilitaron el surgimiento y la consolidación del movimiento indígena. La sucesión de gobiernos inmersos en procesos judiciales debido a casos de corrupción, el descrédito de los partidos tradicionales, el distanciamiento de estos respecto de la opinión pública, posibilitó que los movimientos sociales, sobre todo el movimiento indígena, cobrasen una mayor presencia como referente político. Insistiendo en las dinámicas propias de los movimientos sociales hemos consignado las contradicciones que en cuanto a estrategias y liderazgo suscitan movimientos como el indígena, en el que no hay una clara definición de perspectivas de futuro, pues éstas se centran en una acción inmediata frente a problemas inmediatos. Así, el debate interno en el movimiento indígena ecuatoriano se centra en la necesidad de constituir un partido político que canalice los éxitos de las movilizaciones en la calle, más o menos organizadas, en rédito electoral, lo que supone una evidente novedad estratégica en las organizaciones indígenas y un modelo a seguir en otras latitudes.

De este modo, hemos podido evidenciar que las disputas por el liderazgo del movimiento indígena se centran entre quienes entienden que el partido político debe estar supeditado a los intereses del movimiento social, y viceversa. En Ecuador, además, las particularidades de los pueblos indígenas de la sierra y de la costa, son puestas de manifiesto, también, en las disputas por ocupar espacios de poder

Hemos mencionado en nuestro análisis la tendencia a establecer unas relaciones que difieren de los modelos jerárquicos tradicionales, (un equipo dirigente que decide y unas bases que ejecutan), por un sistema de conexiones horizontales, cuyas redes internas se muestran más laxas, menos rígidas, lo que, a priori, facilita el debate en el seno de unos movimientos sociales que surgen, en muchos casos, como respuestas casi espontáneas, a situaciones concretas, y cuyo objetivo final no es la toma del poder establecido, sino reconducir una situación entendida como errónea. Así, el efecto de las movilizaciones le confiere a los movimientos sociales un poder temporal, momentáneo, no duradero, como sí otorga el poder político, y sujeto a fluctuaciones, como el cansancio de los participantes o la indefinición de objetivos, propicia una fácil reacción por parte de los poderes establecidos para reconducir los acontecimientos en beneficio propio, lo que explicaría que a las forzadas renunciadas de Bucaram y Mahuad en Ecuador o Sánchez de Lozada en Bolivia no les acompañara la toma del poder por parte de los sectores movilizados. Podemos concluir, en ese sentido, que a aparición de Pachakutik es un intento, por parte del movimiento indígena, de contrarrestar la reacción de los poderes establecidos ante los éxitos de las movilizaciones, a través de la acción en la política institucional, lo que, por otro lado, no se ha conseguido, llegando, incluso a paralizarse algunas iniciativas de los indígenas por temor a un posible agotamiento del discurso político.

Podemos extrapolar nuestras conclusiones a casi todo el ámbito latinoamericano, hasta el punto de afirmar que la principal estrategia, hoy, por parte de las organizaciones indígenas, en cuanto a los aspectos políticos se refiere, consiste en la participación electoral por medio de candidaturas propias, con el objetivo de lograr la mayor representación posible y desde las instituciones plantear el discurso reivindicativo. Esta aceptación del sistema electoral, con la redefinición de democracia, que desde el mundo indígena se entiende como la adaptación de las asambleas indígenas tradicionales y la participación de toda la comunidad y no sólo

de los elegidos para representarla, constituye una de las principales novedades en el mundo indígena respecto de etapas anteriores, más aún cuando esta participación sitúa a los indígenas, en diversas zonas del continente americano, como una alternativa clara de gobierno, lo que no deja de ser una paradoja, pues, partiendo de un discurso contrario a los partidos políticos tradicionales han logrado un rédito político tal que les ha conducido a una necesaria redefinición de formas organizativas, estrategias y objetivos, que inician un debate interno, inconcluso en este momento.

La representación de la población indígena a través de cargos electos supone que a las formas de expresión utilizadas con anterioridad se le añada la posibilidad de contar con voz propia en las administraciones. Más aún, el protagonismo de los partidos de raíz indígena a nivel nacional condiciona que esas mismas respuestas, prioritarias en el pasado, se presenten como secundarias en la actualidad para evitar el desgaste político de la formación y posibles repercusiones negativas en los comicios electorales. Esta opción preferencial por la participación política y la necesidad de contar con resultados electorales favorables implica también la necesidad de plantear alianzas estratégicas con sectores no indígenas de la población y de ahí la asunción de argumentos que, hasta ahora, no aparecían en el discurso indígena o que tenían una importancia menor que en la actualidad.

En Ecuador la formación de Pachakutik como un partido eminentemente indígena supone la constatación de este cambio estratégico por parte de los indígenas ecuatorianos. Desde 1996, en que participa por primera vez en las elecciones presidenciales, hasta 2002, cuando, coaligado con el PSP de Lucio Gutiérrez, Pachakutik ha ido consolidando su posición en el panorama político ecuatoriano de tal forma que la inclusión de dos ministros indígenas en el primer gobierno de Gutiérrez supuso un avance en la normalización de la presencia indígena, no sólo en las instituciones, sino en la sociedad ecuatoriana, que no se vería perjudicado tras la dimisión de esos mismos ministros, después de un intenso debate interno en el seno de la formación indígena. La evidente importancia de los pueblos indígenas se ve reflejada, también, en los intentos de Gutiérrez por dividir al movimiento, atrayendo al desprestigiado líder Antonio Vargas hacia una propuesta de federación de pueblos indígenas que rivalizara con la CONAIE.

En cuanto que análisis que podemos englobar en la antropología política, nuestro estudio no se limita a presentar un caso concreto: las organizaciones indígenas ecuatorianas y su participación política, entendida ésta como la ocupación por parte de los indígenas de espacios políticos vedados hasta ahora, así como la participación en la política institucionalizada, por medio de representantes electos, sino que nuestro trabajo plantea la necesidad de marcar unas líneas claras a la hora de realizar un análisis de este tipo, que no deben limitarse a una mera exposición de acontecimientos, sino a poner de manifiesto las causas comunes que posibilitan la aparición de organizaciones indígenas y la construcción de un discurso reivindicativo cuyo estudio nos permite comprender la visión de los pueblos indígenas frente al proceso colonizador al que se vieron sujetos.

Todas estas novedades estratégicas y discursivas que hemos podido consignar en las páginas anteriores nos permiten concluir que el indianismo del siglo XXI, el indianismo horizontal, es una respuesta a los procesos de neocolonización en el que se ve inmerso el mundo indígena. Horizontal porque las relaciones de los indígenas con otros sectores sociales, marcada por una evidente verticalidad hasta ahora, se presentan desde un plano de igualdad, más práctico que simbólico, allí donde los pueblos indígenas suponen un porcentaje de población relevante; más aún tras la irrupción del movimiento indígena en las sociedades americanas como un actor social y político consolidado y, en casos como el ecuatoriano, de vanguardia.

La horizontalidad como recurso teórico-práctico es desde la que se formulan, en la actualidad, los discursos y actuaciones de un sector social cada vez más concienciado consigo mismo, y con su capacidad decisoria. Sólo desde esta formulación es posible entender hoy y afrontar un estudio riguroso de los movimientos indígenas indígenas, como actor político-social. No sólo en Ecuador o Bolivia, donde la presencia indígena en casi todos los ámbitos de la sociedad es ya un hecho, sino que es posible formular estudios desde la perspectiva del indianismo horizontal en México, donde la guerrilla ya no es un referente útil para los indígenas del sur, y los movimientos sociales incluyen referencias al mundo indígena en las movilizaciones de Oaxaca, por ejemplo. En México, además, el indigenismo oficial se replantea su existencia y las organizaciones indígenas, aun minoritarias, construyen discursos desde perspectivas horizontales. O en Venezuela, donde la población indígena apenas

alcanza un 7% del total, y, sin embargo, en ámbitos locales existen líderes indígenas que ocupan espacios políticos reservados hasta ahora a los criollos. Es posible, desde una perspectiva horizontal, entender la situación de los indígenas colombianos respecto a los conflictos entre el estado y la guerrilla, y cómo el discurso y las estrategias indígenas intentan diferenciarse de unos y otros. En Perú, el mundo indígena, tan idealizado por la minoría blanca, un estudio desde la horizontalidad puede explicar la inclusión en el discurso de sus políticos tradicionales la referencia al mundo indígena, y cómo este recurso resta eficacia a las organizaciones indígenas. En Chile o Argentina, las minorías indígenas también constituyen *frentes comunes* con otros sectores sociales, especialmente empobrecidos como consecuencia de las políticas neoliberales de los gobiernos de estos países, y podemos entender, desde la perspectiva horizontal, la inclusión en las estrategias y discursos de estos sectores la presencia de referencias al mundo indígena. Los ejemplos se suceden en el resto del continente, de ahí que estudiar los movimientos indígenas americanos desde la perspectiva del indianismo horizontal, que aquí hemos caracterizado, será objeto, sin duda, de nuevas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc

1997 “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos.” *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. 153. Documento electrónico: <http://www.unesco.org/issj/rics153/abelespa.html> [Consulta: 19 noviembre 2006]

ACOSTA, Alberto.

2002 “Ecuador: ¿un modelo para América Latina?” *Llacta!* Documento electrónico: <http://www.llacta.org/notic/020109a.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

AGUALSACA GUAMÁN, José.

2004 *El proceso de lucha del movimiento indígena del Ecuador*. <http://www.cte-ecuador.org/pdf/historia%20de%20la%20fei.pdf> [Consulta: 11 julio 2004]

ALCINA FRANCH, José

1988 “El indigenismo en la actualidad” *Gazeta de Antropología* 6: 4-6. Granada: Grupo de investigación Antropología y Filosofía.

ARMILLAS, Pedro

1962 *The native period in the history of the new world*. México: Instituto panamericano de Geografía e Historia.

ARRANAZ MÁRQUEZ, Luis

1991 *Repartimientos y encomiendas en la Isla Española*. Madrid: Fundación García Arévalo.

BALANDIER, George

1976 *Antropología política*. Barcelona: editorial península.

BARRAL GÓMEZ, Ángel

1992 *Rebeliones indígenas en la América española*. Madrid: MAPFRE

BARRE, Marie-Chantal

1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Editorial Siglo XXI

BARRENO, L.

2002 *Educación superior indígena en Latinoamérica*. Caracas: IESALC-UNESCO

BARRERA GUARDERAS, Augusto

2001 *Acción colectiva y crisis política*. Quito: Abya-Yala

2004 “La política desde lo indígena. Trayectoria y dilemas del movimiento indígena ecuatoriano.” *Tribuna Americana* 3: 48-61. Madrid: Casa de América.

BASTIAN, Jean Pierre

1992 *América Latina 1492-1992. Conquista, resistencia y emancipación*. México: UNAM

BECK Scott H. y Kenneth J. MIJESKI.

2001 “Barricades and Ballots: Ecuador’s Indians and the Pachakutik Political Movement”, *Ecuadorians Studies* 1, Documento electrónico: <http://www.ecuatorianistas.org/journal/1/beck/beck.htm> [Consulta: 4 abril 2003]

BECKER, Marc

2004 “Indigenous, communists and urban intellectuals in Cayambe, Ecuador (1926-1944)” *International Review of Social History*, 49: 41-64. Cambridge: Cambridge University Press

2006 “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Indígena de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano” *Iconos*, 27: 135-44. México: UNAM

BONFILL BATALLA, Guillermo

1981 *Utopía y Revolución*. México: Editorial Nueva Imagen.

- BORAH, Woodrow y Sherburne F. COOK
- 1983 “The aboriginal population of Central Mexico on the eve of the spanish conquest” *Iberoamericana*, 45. Berkeley: University of California Press.
- BOTASSO, Juan.
- 1992 *Documentos de la Iglesia Latinoamericana*. Quito: Abya Yala
- BRITO, Jorge
- 2001 “Es necesario tomar el poder.” En *La cuarta vía al poder*, editado por H. Dieterich, 169-188. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.
- BROWN, Norman O.
- 1960 *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown: Wesleyan University Press
- CALDERAZZI, Antonio Massimo
- 1970 *La revolución Negra en los Estados Unidos*. Barcelona: Bruguera
- CÁNEPA, Gisela
- 2001 *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CARNERO HOKE, Guillermo
- 1981 “Teoría y Práctica de la Indianidad”. *Utopía y Revolución*, editado por Guillermo Bonfill Batalla. México: Editorial Nueva Imagen.
- CARAVANTES, Carlos M.
- 1987 “Los conflictos raciales norteamericanos en el origen de las organizaciones políticas indias actuales.” *Actas del Congreso Internacional de Historia de América: Iberoamérica en el siglo XX*, 163-167. Córdoba: Universidad/Cajasur.
- CARRERA DAMANS, Germán (ed.)
- 2003 *Historia General de América Latina*, vol.5 París: UNESCO

CASALDÁLIGA, Pedro

2005 *Los Ojos de los Pobres*. Madrid: Península.

CASO, Alfonso

1981 *La Política Indigenista en México: métodos y resultados*. México. INI

CHOMSKY, Avran Noam y Edward S. HERMAN

1981 *Washington y el fascismo en el Tercer Mundo*. México: Editorial Siglo XXI.

CHUMA, María Vicenta

2004 *Las mujeres en la construcción del estado plurinacional*. Quito. II Cumbre Continental de los pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya-Yala. Documento electrónico: <http://www.cumbreindigenabyayala.org/ponencias/vicenta.html> [Consulta: 5 diciembre 2006]

CHUMPI, Marcelino.

2004 “Y en el poder les sorprendió su espíritu...” en *ICCI ARY-RIMAY*, 68, noviembre 2004. Documento electrónico: <http://icci.nativeweb.org/boletin/68/chumpi.html> [Consulta 3 marzo 2006]

CIRIZA, Alejandra.

2000 “21 de enero de 2000. ¿Golpe de estado o revuelta india en el Ecuador?” *OSAL*, 11 :6-37. Quito: OSAL

COLOMBRES, Adolfo

1987 *La colonización cultural de la América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

CONAIE

1990 *Declaración de la V Asamblea Nacional de la CONAIE*. Documento electrónico http://www.conaie.org/es/ge_publicaciones/index.html [Consulta: 11 julio 2003]

1994 *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE

CONTRERAS NIETO, Miguel Ángel

2000 “Los indígenas y la Globalización en América Latina” *Derechos Humanos. Órgano Informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, 44. 137-149. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas.

DÁVALOS, Pablo.

2001 *Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Pachakutik, 2001.

<http://www.pachakutik.org.ec/documento/transformaciones.html> [Consulta: 28 marzo 2003]

DE BLAS GUERRERO, Andrés. (Dir.)

1997 *Enciclopedia del Nacionalismo*. Madrid: Tecnos.

DELORIA Jr, Vine

1975 *El General Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*. Barcelona: Barral.

DENITCH, Bogdan

1991 *Más allá del rojo y del verde. ¿Tiene futuro el socialismo?* Madrid: Editorial Siglo XXI de España.

DIETZ, Gunther

1995 *Teoría y práctica del indigenismo*. Quito: Abya-Yala, Instituto Indigenista Interamericano.

DOBYNS, Henry F.

1985 “Their number become thired: Native American population dynamics in Eastern North America.” *American Antiquity*. Vol. 50, 1:198-199

ECUARUNARI

s.f. Proceso organizativo de ECUARUNARI. Documento electrónico: <http://www.ecuarunari.org/es/historia/index.html> [Consulta: 10 octubre 2003]

EZLN.

1992 *Declaración de la Selva Lacandona*. Documento electrónico:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2/> [Consulta: 5 septiembre 2006]

2005 *Declaración de México*. EZLN. México 2005. Documento electrónico:
<http://www.monografias.com/trabajos14/indigenas/indigenas.shtml>
[Consulta: 3 octubre 2006]

FAVRE, Henri

1998 *El Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica

FERNÁNDEZ, José M.

1997 *Del indigenismo al indianismo. ¿Cambio semántico o giro copernicano en la ideología política indigenista interamericana?* Madrid: VI Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, 1997. Documento electrónico:
http://www.cepis.ops_ons.org [Consulta: 5 mayo 2004]

FOHLEN, Claude

1967 *La América anglosajona de 1815 hasta nuestros días*. Barcelona: Labor

FONTAINE, Guillaume.

2000 *Ecuador y los límites de la democracia de mercado*. Pittsburg: Ecuadorians Studies, LASA, 2000. Documento electrónico:
<http://www.yachana.org/ecuatorianist/essays.htm> [Consulta: 21 enero 2004]

FRIEDEMANN, Nina S. De y Jaime AROCHA RODRÍGUEZ.

1990 *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República Documento electrónico:
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/credencial/enero1990/enero1.htm>
[Consulta: 6 marzo 2006]

GALLINI, Clara

1975 *Las buenas intenciones. Política y metodología en la Antropología Cultural norteamericana*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

GALTUNG, Johan

1973 *Teoría y métodos de la investigación social*. Buenos Aires: Editorial Universitaria

GAMIO, Manuel

1966 *Consideraciones sobre el problema indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

GERLACH, Allen

2002 *Indians, oil and politics. A recent history of Ecuador*. Wilmington: Scholarly resources.

GIBSON, Charles

1986 *Los aztecas bajo el dominio español: (1519-1810)*. México: Siglo XXI.

GUEVARA, Ernesto

1984 *Obras escogidas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio

1990 “La Primitiva Organización Indiana” en *Historia de Iberoamérica*, Tomo II editado por Manuel Lucena Salmoral, 201-301. Madrid: Cátedra.

GUTIÉRREZ, Lucio

2001 “Un país para todos los ecuatorianos”. En *La cuarta vía al poder*, editado por H. Dieterich, 151-168. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.

HERNÁNDEZ, Virgilio.

2001a *Reflexiones en torno al rostro del movimiento: un esfuerzo por construir la unidad en la diversidad*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico.: <http://www.Pachakutik.org.ec/documento/churo.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

2001b *Construyendo una nueva democracia*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico: <http://www.Pachakutik.org.ec/documento/churo.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

HOOKER, James R.

1967 *Black Revolutionary*. Londres: Pall Mall

IBARRA, Hernán.

2003 *Neoindigenismo e indianismo: el caso del Ecuador*. Documento electrónico:
<http://www.mapuche.info/mapuint/ibarra.htm> [Consulta: 22 marzo 2005]

JAULIN, Robert

1973 *La Paz Blanca*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.

1985 “Aproximación al concepto de etnocidio”. *Indigenismo*, 4:11. Madrid:
Seminario Español de Estudios Indigenistas.

JONES, Maldwyn A.

1996 *Historia de los Estados Unidos*. Madrid: Cátedra.

JUNCOSA, José E., ed.

1991 *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Quito: Editorial
Abya-Yala.

KANE, L.

2001 POPULAR EDUCATION AND SOCIAL CHANGE IN Latin America.
Londres: Latin American Bureau.

KARTOMI, Margaret

2005 “The proceses and results of musical culture contract: a discusión of
terminology and concepts” *Ethnomusicology* 25:227-49.

KOWII, Ariruma.

2000 *La revolución de los ponchos*. Documento electrónico:
<http://www.nativeweb.org/tawantinsuyu> [Consulta: 22 marzo 2005]

KRADER, Lawrence

1982 *Antropología Política*. Barcelona: Anagrama.

KROEBER, Alfred L.

1994 *Configurations of culture growth*. Berkeley: University of California press.

LARREA, Ana María.

2006 “Abril quiteño y forajido.” *OSAL* , 13:1-8. Quito: OSAL.

LARREA , Marcelo.

2005 “La partidocracia en el abismo”. *Rebelión*, Documento electrónico:
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=23918> [Consulta: 26 febrero 2006]

LAUNER, Matthew

2003 “Líderes políticos indígenas en la Amazonia: política y autorepresentación entre los ye'kwana del Alto Orinoco” *Revista de Antropología Iberoamericana*, 41, mayo-junio 2004

LEE, Frank J.T.

1988 *Aproximaciones al pensamiento comunitario y socialismo cooperativista en África: Tanzania y Mozambique*. Mérida: Centro de Investigaciones Jurídicas, Universidad de los Andes.

LEÓN, Osvaldo, Sally BURCH y Eduardo TAMAYO.

2001 *Movimientos sociales en la red*. Agencia Latinoamericana de Información. Documento Electrónico: [.http://www.alainet.org/publica/msred.htm](http://www.alainet.org/publica/msred.htm) [Consulta: 7 abril 2005]

LÉVI-STRAUSS, Claude

1986 *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

LEWIS, David L.

1982 *When Harlem was in vogue*. New York: Penguin

LLANES ORTIZ, Genner de Jesús

2005 “Construyendo el diálogo de saberes desde la base.” *Etnicidad en América Latina: Movimientos sociales, cuestión indígena y diásporas migratorias*, editado por J.J. Pujadas y G. Dietz. Sevilla: ASANA

LLUCO, Miguel y Virgilio HERNÁNDEZ

2000 *Diez tesis para la reconstrucción de la izquierda*. Quito. Pachakutik.
Documento electrónico: <http://www.Pachakutik.org.ec/documento/churo.htm>
[Consulta: 28 marzo 2003]

LOMBARDO TOLEDANO, Vicente

1926 *La libertad sindical en México*. México: Taller Linotipográfico *La Lucha*.

LUCENA SALMORAL, Manuel

1990 “La Estructura Uniforme de Iberoamérica como Región” En *Historia de Iberoamérica*, Tomo II. editado por Manuel Lucena, 323-420.
Madrid:Cátedra.

MACAS, Luis.

2000 *Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: un balance provisional*. Quito. Pachakutik. Documento electrónico:
<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/churo.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

2004 .”Diversidad y Plurinacionalidad”, en *Boletín ICCI ARY-RIMAY*, 64.
Documento electrónico: <http://icci.nativeweb.org/boletin/64/macass.html>
[Consulta: 16 diciembre 2005]

MACAS, Luis y Pablo DÁVALOS.

2001 *Documento de base ideológico político del Movimiento de Unidad Plurinacional- Nuevo País*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico:
<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/congreso.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

MALCOLM X.

s.f. *Quotes from Malcolm X*. Documento electrónico:
<http://www.members.aol.org/klove01/malquote.htm> [Consulta: 21 enero 2004]

MALDONADO, Luis (ed.)

1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*. Quito: CONAIE.

2003 *Ciudadanía, desarrollo y cooperación internacional en tiempos de globalización: una visión autocrítica sobre el movimiento indígena en el Ecuador*. Entrevista realizada por Daniel Mato. Documento electrónico: <http://www.globalcult.org.ve/doc/EntrLuisMaldonado.htm> [Consulta 29 enero 2004]

MARIÁTEGUI, José Carlos

1994 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

MARZAL, Manuel M.

1986 *Historia de la Antropología. La Antropología Indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

MATO, Daniel.

2007 *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES. Documento electrónico: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Rocky1.htm> [Consulta: 8 septiembre 2004]

Mc CARTHY, John D:

1977 "Resource mobilization and social movements: a partial theory" en *American journal of sociology*, 82, pp. 1212-1241.

MEDINA, Andrés

2000 "Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo XX". En *Indigenismos. Reflexiones críticas*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García y Sergio Sarmiento Silva, 63-80. México: Instituto Nacional Indigenista.

MIRA CABALLOS, Esteban

1997 *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla: Muñoz Moya

MOLINA, Miguel.

2000 “Ecuador: las manos en el fuego.” En *BBC Mundo*, Documento electrónico: <http://www.bbc.co.uk/spanish/miguel000110.htm> [Consulta: 9 septiembre 2005]

MOLINA ENRIQUEZ, Andrés

1909 *Los grandes problemas nacionales*. México: A. Carranza e hijos.

MUÑOZ VICUÑA, Elías y Leonardo VICUÑA IZQUIERDO

1984 “Historia del movimiento obrero del Ecuador.” En *Historia del movimiento obrero en América Latina*, editado por Pablo González Casanova, 201-75. Mexico: Editorial Siglo XXI.

NAACP

s.f *National Prison Project*. Documento electrónico. <http://www.naacp.org/news/> [consulta: 6 marzo, 2004]

NCAI

2005 *Support Protection of the Winnemem Wintu Tribe's Culture and Sacred Sites*. Documento electrónico: <http://www.ncai.org/ncai/data/resolution/midyear2004/04-006.pdf> [Consulta: 6 octubre 2004]

NKRUMAH, Kwame

1967 “African Socialims Revisited “ *Africa: National and Social Revolution*, Praga: Peace and Socialism Publishers.

NOLASCO, Margarita

2000 “Los indios, el indigenismo, y las ciencias sociales.” En *Indigenismos. Reflexiones críticas*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García y Sergio Sarmiento Silva, 221-229, México: INI.

NÚÑEZ LOYO, Verónica

2000 *Crisis y redefinición del indigenismo en México*. México: Instituto Mora

NURSKE, Ragnar

1998 *Problemas de formación de capital en los países insuficientemente desarrollados*. México: Siglo XXI

NYERERE, Julius.

1962 *Ujamaa: base del socialismo africano*. . Rosario: Universidad Nacional de Rosario. Observatorio de conflictos. Documento electrónico:
<http://ar.geocities.com/obserflictos/nyerere.html> [Consulta:25 de julio 2004]

OLIVA MARTÍNEZ, J. Daniel

2006 *La cooperación internacional con los pueblos indígenas*. Madrid: CIDEAL.

PACARI, Nina

2003 “Entrevista con Nina Pacari”. *El País Semanal*, 1389: 12-17. Madrid: El País.

s.f. *La participación política de la mujer en el Congreso ecuatoriano. Una tarea pendiente*. Documento electrónico:

http://www.idea.int/publications/wip/upload/chapter_01a-CS-Ecuador.pdf

[Consulta: 5 diciembre 2006]

PACHAKUTIK.

2001a *Programa de gobierno democrático del Movimiento de Unidad Plurinacional- Nuevo País. Lineamientos y propuestas generales*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico:
<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/congreso.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

2001b *Documento de horizonte político para el II Congreso Nacional del MUPP-NP*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico:

<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/congreso.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

2002 *Código de Ética del MUPP-NP*. Quito: Pachakutik. Documento electrónico:
<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/etica.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

2003 *Pachakutik: retos y perspectivas*. Quito: Pachakutik. Documento

electrónico:

<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/retos.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

PACHECO, Diego

1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL/MUSEF.

PAJUELO TEVES, Ramón.

2004 *Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Colección monografías, 3. Caracas: Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela, Documento electrónico: <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> [Consulta: 10 marzo.2005]

PAZ - MIÑO, Juan J.

2000 “El Complejo Proceso de la Crisis Constitucional en el Ecuador” en *Historia a Debate*, febrero 2000. Documento electrónico: <http://www.h-debate.com/> [Consulta: 25 noviembre 2006]

PETRAS, James.

2002 “El ALCA visto desde los Estados Unidos” *Rebelión*., Documento electrónico: <http://www.rebelión.org/petras.htm>> [Consulta: 1 diciembre 2004]

PCMLE

2001 Se reactiva la lucha popular en el Ecuador. Documento electrónico: <http://www.eroj.org/cotopaxi/reactiva.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

QUIJANO, Anibal

2006 “El Movimiento Indígena y las Cuestiones Pendientes en América Latina” *Democracia Sur* Documento electrónico: <http://www.democraciasur.com/regional/QuijanoMovIndigenaAL.htm> [Consulta: 11 noviembre 2006]

QUISHPE, Salvador

2001 “Una democracia demasiado leve”. En *La cuarta vía al poder*, editado por H. Dieterich, 249-258. Hondarribia: Argitalexe Hiru.

REDFIELD, Robert. ,Ralph. LINTON y Melville.J. HERSKOWITS

1936 “Memorandum for the study of acculturation” En *American Anthropology*, 38. 149-152.

REINAGA, Fausto

1981 “Mi Palabra. Es nuestra patria.” En: *Utopía y Revolución*, editado por Guillermo Bonfill Batalla. México: Editorial Nueva Imagen.

REYNAGA, Ramiro

1981 “Ideología y raza en América Latina.” En: *Utopía y Revolución*, editado por Guillermo Bonfill Batalla. México: Editorial Nueva Imagen.

RIVERA RODRÍGUEZ, Isaías.

2002 *La procuración Agraria en la Historia de México*. México: Procuraduría Agraria. Documento electrónico:
<http://www.pa.gob.mx/publica/pa070405.htm> [Consulta: 9 marzo 2006]

RODRÍGUEZ, Antonio.

2001 *Tesis sobre la construcción de poder local, democracia local y gobiernos locales alternativos*. Quito: Pachakutik, Documento electrónico:
<http://www.Pachakutik.org.ec/documento/congreso.htm> [Consulta: 28 marzo 2003]

ROEL PINEDA, Virgilio.

2007 *Los sabios y grandiosos fundamentos de la indianidad*. Santiago de Chile: CEME. Documento electrónico:
http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/cultura_tradi/POcultradi0008.pdf [Consulta: 24 febrero 2006]

ROSENBLAT, Ángel

1967 *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*. México: Publicaciones del centro de estudios Históricas.

SAAVEDRA, Luis Ángel.

2000 *Medidas de hecho y control social en el Ecuador durante 1999*. INREDH
Documento electrónico: <http://www.derechos.org/inredh/doc/medidas.html>
[Consulta: 28 mayo 2005]

SAGUIER, Eduardo R.

2004 *Un debate histórico inconcluso en la América Latina (1600-2000)* Buenos Aires: UBA-CONICET.

SALTOS, Napoleón

2001 “El avance del bloque histórico” En *La cuarta vía al poder*, editado por H. Dieterich, 235-245. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.

SÁNCHEZ, Mentor

2005 “Las Organizaciones Sociales en el Ecuador. El Movimiento Indígena.” En *Pueblos*, 19, diciembre 2005.

SENGHOR, Leopold.

1961 *Socialismo Africano*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
Observatorio de conflictos. Documento electrónico:
<http://ar.geocities.com/obserflictos/senghor.html> [Consulta: 25 de julio 2004]

SNOW, David A. y BENFORD, Robert D.

1988 “Ideology, frame resonance and participant mobilization” En *From structure to action. Social movement participation across cultures*, editado por Bert Klandermans, Hans Peter Kriesi y Sidney Tarrow, 197-217. Greenwich: JAI Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo

2000a *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México: El Colegio de México. IIDH

2000b *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI

STOLL, David

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Nódulo

STWEARD, Julian H. y FARON, Louis C.

1959 *Natives people of South America*. Londres: Mc Graw Hill Book Company.

TAIBO, Carlos

2002 “Los movimientos de resistencia frente a la globalización neoliberal”. En *10 palabras clave sobre globalización*, editado por J.J. Tamayo-Acosta. Estella: Editorial Verbo Divino.

TAMAYO, Eduardo

1998 “De la habilidad de Alarcón a la de Mahuad” en *Derechos del Pueblo*, 108,

Quito: CEDHU

TARROW, Sidney

1983 *Struggling to reform: social movements and policy change during cycles of protest*. Cornell University, Ithaca, New York: New York center for international studies.

TELLO DÍAZ, Carlos

1994 *Chiapas. La rebelión de las cañadas*. Madrid: Acento Editorial.

TILLY, Charles

1977 *From mobilization to revolution*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley

TOURAINE, Alain

1981 *The voice and the eyes. An analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, Victor W.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

ULCUANGO, Ricardo

2005 “Pachakutik es un medio, no el fin.” *Perspectiva*, 3:2. Quito: Bloque legislativo Pachakutik.

VAL, José del

2000 “Indigenismo y estado nacional.” En *Indigenismos. Reflexiones críticas*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, Marcela Romero García y Sergio Sarmiento Silva, 221-229, México: INI.

VALDÉS, Marcos.

s.f. *La vigencia del concepto de la aculturación. Alcances y limitaciones*. Santiago de Chile: Mapuche.cl. Documento electrónico:
<http://www.mapuche.info/mapuint/ibarra.htm> [Consulta: 22 marzo 2005]

VARGAS, Antonio

2001 “Nos faltó estrategia”. En *La cuarta vía al poder*, editado por H. Dieterich, 124-131. Hondarribia: Argiteletxe Hiru.

VASCONCELOS, José

1966 *La Raza Cósmica*. México: Espasa Calpe mexicana.

VÁZQUEZ, Miguel.

2008 “¿Es posible que nos hayamos ido olvidando de nuestra identidad?” *La Cruz de California*, 112. Documento electrónico:
<http://www.lacruzdecal.com/ed/articles/2006/0612mv.htm> [Consulta, 8 enero 2007]

VILLORO, Luis

2003 *De la libertad a la comunidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

VIQUEIRA, Juan Pedro

2006 “La Falacia Indígena.” *Nexos*, 348. Documento electrónico:
http://www.nexos.com.mx/articulos.php?id_article=921&id_rubrique=316
[Consulta: diciembre 2006]

VV.AA.

- 1971 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo
- 1980 *Resoluciones del I Congreso del CISA*. Lima: CISA
- 1997a Los pueblos indígenas y la búsqueda de su propia identidad. Documento electrónico:
<http://www.monografias.com/trabajos14/indigenas/indigenas.shtml>
[Consulta: 17 marzo 2005]
- 1997b *¿Y ahora qué? Una contribución al análisis político-histórico actual*. Quito: Esheltra
- 2002a *Plan de aplicación de los pueblos indígenas sobre desarrollo sostenible*. Johannesburgo. Documento electrónico:
http://www.tebtebba.org/tebtebba_files/summit/wssd/ipsummitimplanspan.html [Consulta: 4 mayo 2005]
- 2002b *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*. Oaxaca, México. Documento electrónico.
http://guiagenero.mzc.org.es/GuiaGeneroCache/Pagina_Medios_Comu_000299.html [Consulta: 26 mayo 2003]
- 2003 *Actas finales de la Asamblea de los Pueblos del Caribe*. Foro Social de Las Américas. Quito. Documento electrónico:
<http://www.forosocialamericas.org/> [Consulta: 8 septiembre 2006]
- 2005 *Tribunal popular de opinión para juzgar la deuda externa. Sentencia*. Madrid. Documento electrónico:
<http://www.quiendebeaqui.org/webantigua/castellano/eventos/tribunal/materiales/veredicto.pdf> [Consulta: 29 septiembre 2006]
- 2006 *Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala*. La Paz. Documento electrónico:
http://www.minkandina.org/article.php3?id_article=129 [Consulta: 14 noviembre 2006]

WORSLEY, Peter

1966 *El Tercer Mundo: una fuerza vital en los asuntos internacionales*. México:
Siglo XXI

ZIBECHI, Raúl.

2003 “Los Movimientos Sociales Latinoamericanos: tendencias y desafíos.” *OSAL*.
16:1-12 Quito: OSAL. Documento electrónico:
<http://www.pensamientocritico.org/rauzib1003.htm> [Consulta: 22 marzo
2005]

ANEXOS

- ESTATUTOS DEL MOVIMIENTO DE UNIDAD PLURINACIONAL PACHAKUTIK
- PACHAKUTIK: RETOS Y PERSPECTIVAS. (Documento para el debate interno. Agosto 2003)
- LA PROPUESTA POLÍTICA EN EL MOMENTO ACTUAL.
(Documento para el debate interno. 2001.)
- CONVOCATORIA DE CONAIE AL LEVANTAMIENTO INDÍGENA DE MARZO 1999
- CONVOCATORIA DE CONAIE AL LEVANTAMIENTO INDÍGENA DE ENERO DE 2000

ESTATUTOS DEL MOVIMIENTO DE UNIDAD PLURINACIONAL
PACHAKUTIK

CODIGO DE ETICA DEL MUPPP-NP

TITULO I

CAPITULO I

PROPÓSITOS Y PRINCIPIOS

Art. 1. - El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País es un Movimiento político con estructura orgánica, plurinacional y democrático con autonomía organizativa y con profundas vinculaciones con las nacionalidades, pueblos y movimientos sociales, abierto a la participación activa y combativa de todo núcleo profesional, clasista, social o técnico dispuesto a englobarse en la lucha indeclinable para la consecución e instauración del cambio social que implique:

a. Construir un nuevo modo de vida basado en el respeto y la armonía con la naturaleza, y en la ética de la responsabilidad individual y social con las generaciones actuales y futuras, en el marco de una sociedad de hombres y mujeres libres y solidarios, unidos en el respeto a la diversidad y a la identidad de cada sector social e individual.

b. Implementar una nueva economía basada en la democratización del mercado y el control del capital especulativo, como en la redistribución del ingreso, y la, participación democrática de todos, creando condiciones de igualdad de oportunidades para los sectores más segregados y vulnerables tradicionalmente: indígenas, mestizos, negros, mujeres, niños, ancianos, campesinos, obreros, subempleados y desempleados.

c. Fortalecer la democracia participativa mediante la iniciativa y participación popular, la consulta ciudadana, la contraloría social y la revocatoria del mandato.

d. Generar una nueva moral y ética de responsabilidad individual y colectiva, basada en los principios del Ama Killa, Ama Llulla, Ama Shua, tanto en el sector público como en el privado, combatiendo la corrupción y la impunidad, fortaleciendo el

control institucional y popular, despolitizando radicalmente la administración de justicia, sentando bases y requisitos morales y técnicos para el ejercicio de las funciones públicas.

Art. 2. La participación dentro del MUPP-NP puede darse:

a. Mediante la militancia individual de quienes libre y democráticamente decidan vincularse al movimiento sometiéndose a sus normas y mandatos, mediante la afiliación a sus registros y padrones orgánicos; y,

b. Mediante la participación orgánica en los distintos niveles y estructuras de acuerdo a las realidades locales, de movimientos sociales y núcleos organizados que decidan su adhesión al movimiento mediante la conformación de comités políticos de coordinación y acción común.

Art. 3. El MUPP-NP orientará su accionar político y sus decisiones estratégicas sobre la base de su programa de acción y plan político, sin excluir tendencias minoritarias que no impliquen contradicción, ni negación ideológica.

Art. 4. Se establece el principio de apertura y transparencia en todos los órganos de gobierno del MUPP-NP, que no podrán impedir la presencia de los integrantes individuales u organizados del movimiento en sus sesiones, excepto cuando se denote una marcada tendencia obstruccionista disociadora o cuando se encuentre estatutariamente impedido.

Y se establece el principio de equidad de género en todas las instancias de dirección y toma de decisiones a fin de garantizar la participación equitativa de hombres y mujeres.

Art. 5. La militancia, los movimientos sociales y núcleos adheridos al movimiento ejercerán el control social y político de los organismos de gobierno del MUPP-NP mediante los procedimientos que determinen los Estatutos y Reglamentos, siendo sus dirigentes susceptibles de una revocatoria de sus mandatos internos.

Art. 6. Todo dignatario de elección popular y todo militante que desempeñen funciones o cargos públicos por disposición del Movimiento se hallan sujetos a posibilidad de establecer distintos niveles de sanciones disciplinarias hasta la revocatoria de mandato por decisión del MUPP-NP, en los casos y por los mecanismos previstos en el Estatuto, Reglamento y Código de Ética.

TITULO II

DEL GOBIERNO, DIRECCIÓN Y CONTROL DEL MOVIMIENTO

Art. 7. Son órganos de Gobierno, Dirección y Control del MUPP-NP los siguientes:

1. De nivel Nacional:

- a. El Congreso Nacional
- b. El Consejo Político Nacional
- c. El Comité Ejecutivo Nacional
- d. El (la) Coordinador(a) Nacional
- e. La Comisión de Ética

2. De nivel Provincial

- a. El Congreso Provincial
- b. El Consejo Político Provincial
- c. El Comité Ejecutivo Provincial
- d. El (la) Coordinador(a) Provincial
- e. La Comisión de Ética Provincial

3. De nivel Cantonal

- a. El Congreso Cantonal
- b. El Consejo Político Cantonal
- c. El Comité Ejecutivo Cantonal
- d. El (la) Coordinador(a) Cantonal

4. De nivel Parroquial

- a. La Asamblea Parroquial
- b. El Comité Ejecutivo Parroquial
- c. El (la) Coordinador(a) Parroquial

Pudiéndose crear estructuras orgánicas de acuerdo a la realidad territorial.

TITULO III

DE LA ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO en el ámbito NACIONAL

CAPITULO I

DEL CONGRESO NACIONAL

Art. 8. - El Congreso Nacional es el máximo organismo de dirección y control del Movimiento, se reunirá ordinariamente cada dos años en la fecha y lugar que haya determinado el último congreso; y, extraordinariamente cuando el Consejo Político Nacional lo convoque, en la fecha y lugar que éste determine.

Art. 9. El Congreso Nacional estará conformado por delegados elegidos democráticamente en cada una de las provincias, en un número determinado en función del trabajo político y la representación geográfica y social, sobre la base de los siguientes parámetros:

- a. 5 delegados por la militancia de cada una de las provincias con directivas estructuradas.
- b. Un número de delegados/as distribuidos/as en proporción a la votación que logre el movimiento en cada provincia, promediando con la votación que cada una de ellas aporte a la votación nacional.
- c. Los Diputados, Prefectos, Alcaldes y Consejeros electos por el movimiento
- d. Un(a) representante por cada 5 concejales dentro del ámbito provincial
- e. Un(a) representante por cada 10 miembros de Junta Parroquial que obtenga el movimiento en la provincia.
- f. Los y las militantes designados por el movimiento para ejercer cargos públicos de carácter nacional.
- g. Tres delegados/as por cada una de las organizaciones o movimiento sociales y políticos de carácter nacional o regional que haya acordado, en la máxima instancia organizativa de decisión, su participación en el movimiento, por lo menos 6 meses antes de la realización de este evento.
- h. Los(as) miembros del Comité Ejecutivo Nacional.

Se establece el principio de que en las delegaciones fijas debe incluirse un porcentaje mínimo de 40% de mujeres.

El Consejo Político Nacional determinará y distribuirá para cada período de sesiones del Congreso Nacional los(as) delegados(as) a los que se refiere el literal (b) del presente artículo y podrá incrementar el número de delegados(as) a los que se refiere el literal (a).

Art. 10. Los(as) militantes del MUPP-NP que desempeñen cargos de elección popular directa nacionales o seccionales serán miembros oficiales del Congreso de acuerdo a lo estipulado en los literales c, d, e, f del Art. 9 del presente estatuto y deberán concurrir obligatoriamente a las sesiones del Congreso nacional, mas cuando se esté juzgando su gestión tendrán derecho a voz pero sin voto.

Art. 11. - El Congreso Nacional ordinario elegirá entre sus miembros el/la Presidente/a, 2 Vicepresidentes/as y 2 Secretarios/as.

Art. 12. - El Congreso Nacional ordinario se reunirá en el día y lugar que determine el anterior Congreso Nacional ordinario; el Congreso Nacional MUPP-NP extraordinario se reunirá en el día y lugar que determine el Consejo Político Nacional y solo podrá tratar los asuntos determinados en la convocatoria y será presidido por el Comité Ejecutivo Nacional.

El Consejo Político Nacional podrá postergar la reunión ordinaria del Congreso Nacional hasta tres meses por fuerza mayor razonable que determine la postergación. La sede del Congreso se definirá de manera rotativa en las regiones del país.

Art. 13. - La reunión ordinaria del Congreso Nacional no requiere convocatoria sin embargo de haber postergado el Congreso ordinario, esta convocatoria la efectuará el Consejo Político Nacional por lo menos 15 días antes de la reunión. La convocatoria se efectuará directamente a través de los coordinadores provinciales y por publicaciones en dos periódicos de mayor circulación nacional.

Art. 14. El QUÓRUM para las sesiones del Congreso Nacional del MUPP–NP estará legalizado por la concurrencia de por lo menos la mitad mas uno de sus integrantes; y las resoluciones del Congreso se adoptarán por mayoría simple.

Art. 15. Son atribuciones y deberes del Congreso Nacional del MUPP-NP:

- a) Elegir sus propias autoridades conforme a este estatuto;
- b) Aprobar, reformar e interpretar el estatuto del Movimiento;
- c) Aprobar y modificar la Declaración de Principios ideológicos, el Programa de gobierno, las bases de alianzas políticas nacionales;
- d) Conocer y pronunciarse sobre los informes que rindan el Consejo Político Nacional, el Comité Ejecutivo Nacional y el Coordinador Nacional;
- e) Establecer las bases generales y lineales de acción del plan político a desarrollarse en el período subsiguiente; tanto en el ámbito nacional como seccional;
- f) Resolver las consultas que formule el Consejo Político Nacional y el Comité Ejecutivo Nacional
- g) Designar los candidatos del MUPP-NP a funciones públicas nacionales de elección popular directa.

- h) Sancionar por causas graves a los funcionarios nacionales de elección popular directa, a los integrantes del Consejo Político Nacional, al Comité Ejecutivo Nacional y Coordinador(a) Nacional, en base a la resolución de la Comisión de Ética.
- i) Determinar las líneas políticas del movimiento, definir sus estrategias electorales y dar normas sobre la acción parlamentaria, municipal, seccional y de entidades públicas en que intervengan sus militantes.
- j) Delegar al Consejo Político Nacional las facultades que consideren convenientes en su receso.
- k) Ejercer las demás atribuciones que le asigne el Estatuto y los reglamentos.

CAPITULO II

DEL CONSEJO POLÍTICO NACIONAL

Art. 16. El Consejo Político Nacional es en el receso del Congreso Nacional la máxima autoridad del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

- a. Los(as) Coordinadores(as) Provinciales o sus delegados más un representante.
- b. Un(a) representante por cada movimiento u organización social y movimiento político de carácter nacional o regional que se asociare formalmente al Movimiento, y que haya decidido su adhesión en la máxima instancia organizativa y planteado su incorporación por lo menos 6 meses antes de la realización de este evento; y que ha sido calificado y aceptado por el CEN.
- a. Los(as) diputados(as) del Movimiento en ejercicio de sus funciones.
- b. Los(as) integrantes del Comité Ejecutivo Nacional
- c. El(la) Coordinadora(a) Nacional, quien lo presidirá.
- d. El (la) Coordinador(a) de la Comisión de Gobiernos Locales Alternativos
- e. Los(as) militantes designados por el MUPP-NP para ejercer cargos públicos de representación nacional.

Art.17.- El Consejo Político Nacional sesionará ordinariamente cada 6 meses desde la última sesión del Congreso Nacional y extraordinariamente cuando lo convoque el(la) Coordinador(a) Nacional.

Art.18.- El quórum para las sesiones del Consejo Político Nacional se integrará con la mitad más uno de sus miembros, tendrá su sede en la ciudad de Quito, pero podrá reunirse en cualquier lugar del país que determine la mayoría de miembros.

Art.19.- Las decisiones del Consejo Político Nacional se tomarán por mayoría simple y sesionará de conformidad con el reglamento de sesiones que para el efecto expida.

Art.20.- Son deberes y atribuciones del Consejo Político los siguientes:

- a) Proponer modificaciones al plan de gobierno y a la declaración de principios ideológicos.
- b) Aprobar un plan político coyuntural del movimiento para el período para el cual fue electo.
- c) Evaluar y fiscalizar el desarrollo de acción política del movimiento y sus distintos frentes de acción.
- d) Establecer las líneas de acción parlamentarias.
- e) Aprobar el presupuesto del movimiento, método de financiamiento y fiscalizar a los responsables del manejo económico.
- f) Aprobar por imposibilidad del Congreso Nacional, las candidaturas de elección popular directas nacionales.
- g) Sancionar en ausencia del Congreso Nacional a los militantes, dirigentes, funcionarios y dignatarios del movimiento, en funciones de carácter nacional, en base a las resoluciones del Código de Ética.
- h) Autorizar o prohibir a los militantes el ejercicio de funciones públicas para los que hayan sido propuestos.
- i) Expedir y reformar los reglamentos necesarios para el funcionamiento de los diferentes estamentos del movimiento.
- j) Formar las comisiones necesarias y crear los órganos necesarios para la acción política del movimiento.
- k) Autorizar en receso del Congreso Nacional las alianzas y acuerdos políticos con otros partidos o movimientos políticos.
- l) Ratificar las candidaturas de elección popular en el ámbito provincial.
- m) Designar al tesorero nacional del movimiento.
- n) Reorganizar total o parcialmente los comités ejecutivos provinciales.
- o) Conocer y resolver en última instancia las decisiones de organismos inferiores.

p) Las demás atribuciones y deberes que establezcan los estatutos y demás disposiciones del movimiento.

CAPITULO III

DEL COMITÉ EJECUTIVO NACIONAL

Art. 21. - El CEN es el órgano de conducción política, coordinación y ejecución de los planes y programas del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

El (la) Coordinador(a) Nacional quien lo presidirá.

El (la) Subcoordinador(a) Nacional.

9 miembros designados a título personal con sus respectivos suplentes y por el Congreso Nacional mediante votación directa y secreta.

5 miembros en representación de los movimientos sociales fundadores, 1 de la CMS, 1 de la CONFEUNASSC y 1 por cada una de las regionales de la Conaie con sus respectivos suplentes.

1 miembro en representación de las organizaciones y movimientos sociales que hayan decidido su adhesión al Movimiento en su máxima instancia organizativa y que no sean miembros de las organizaciones fundadoras mencionadas en el punto anterior, el mismo que será designado por el conjunto de dichas organizaciones.

1 miembro en representación de los movimientos políticos, designado en el Congreso Nacional, a propuesta de los interesados con su respectivo suplente.

El jefe del bloque legislativo.

Art. 22. - Son deberes y atribuciones del CEN, los siguientes:

a) Cumplir y ejecutar las decisiones políticas y orgánicas adoptadas por el Congreso Nacional y por el Consejo Político Nacional.

b) Coordinar las actividades organizativas y proselitistas que desarrolla el Movimiento.

c) Ejercer, en receso del Consejo Político Nacional, las atribuciones, constantes los literales a, c, d, h, k, e informar de las mismas al Consejo Político Nacional.

d) Expedir los instructivos necesarios para normar la aplicación del Estatuto, Reglamento y más disposiciones del Movimiento.

- e) Conformar las comisiones de trabajo necesarias para la aplicación del plan político.
- f) Conocer y resolver las controversias que suscitaren en el ámbito provincial, nacional o con las autoridades y funcionarios del Movimiento, en todos los niveles.
- g) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a militantes, dirigentes, funcionarios y dignatarios del Movimiento en base a la Comisión de Ética.
- h) Fiscalizar en primer instancia la gestión del Tesorero Nacional.
- i) Las demás atribuciones que confieran los Estatutos, Reglamentos y más normas del Movimiento.

CAPITULO IV

DEL(LA) COORDINADOR(A) NACIONAL

Art. 23. - El (la) Coordinador(a) Nacional es el representante legal del Movimiento, su máximo funcionario administrativo y el vocero oficial, será nombrado por el Congreso Nacional para un período de dos años, pudiendo ser reelegido solo una vez consecutivamente. No podrá dejar de ejercitar su función hasta ser debidamente reemplazado. Puede ser removido por el Congreso Nacional por causas graves debidamente comprobadas.

Art. 24. - Las funciones del(la) Coordinador(a) Nacional serán remuneradas en el monto mensual que fije el Consejo Político Nacional.

Art.25.- Son deberes y atribuciones del(la) Coordinador(a) Nacional los siguientes:

- a) Representar al Movimiento en los diferentes actos públicos, judiciales y extrajudiciales en los que intervenga el Movimiento.
- b) Convocar y presidir las sesiones del Comité Ejecutivo Nacional;
- c) Expedir los nombramientos o contratos del personal administrativo del Movimiento en el ámbito nacional; y, contratar y supervisar sus labores;
- d) Autorizar las operaciones económicas del Movimiento, suscribiendo los respectivos documentos y cheques conjuntamente con el (la) Tesorero(a) Nacional; pudiendo además aceptar o rechazar las donaciones económicas o de cualquier otra índole que se hiciera a favor del Movimiento, de acuerdo a las políticas que emita el Consejo Político Nacional;

- e) Intervenir en los actos y contratos que celebre el Movimiento, previo las autorizaciones correspondientes;
- f) Organizar, dirigir y coordinar la gestión política administrativa del Movimiento;
- g) Informar permanentemente al Consejo Político Nacional y al Comité Ejecutivo Nacional sobre la marcha del Movimiento;
- h) Cumplir y hacer cumplir la declaración de Principios del Movimiento, los Planes y Programas, los lineamientos políticos y las decisiones y resoluciones del Congreso Nacional, Consejo Político Nacional y del Comité Ejecutivo Nacional;
- i) Elaborar junto con el Tesorero Nacional el Proyecto de presupuesto anual del Movimiento, para someter al organismo pertinente;
- j) Notificar al Tribunal Supremo Electoral las reformas que introduzcan en la Declaración de Principios y en el Plan mínimo de Gobierno;
- k) Inscribir de acuerdo con la Ley, las candidaturas de nivel nacional del Movimiento.
- l) Solicitar a los organismos competentes las sanciones de caso contra funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito nacional y provincial, del Movimiento;
- m) Coordinar el funcionamiento de las Comisiones de Trabajo que dispongan los organismos del nivel Nacional; y,
- n) Ejercer las demás atribuciones y deberes que determinen los Estatutos, Reglamento e Instructivos que expidan los organismos de nivel nacional.

CAPITULO V

DEL(LA) SUBCOORDINADOR(A) NACIONAL

Art.25.- El (la) Subcoordinador (a) tendrá las siguientes atribuciones:

- a) Reemplazar al(la) Coordinador (a) del MUPP-P durante su ausencia temporal y definitiva.
- b) Asumir la responsabilidad de la Comisión de Finanzas.
- c) Asumir las tareas que el Comité Ejecutivo Nacional le encomiende.

CAPITULO VI DE LA COMISION DE ETICA NACIONAL

Art. 27. - Esta instancia es la responsable de conocer, analizar y juzgar los actos de indisciplina que se suscitaren en los distintos organismos del Movimiento, a nivel de los militantes, dirigentes, autoridades en funciones y funcionarios públicos, y proponer al Comité Ejecutivo Nacional las sanciones disciplinarias que cada situación amerite.

Art. 28. - La Comisión de Ética estará integrada por cinco miembros electos por el Congreso Nacional.

Art. 29. - Son atribuciones de la Comisión de Etica:

- a) Conocer, analizar y juzgar las denuncias de violaciones de disciplina y actos de corrupción que se presenten ante esta comisión y que no hayan sido resueltos en los niveles inferiores.
- b) Decidir las medidas disciplinarias a aplicar sobre la base del análisis de las denuncias presentadas y plantearlas a la instancia correspondiente para su solución definitiva.
- c) En las denuncias de violaciones de disciplina y ética, la comisión actuará mediante convocatoria del Comité Ejecutivo Nacional.
- d) Examinar las nóminas de delegados a instancias como el Congreso Nacional y el Consejo Político Nacional y presentar el informe correspondiente al Comité Ejecutivo Nacional.

TITULO IV DE LA ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO EN EL ÁMBITO PROVINCIAL

Art. 30. - Cada provincia tendrá los siguientes organismos de dirección y coordinación:

El Congreso Provincial
El Consejo Político Provincial
El Comité Ejecutivo Provincial
El (la) Coordinador(a) Provincial
La Comisión de Ética Provincial

De nivel Cantonal

El Congreso Cantonal
El Comité Ejecutivo Cantonal
El (la) Coordinador(a) Cantonal

De nivel Parroquial

La Asamblea Parroquial
El Comité Ejecutivo Parroquial
El (la) Coordinador(a) Parroquial

CAPITULO I

DEL CONGRESO PROVINCIAL

Art. 31. - El Congreso Provincial es el máximo organismo del Movimiento en cada provincia y estará conformado de la siguiente manera:

- a) Por tres delegados de cada uno de los cantones;
- b) Por un número de delegados-as distribuidos en proporción directa al peso específico de la votación del Movimiento en cada cantón, promediando con la votación que cada uno de ellos aporta a la votación provincial del Movimiento. Este número de delegados-as será determinado por el Comité Ejecutivo Provincial;
- c) Los Diputados Provinciales, Prefecto, Consejeros, Alcaldes y Concejales de cada cantón
- d) Un representante por cada junta parroquial en la que el Movimiento tenga participación.
- e) Los y las militantes que representan al Movimiento en cargos públicos y que han sido designados en las instancias orgánicas del MUPP-NP.

f) Dos delegados por cada uno de los movimientos y organizaciones sociales y políticas de nivel provincial que haya resuelto su adhesión al MUPP-NP en la máxima instancia organizativa, por lo menos con 6 meses de anticipación al Congreso Provincial.

Los dignatarios de elección popular, de acuerdo a lo establecido en los literales c, d, e del Art. 31 del presente Estatuto, y los funcionarios provinciales, asistirán como delegados oficiales a las sesiones del Congreso Provincial mas cuando se esté juzgando su gestión tendrán derecho a voz pero sin voto.

Art. 32. - El Congreso Provincial se reunirá ordinariamente cada dos años y extraordinariamente cuando lo convoque el Consejo Político Provincial; el quórum se establecerá con la mitad más uno de sus integrantes, y, sus resoluciones se adoptarán con mayoría simple.

Art. 33. - El Congreso Provincial estará presidido por un(a) Presidente(a) y dos Vicepresidentes(as), dos secretarios(as), elegidos de su seno, que actuarán mientras dure el evento. En caso del Congreso Extraordinario será presidido por la Coordinación Provincial que convoque al mismo.

Art. 34. - Son atribuciones y deberes del Congreso Provincial los siguientes:

- a) Elegir sus propias autoridades conforme este Estatuto;
- b) Conocer y pronunciarse sobre los informes que rindan el Comité Ejecutivo Provincial, el (la) Coordinador(a) Provincial, las autoridades electas, funcionarios y comisiones constituidas para efectuar tareas específicas.
- c) Conocer y aprobar el plan político provincial dentro del marco del Plan Político Nacional;
- d) Resolver las consultas que formule el Consejo Político Provincial, el Comité Ejecutivo Provincial y el (la) Coordinador(a) Provincial;
- e) Designar a los candidatos a funciones de elección popular de carácter provincial cuando se hubieren convocado a elecciones provinciales directas;
- f) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Etica, previo al informe de la Comisión de Etica Provincial.
- g) Fiscalizar la gestión económica en el ámbito provincial; y

h) Las demás atribuciones y deberes que le confieren los Estatutos, Reglamentos e Instructivos del Movimiento en el ámbito provincial.

CAPITULO II

DEL CONSEJO POLÍTICO PROVINCIAL

Art. 35. El Consejo Político Provincial es en el receso del Congreso Provincial la máxima autoridad del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

- a) Los(as) Coordinadores(as) cantonales o sus delegados.
- b) Un(a) delegado(a) adicional por cada cantón
- c) Un(a) representante por cada movimiento u organización social y movimiento político de carácter provincial que haya decidido su adhesión al MUPP-NP en la máxima instancia organizativa, y planteado su incorporación por lo menos 6 meses antes de la realización de este evento.
- d) Los(as) diputados(as) provinciales, prefecto y alcaldes(as) del Movimiento en ejercicio de sus funciones.
- e) Los(as) integrantes del Comité Ejecutivo Provincial
- f) El (la) Coordinadora(a) Provincial quien lo presidirá.

El Comité Ejecutivo Provincial designará, de acuerdo a la realidad provincial el número de delegados en los literales b y c del presente artículo.

Art. 36. El Consejo Político Provincial sesionará ordinariamente cada 4 meses desde la última sesión del Congreso Provincial y extraordinariamente cuando lo convoque el (la) Coordinador(a) Provincial.

Art.37.- El quórum para las sesiones del Consejo Político Provincial se integrará con la mitad más uno de sus miembros, tendrá como sede la capital de provincia o un cualquier cantón con el acuerdo de sus miembros.

Art. 38. - Las decisiones del Consejo Político Provincial se tomarán por mayoría simple y se sesionará de conformidad con el reglamento de sesiones que al efecto expida.

Art. 39. - Son deberes y atribuciones del Consejo Político los siguientes:

- a) Aprobar un plan político coyuntural del Movimiento para el período para el cual fue electo, en coherencia con las definiciones nacionales.

- b) Evaluar y fiscalizar el desarrollo de acción política del Movimiento y sus distintos frentes de acción.
- c) Establecer las líneas de acción de autoridades seccionales y funcionarios provinciales.
- d) Aprobar el presupuesto del Movimiento, método de financiamiento y fiscalizar a los responsables del manejo económico.
- e) Aprobar en receso del Congreso Provincial, las candidaturas de elección popular directas provinciales.
- f) En receso del Congreso Provincial, aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Ética, previo al informe de la Comisión de Ética Provincial.
- g) Autorizar o prohibir a los militantes el ejercicio de funciones públicas para los que hayan sido propuestos.
- h) Formar las comisiones necesarias y crear los órganos necesarios para la acción política del movimiento.
- i) Autorizar en receso del Congreso Provincial las alianzas y acuerdos políticos con otros partidos o movimientos políticos, en coherencia con las definiciones nacionales.
- j) Ratificar las candidaturas de elección popular en el ámbito cantonal.
- k) Reorganizar total o parcialmente los comités ejecutivos cantonales cuando existiesen conflictos imposibles de resolverlos localmente.
- l) Conocer y resolver en última instancia los conflictos de organismos inferiores.
- m) Las demás atribuciones y deberes que establezcan los Estatutos y demás disposiciones del Movimiento.

CAPITULO III

DEL COMITÉ EJECUTIVO PROVINCIAL

Art. 40. - El Comité Ejecutivo Provincial es el órgano de conducción política, coordinación y ejecución de los planes y programas del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

1. El (la) Coordinador(a) Provincial quien lo presidirá.

2. El(la) Subcoordinador (a) Provincial
3. 7 miembros designados a título personal con sus respectivos suplentes por el Congreso Provincial mediante votación directa y secreta.
4. 1 miembro en representación de cada uno de los movimientos y organizaciones sociales provinciales filiales de las fundadoras del MUPP-NP: CONAIE, CONFEUNASSC y CMS, los mismos que serán propuestos por cada organización con su respectivo suplente.
5. 1 miembro en representación de las organizaciones y movimientos sociales que hayan decidido su adhesión al MUPP-NP en su máxima instancia organizativa y que no sean miembros de las organizaciones fundadoras mencionadas en el punto anterior, el mismo que será designado por el conjunto de dichas organizaciones.
6. 1 miembro en representación de los movimientos políticos designado en el Congreso Provincial, a propuesta de los interesados con su respectivo suplente.
7. Un(a) representante de las autoridades locales con su respectivo suplente.

Art. 41. - Son deberes y atribuciones del Comité Ejecutivo Provincial, los siguientes:

- a) Cumplir y ejecutar las decisiones políticas y orgánicas adoptadas por el Congreso Nacional y por el Consejo Político Nacional.
- b) Coordinar las actividades organizativas y proselitistas que desarrolla el Movimiento.
- c) Ejercer, en receso del Consejo Político Nacional, las atribuciones, constantes en los literales a, c, d, j, k, e informar de las mismas al Consejo Político Nacional.
- d) Expedir los instructivos necesarios para normar la aplicación del Estatuto, Reglamento y más disposiciones del movimiento.
- e) Conformar las comisiones de trabajo necesarias para la aplicación del plan político.
- f) Conocer y resolver las controversias que suscitaren en el ámbito provincial, nacional o con las autoridades y funcionarios del Movimiento, en todos los niveles.
- g) Establecer sanciones y revocatorias de mandato a funcionarios y dignatarios del Movimiento que hayan incumplido con los principios, la línea política o que incumplan resoluciones previamente establecidas por el Congreso, Consejo Político o el mismo Comité Ejecutivo.

- h) Fiscalizar en primer instancia la gestión del Tesoro Nacional.
- i) Las demás atribuciones que confieran los Estatutos, Reglamentos y más normas del Movimiento.

CAPITULO IV DEL (LA) COORDINADOR(A) PROVINCIAL

Art. 42. – El (la) Coordinador(a) Provincial es el (la) máximo(a) funcionario(a) administrativo(a) y político(a) del Movimiento, así como su vocero en el ámbito provincial; será designado(a) por el Congreso Provincial para un período de dos años pudiendo ser reelegido por una sola vez. En todo caso continuará ejerciendo sus funciones hasta ser debidamente reemplazado(a).

Art. 43. - Son atribuciones y deberes del(la) Coordinador(a) Provincial las siguientes:

- a) Convocar y presidir las sesiones del Comité Ejecutivo Provincial.
- b) Expedir los nombramientos y contratos del personal administrativo en el ámbito provincial y cantonal;
- c) Autorizar las operaciones económicas en el ámbito provincial en los montos que le determine el Comité Ejecutivo Nacional;
- d) Organizar, dirigir y coordinar la gestión política y administrativa del Movimiento en el ámbito provincial;
- e) Informar permanentemente al Comité Ejecutivo Provincial y al Coordinador(a) Nacional sobre la marcha del Movimiento en la provincia;
- f) Cumplir y hacer cumplir la declaración de Principios, los planes y programas del Movimiento en el ámbito provincial;
- g) Cumplir y hacer cumplir en el ámbito provincial las decisiones y resoluciones de los organismos nacionales, así como del Congreso Provincial y del Comité Ejecutivo Provincial;

h) Informar al(la) Coordinador(a) Nacional sobre el desarrollo del Movimiento, el desenvolvimiento económico y los requerimientos presupuestarios en el ámbito provincial.

i) Inscribir de acuerdo con la ley en el Tribunal Provincial Electoral las candidaturas del movimiento en el ámbito provincial, cantonal y parroquial;

j) Solicitar a los organismos competentes las sanciones del caso contra funcionarios y dignatarios del movimiento de elección popular en el ámbito cantonal y parroquial;

Las demás funciones y atribuciones que determine los Estatutos, Reglamentos y más instructivos que emitan los organismos competentes.

CAPITULO V

DE LA COMISION DE ETICA PROVINCIAL

Art. 44. - Esta instancia es la responsable de conocer, analizar y juzgar los actos de indisciplina que se suscitaren en los distintos organismos del Movimiento, en el ámbito de los militantes, de autoridades en funciones y funcionarios públicos, y proponer al Comité Ejecutivo Provincial las sanciones disciplinarias que cada situación amerite.

Art. 45. - La Comisión de Ética estará integrada por tres miembros electos por el Congreso Provincial, y que a la vez serán parte del Consejo Político Provincial.

Art. 46. - Son atribuciones de la Comisión de Ética:

a) Conocer, analizar y juzgar las denuncias de violaciones de disciplina y actos de corrupción que se presenten ante esta comisión.

b) Decidir las medidas disciplinarias a aplicar sobre la base del análisis de las denuncias presentadas y plantearlas a la instancia correspondiente para su solución definitiva.

c) En las denuncias de violaciones de disciplina y ética, la comisión actuará mediante convocatoria del Comité Ejecutivo Provincial.

d) Examinar la nómina de delegados a instancias como el Congreso Nacional y el Consejo Político Nacional, y presentar el informe correspondiente al Comité Ejecutivo Nacional.

TITULO V

DE LA ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO en el ámbito CANTONAL

Art. 47. - Cada cantón tendrá los siguientes organismos de decisión y coordinación:

De nivel Cantonal

El Congreso Cantonal

Consejo Político Cantonal

El Comité Ejecutivo Cantonal

El (la) Coordinador(a) Cantonal

De nivel Parroquial

La Asamblea Parroquial

El Comité Ejecutivo Parroquial

El (la) Coordinador(a) Parroquial

CAPITULO I

DEL CONGRESO CANTONAL

Art. 48. - El Congreso Cantonal es el máximo organismo del Movimiento en cada cantón y estará conformado de la siguiente manera:

- a) Por tres delegados de cada una de las parroquias;
- b) Por un número de delegados distribuidos en proporción directa al peso específico de la votación del Movimiento en cada parroquia, promediando con la votación que cada uno de ellos aporta a la votación cantonal del Movimiento.
- c) El Alcalde y Concejales del cantón
- d) Todos los miembros de juntas parroquiales
- e) Dos delegados por cada uno de los movimientos y organizaciones sociales de nivel cantonal que hayan resuelto su adhesión al MUPP-NP la máxima instancia organizativa de decisión, por lo menos con 6 meses de anticipación al Congreso Cantonal.

El número de delegados de los literales a y b, será modificado y resuelto por el Consejo Político Cantonal.

Los dignatarios de elección popular, de acuerdo a lo establecido en los literales c y d del Art. 48 del presente Estatuto, y los funcionarios cantonales asistirán como delegados oficiales a las sesiones del Congreso Cantonal mas cuando se esté juzgando su gestión tendrán derecho a voz pero sin voto.

Art. 49. - El Congreso Cantonal se reunirá ordinariamente cada dos años y extraordinariamente cuando lo convoque el Consejo Político Cantonal; el quórum se establecerá con la mitad más uno de sus integrantes, y sus resoluciones se adoptarán con mayoría simple.

Art. 50. - El Congreso Cantonal estará presidido por un(a) Presidente(a) y dos Vicepresidentes(as), y dos secretarios(as) elegidos de su seno, los mismos que actuarán mientras dure el evento. En caso del Congreso Extraordinario será presidido por la Coordinación Cantonal que convoque al mismo.

Art. 51. - Son atribuciones y deberes del Congreso Cantonal los siguientes:

- a) Elegir sus propias autoridades conforme este Estatuto;
- b) Conocer y pronunciarse sobre los informes que rindan el Comité Ejecutivo Cantonal y el (la) Coordinador(a) Cantonal;
- c) Conocer y aprobar el plan político cantonal dentro del marco del Plan Político Nacional y Provincial;
- d) Resolver las consultas que formule el Consejo Político Cantonal, el Comité Ejecutivo Cantonal y el (la) Coordinador(a) Cantonal;
- e) Designar a los candidatos a funciones de elección popular de carácter cantonal cuando se hubieren convocado a elecciones cantonales directas;
- f) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Etica, previo al informe de la Comisión de Etica Provincial.
- g) Fiscalizar la gestión económica en el ámbito cantonal; y
- h) Las demás atribuciones y deberes que le confieren los Estatutos, Reglamentos e Instructivos del Movimiento en el ámbito cantonal.

CAPITULO II

DEL CONSEJO POLÍTICO CANTONAL

Art. 52. El Consejo Político Cantonal es en el receso del Congreso Cantonal la máxima autoridad del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

- a) Los(as) Coordinadores(as) parroquiales o sus delegados más un representante adicional.
- b) Un(a) representante por cada movimiento u organización social y movimiento político de carácter cantonal que haya decidido su adhesión al MUPP-NP en la máxima instancia organizativa y planteado su incorporación por lo menos 6 meses antes de la realización de este evento.
- c) El alcalde y los concejales del Movimiento en ejercicio de sus funciones.
- d) Los(as) integrantes del Comité Ejecutivo Cantonal
- e) El (la) Coordinadora(a) Cantonal quien lo presidirá.

El Comité Ejecutivo Cantonal, podrá ampliar el número de participantes de los numerales a y b, de acuerdo a la realidad cantonal.

Art. 53. El Consejo Político Cantonal sesionará ordinariamente cada 4 meses desde la última sesión del Congreso Cantonal y extraordinariamente cuando lo convoque el (la) Coordinador(a) Cantonal.

Art. 54. - El quórum para las sesiones del Consejo Político Cantonal se integrará con la mitad más 1 de sus miembros, tendrá como sede la cabecera cantonal o cualquier parroquia con el acuerdo de sus miembros.

Art. 55. - Las decisiones del Consejo Político Cantonal se tomarán por mayoría simple y se sesionará de conformidad con el reglamento de sesiones que al efecto expida.

Art. 56. - Son deberes y atribuciones del Consejo Político Cantonal los siguientes:

- a) Aprobar un plan político coyuntural del Movimiento para el período para el cual fue electo, en coherencia con las definiciones nacionales y provinciales.
- b) Evaluar y fiscalizar el desarrollo de acción política del Movimiento y sus distintos frentes de acción.

- c) Establecer las líneas de acción de autoridades locales y funcionarios cantonales.
- d) Aprobar el presupuesto del Movimiento, método de financiamiento y fiscalizar a los responsables del manejo económico.
- e) Aprobar por imposibilidad del Congreso Cantonal, las candidaturas de elección popular directas provinciales.
- f) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Ética, previo al informe de la Comisión de Ética Provincial.
- g) Autorizar o prohibir a los militantes el ejercicio de funciones públicas para los que hayan sido propuestos.
- h) Formar las comisiones necesarias y crear los órganos necesarios para la acción política del Movimiento.
- i) Autorizar en receso del Congreso Cantonal las alianzas y acuerdos políticos con otros partidos o movimientos políticos, en coherencia con las definiciones nacionales y provinciales
- j) Ratificar las candidaturas de elección popular en el ámbito cantonal y parroquial.
- k) Conocer y resolver en última instancia los conflictos de organismos inferiores.
- l) Las demás atribuciones y deberes que establezcan los Estatutos, Reglamentos y demás disposiciones del Movimiento.

CAPITULO III

DEL COMITÉ EJECUTIVO CANTONAL

Art. 57. - El Comité Ejecutivo Cantonal es el órgano de conducción política, coordinación y ejecución de los planes y programas del Movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

1. E(la)l Coordinador(a) Cantonal quien lo presidirá.
2. 7 miembros designados a título personal con sus respectivos suplentes por el Congreso Cantonal mediante votación directa y secreta.

3. 1 miembro en representación de cada uno de los movimientos y organizaciones sociales filiales cantonales del MUPP-NP: CONAIE, CONFEUNASSC y CMS, los mismos que serán propuestos por cada organización.
4. 1 miembro en representación de las organizaciones y movimientos sociales que hayan decidido su adhesión al Movimiento en su máxima instancia organizativa y que no sean miembros de las organizaciones fundadoras mencionadas en el punto anterior el mismo que será designado por el conjunto de dichas organizaciones.
5. Un miembro en representación de los movimientos políticos designados por el Congreso Cantonal, a propuestas de los interesados con su respectivo suplente.
6. Un(a) representante de las autoridades locales o su respectivo suplente.

Art. 58. - Son deberes y atribuciones del Comité Ejecutivo Cantonal, los siguientes:

- a) Cumplir y ejecutar las decisiones políticas y orgánicas adoptadas por el Congreso Cantonal.
- b) Coordinar las actividades organizativas y proselitistas que desarrolla el movimiento.
- c) Expedir los instructivos necesarios para normar la aplicación del Estatuto, Reglamento y más disposiciones del movimiento.
- d) Conformar las comisiones de trabajo necesarias para la aplicación del plan político.
- e) Conocer y resolver las controversias que suscitaren en el ámbito cantonal o con las autoridades y funcionarios del Movimiento, en el nivel correspondiente.
- f) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a militantes, dirigentes, funcionarios y dignatarios del Movimiento que hayan incumplido con los principios, resoluciones y la línea política del movimiento, sobre la base del informe de la comisión de ética Provincial.
- g) Las demás atribuciones que confieran los estatutos reglamentos y más normas del movimiento.

CAPITULO IV

DEL(LA) COORDINADOR(A) CANTONAL

Art. 59. – El (la) Coordinador(a) Cantonal es el (la) máximo(a) funcionario(a) administrativo(a) y político(a) del Movimiento, así como su vocero a nivel Cantonal; será designado(a) por el Congreso Cantonal para un período de dos años pudiendo ser reelegido por una sola vez. En todo caso continuará ejerciendo sus funciones hasta ser debidamente reemplazado(a).

Art. 60. - Son atribuciones y deberes del(la) Coordinador(a) Cantonal las siguientes:

- a) Convocar y presidir las sesiones del Comité Ejecutivo Cantonal.
- b) Expedir los nombramientos y contratos del personal administrativo en el ámbito cantonal;
- c) Autorizar las operaciones económicas a nivel Cantonal en los montos que le determine el Comité Ejecutivo Cantonal;
- d) Organizar, dirigir y coordinar la gestión política y administrativa del Movimiento en el ámbito cantonal;
- e) Informar permanentemente al Comité Ejecutivo Provincial y al Coordinador(a) Provincial sobre la marcha del movimiento en el Cantón;
- f) Cumplir y hacer cumplir la declaración de Principios, los planes y programas del movimiento a nivel Cantonal;
- g) Cumplir y hacer cumplir las decisiones y resoluciones de los organismos nacionales, y provinciales así como del Congreso Cantonal y del Comité Ejecutivo Cantonal;
- h) Informar al(la) Coordinador(a) Provincial sobre el desarrollo del Movimiento, el desenvolvimiento económico y los requerimientos presupuestarios en el ámbito cantonal.
- i) Solicitar a los organismos competentes las sanciones del caso contra funcionarios y dignatarios del movimiento de elección popular en el ámbito cantonal y parroquial;
- j) Las demás funciones y atribuciones que determine los Estatutos, Reglamentos y más instructivos que impidan los organismos competentes.

TITULO VI

DE LA ORGANIZACIÓN DEL MOVIMIENTO en el ámbito PARROQUIAL

Art. 61. - Cada parroquia tendrá los siguientes organismos de decisión y coordinación:

De nivel Parroquial

La Asamblea Parroquial

El Comité Ejecutivo Parroquial

El (la) Coordinador(a) Parroquial

CAPITULO I

DE LA ASAMBLEA PARROQUIAL

Art. 62. – La Asamblea Parroquial es el máximo organismo del movimiento y estará conformada de la siguiente manera:

- a. Tres delegados de cada una de las comunidades;
- b. Todos los miembros de las juntas parroquiales que tenga el MUPP-NP
- c. Dos delegados por cada uno de los movimientos y organizaciones en el ámbito parroquial que hayan decidido su adhesión al Movimiento en su máxima instancia organizativa de decisión, por lo menos con seis meses de anticipación al Congreso Provincial

El Comité Ejecutivo Parroquial, podrá incrementar o modificar el número de delegados establecidos en los literales a y c.

Art. 63. - La Asamblea Parroquial se reunirá ordinariamente cada año cuando lo convoque el Comité Ejecutivo Cantonal, el quórum se establecerá con la mitad más uno de sus integrantes y sus resoluciones se adoptarán con mayoría simple.

Art. 64. - La Asamblea Parroquial ordinaria estará presidida por un(a) Presidente(a) y dos Vicepresidentes(as) y dos secretarios(as) elegidos en su seno, los mismos que actuarán mientras dure el evento. En caso la Asamblea Parroquial Extraordinaria será presidido por la Coordinación Parroquial que convoque al mismo.

Art. 65. - Son atribuciones y deberes de la Asamblea Parroquial los siguientes:

- a) Elegir sus propias autoridades conforme este Estatuto;
- b) Conocer y pronunciarse sobre los informes que rinda el (la) Coordinador (a) Parroquial;
- c) Conocer y aprobar el Plan de Trabajo político parroquial, el mismo que debe ser coherente con las propuestas cantonales, provinciales y nacionales.
- d) Resolver las consultas que formule el (la) Coordinador(a) Parroquial;
- e) Designar a los candidatos a funciones de elección popular de carácter parroquial cuando se hubieren convocado a elecciones parroquiales directas.
- f) Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Ética, previo al informe de la Comisión de Ética Provincial.
- g) Fiscalizar la gestión económica en el ámbito parroquial; y
- h) Las demás atribuciones y deberes que le confieren los Estatutos, Reglamentos e instructivos del Movimiento en el ámbito parroquial.

CAPITULO II

DEL COMITÉ EJECUTIVO PARROQUIAL

Art. 66. - El CEP es el órgano de conducción política, coordinación y ejecución de los planes y programas del movimiento y está integrado por los siguientes miembros:

- a) El (la) Coordinador(a) Parroquial quien lo presidirá.
- b) 7 miembros designados a título personal con sus respectivos suplentes por la Asamblea Parroquial mediante votación directa y secreta.
- c) 1 miembro en representación de cada uno de los movimientos y organizaciones sociales filiales cantonales del MUPP-NP: CONAIE, CONFEUNASSC y CMS, los mismos que serán propuestos por cada organización

- d) 1 miembro en representación de las organizaciones y movimientos sociales que hayan decidido su adhesión al Movimiento en su máxima instancia organizativa y que no sean miembros de las organizaciones fundadoras mencionadas en el punto anterior el mismo que será designado por el conjunto de dichas organizaciones
- e) Un miembro en representación de los movimientos políticos designados por la Asamblea Parroquial, a propuestas de los interesados con su respectivo suplente.
- f) Un(a) representante de las autoridades locales o su respectivo suplente.

Art. 67. - Son deberes y atribuciones del CEP, los siguientes:

- a. Cumplir y ejecutar las decisiones políticas y orgánicas adoptadas por la Asamblea Parroquial.
- b. Coordinar las actividades organizativas y proselitistas que desarrolla el movimiento.
- c. Expedir los instructivos necesarios para normar la aplicación del Estatuto, Reglamento y más disposiciones del movimiento.
- d. Conformar las comisiones de trabajo necesarias para la aplicación del plan político.
- e. Conocer y resolver las controversias que suscitaren en el ámbito parroquial o con las autoridades y funcionarios del Movimiento, en el nivel correspondiente.
- f. Aprobar y ejecutar las sanciones correspondientes a dirigentes, militantes, funcionarios y dignatarios de elección popular en el ámbito provincial, cantonal y parroquial; de acuerdo al Código de Ética, previo al informe de la Comisión de Ética Provincial..
- g. Las demás atribuciones que confieran los estatutos reglamentos y más normas del movimiento.

CAPITULO III

DEL(LA) COORDINADOR(A) PARROQUIAL

Art. 68. – El (la) Coordinador(a) Parroquial es el (la) máximo(a) funcionario(a) administrativo(a) y político(a) del Movimiento, así como su vocero a nivel Parroquial; será designado(a) para un período de dos años pudiendo ser reelegido por una sola vez.

Art. 69. - Son atribuciones y deberes del(la) Coordinador(a) Parroquial las siguientes:

f) Organizar, dirigir y coordinar la gestión política y administrativa del Movimiento en el ámbito parroquial;

g) Informar permanentemente al Comité Ejecutivo Provincial y Cantonal y al Coordinador(a) Cantonal sobre la marcha del movimiento en la Parroquia;

h) Cumplir y hacer cumplir la declaración de Principios, los planes y programas del movimiento a nivel Parroquial;

i) Cumplir y hacer cumplir las decisiones y resoluciones de los organismos nacionales, provinciales y cantonales;

j) Informar al(la) Coordinador(a) Cantonal sobre el desarrollo del Movimiento, el desenvolvimiento económico y los requerimientos presupuestarios en el ámbito parroquial.

k) Solicitar a los organismos competentes las sanciones del caso contra militantes, dirigentes, funcionarios y dignatarios del movimiento de elección popular en el ámbito parroquial;

g) Las demás funciones y atribuciones que determine los Estatutos, Reglamentos y más instructivos que impidan los organismos competentes.

TITULO VII

DE LOS MILITANTES

Art. 70 – En conformidad con el Art. 2 del presente Estatuto, la militancia en el MUPP-NP puede ser individual, a través de la afiliación en sus registros y padrones, y la participación orgánica de movimientos sociales y núcleos organizados que decidan su adhesión al movimiento mediante decisión tomada en su máxima instancia organizativa.

CAPITULO I

DE LA MILITANCIA INDIVIDUAL

Art. 71. - Los militantes del movimiento, los ciudadanos y ciudadanas que voluntariamente se afilien a sus registros y padrones y se someta a los principios

ideológicos, líneas de acción y políticas que emanen de los organismos correspondientes del movimiento.

No es requisito esencial para el movimiento que el ciudadano o ciudadana tenga 18 años de edad.

Art. 72. - La afiliación al movimiento se efectuará por escrito e los formularios correspondientes a disposición de todo(a) ciudadano(a) interesado(a) si el aspirante no supiera leer ni escribir, lo hará a pedido, ante el (la) Coordinador(a) correspondiente del Movimiento.

La solicitud de afiliación puede ser objetada por los organismos correspondientes del movimiento, quien se reserva el derecho de impedir el ingreso a quienes puedan comprometer la imagen y la consecución de los objetivos políticos e ideológicos del Movimiento;

Art. 73. - Los organismos parroquiales, cantonales y provinciales del movimiento remitirán en un término no mayor de 15 días las afiliaciones al Coordinador inmediatamente superior, para que se proceda su ingreso en el registro y padrones del movimiento.

Art. 74. – Todos(as) los(as) afiliados(as) tendrán igualdad de derechos y obligaciones dentro del movimiento sin distinción de ninguna naturaleza y el trato fraternal será de compañeros.

Art. 75. - Son deberes y atribuciones de los afiliados militantes del movimiento los siguientes:

- a. Los militantes individuales tenderán a constituir núcleos organizados de base: ciudadanos, jóvenes, etc.
- b. Conocer a plenitud los principios ideológicos y programa de acción, el plan político, el programa mínimo de gobierno, los estatutos, reglamentos y más disposiciones normativas y políticas del movimiento;
- c. Actuar leal y decididamente en función de los propósitos y principios programáticos del movimiento, defendiendo y propagando su ideología política;
- d. Observar la línea política y electoral del movimiento;
- e. Respetar las decisiones estatutarias, reglamentos y normativas del movimiento; y el acatar las resoluciones de las instancias correspondientes.

- f. Coadyuvar en las campañas políticas, movilizaciones y toda acción proselitista en función los objetivos del Movimiento;
- g. Ejercer internamente su derecho de libre expresión, crítica y autocrítica constructiva que permita la rectificación de errores y la conducción ética y política hacia los objetivos propuestos;
- h. Participar en las instancias orgánicas del MUPP-NP como los Comités Ejecutivos, Congresos y Consejos Políticos, a partir de los seis meses de su integración al Movimiento.
- i. Guardar la imagen externa del movimiento, evitando crítica externa y actitudes disociadoras que perjudiquen el accionar y presencia del movimiento;
- j. Actuar con integridad y honestidad en las funciones que le encomiende el movimiento, así como en el ejercicio de cargos y funciones de elección popular;
- k. Observar fielmente las instrucciones del movimiento en cuanto a la prohibición de ejercer determinados cargos y funciones, como para el desempeño de los mismos;
- l. Elegir y ser elegidos para las funciones administrativas, técnicas y políticas dentro del movimiento, formar parte de sus organismos directivos y ser candidatizado de conformidad con los reglamentos y estatuto del Movimiento y de acuerdo a las leyes vigentes en el país;
- m. Cotizar con la puntualidad y generosidad para el financiamiento de las labores políticas y administrativas del movimiento;
- n. Ejercer los derechos y cumplir con honestidad y eficiencia las demás obligaciones que establezcan los estatutos, reglamentos y más disposiciones normativas del movimiento.
- o. Fomentar y mantener un espíritu fraternal entre compañeros y en las instancias de actuación política.

CAPITULO II

DE LA MILITANCIA COLECTIVA

Art. 76.- Son militantes del MUPP-NP, las organizaciones y movimientos sociales que decidan en su máxima instancia organizativa, su adhesión al movimiento

comprometan con los principios ideológicos y las líneas de orientación y acción política que emanen de los organismos correspondientes del movimiento.

Art. 77. - La decisión de participar en el Movimiento deberá ser entregada por escrito al Comité Ejecutivo correspondiente, quien tiene la responsabilidad de calificar a las organizaciones y emitir su pronunciamiento, a fin de garantizar la unidad interna y la consecución de los objetivos políticos e ideológicos del movimiento.

Art. 78. - Las organizaciones y movimientos sociales participarán activamente en las instancias de dirección del movimiento en el nivel correspondiente y de acuerdo a lo establecido en los artículos respectivos del presente Estatuto, por tanto su participación en Instancias como los Comités Ejecutivos, Consejos Políticos Ampliados, y Congresos, se dará a partir de los 6 meses posteriores a su ingreso al Movimiento.

TITULO VIII

DE LAS AUTORIDADES

CAPITULO I

DE LA SELECCIÓN DE CANDIDATOS

Art. 79. -. Son requisitos para ser candidatos del Movimiento:

- a) Ser miembro activo del MUPP-NP, por lo menos seis meses antes de la definición de candidaturas, o de las organizaciones sociales y políticas integrantes del Movimiento. Teniendo en cuenta las particularidades y acuerdos establecidos en cada una de las provincias, en función de su realidad local.
- b) Demostrar en los hechos y en su historia de vida, una conducta coherente desde el punto de vista ético, político e ideológico con los principios del Movimiento.
- c) Firmar el documento: Compromisos del Candidato Pachakutik.

Art. 80. - Al firmar el documento “Compromisos del Candidato Pachakutik” el candidato o candidata indicará que está de acuerdo con las normas y resoluciones del Movimiento, tanto con relación a la campaña cuanto al ejercicio del mandato en caso de resultar electo, y también con el contenido de los principios ideológicos, con el programa y los Estatutos del MUPP-NP.

Art. 81. - En caso de incumplir las cláusulas del documento “Compromisos del candidato Pachakutik” el candidato o candidata será sujeto de aplicación de medidas disciplinarias.

CAPITULO II

DE LAS AUTORIDADES ELECTAS

Art.82.- Las autoridades mantendrán una relación permanente y periódica con el Comité Ejecutivo del nivel correspondiente a fin de hacer un ejercicio colectivo de la gestión que les corresponde. En el caso concreto del Bloque Parlamentario, este deberá relacionarse directamente con el CEN. Las autoridades electas están supeditadas a las decisiones de las instancias de dirección partidaria y a la actuación coherente con los principios éticos, ideológicos y políticos del Movimiento, en caso de que la actuación de las autoridades sea contraria a estas definiciones, serán sometidos al análisis y juzgamiento de la Comisión de Etica.

Art. 83. – La rendición de cuentas debe constituirse en una práctica permanente de las autoridades electas, para lo cual los organismos correspondientes establecerán los momentos y la frecuencia más adecuada para la presentación de informes, conforme con el Reglamento Interno, que para el efecto expida el Comité Ejecutivo Nacional.

Art. 84. – Las autoridades electas, considerando el carácter militante de su mandato, reconocen al MUPP-NP, el derecho a tomar todas las medidas necesarias para mantener ese mandato contra eventuales decisiones individuales de las autoridades electas, que, defraudando la voluntad del electorado, por cualquier razón, rompan con los lineamientos ideológicos y el programa por los cuales fueron electos y

decidan no permanecer en el Movimiento. Para efectivizarlo se tendrá en cuenta la experiencia de las organizaciones, la aplicación del derecho indígena o consuetudinario, y de las leyes vigentes como la revocatoria de mandato.

Art. 85. – Todas las autoridades están comprometidas a realizar un aporte mensual que se establece en el Reglamento Interno, para posibilitar el funcionamiento del Movimiento. En el caso de no cumplir con lo establecido se establecerán las sanciones correspondientes.

Art.86. Se establece que las coordinaciones nacionales, provinciales, cantonales, parroquiales no podrán ser asumidas por autoridades en funciones.

CAPITULO III

DE LA COORDINACIÓN DE GOBIERNOS LOCALES ALTERNATIVOS

Art. 87. - Con la finalidad de aportar en la conducción técnico política de la gestión de las Autoridades Electas del MUPP NP, el Comité Ejecutivo Nacional constituye la Coordinación de Gobiernos Locales Alternativos del Movimiento Pachakutik, CGLA, como una instancia de coordinación, seguimiento y apoyo técnico político a las autoridades electas.

Art. 88. - Son miembros de la CGLA los alcaldes, prefectos, concejales, consejeros y miembros de las juntas parroquiales, que hayan resultado electos por el Movimiento Pachakutik y aquellos que se afilien y adhieran a los planteamientos ideológico políticos del MUPP-NP; el o la Coordinador/a Nacional, y los miembros del CEN que integran la Comisión de Gobiernos Locales, y las instituciones que suscriban la propuesta programática de la CGLA.

Art. 89. - Son organismos de las Coordinación de Gobiernos Locales Alternativos los siguientes:

a) Asamblea General: Esta instancia es la responsable de definir los planes de trabajo y posición política de la CGLA, de acuerdo a los lineamientos políticos del

Movimiento. De entre sus miembros se elegirá un(a) Coordinador(a) y un(a) Subcoordinador(a)

b) Directorio: Se reúne cada mes, y es la instancia de seguimiento político de la CGLA, está integrada por: el (la) Coordinador de la CGLA, el (la) Coordinador/a del MUPP-NP, la Comisión de Gobiernos Locales del CEN, dos delegados de las Instituciones que apoyan a la CGLA, y el (la) Secretaría Técnica de la CGLA.

c) Coordinador/a, será elegido(a) de entre las autoridades electas, asumirá la representación política de esta instancia, y durará en sus funciones un año.

d) Subcoordinador/a: reemplazará al(la) Coordinador(a) en ausencia temporal o definitiva, y durará en sus funciones un año.

e) La Secretaría Técnica: será elegida por el Directorio, tendrá bajo su responsabilidad la implementación de las estrategias y propuestas definidas por las Asamblea General, durará en sus funciones 1 año.

Art. 90. - Con el fin de garantizar el cumplimiento de los objetivos y aportar a los gobiernos locales provinciales, cantonales, y parroquiales, la Secretaría Técnica establecerá las comisiones de trabajo necesarias, de acuerdo a un reglamento interno que regirá el funcionamiento de la CGLA, de sus instancias y directivos.

TITULO IX

DE LA GESTIÓN ECONÓMICA

Art. 91. - La gestión económica del movimiento en el ámbito nacional estará en manos del tesorero nacional, y en el ámbito provincial de los tesoreros provinciales; el primero será designado por el Consejo Político Nacional y los segundos por el Congreso Provincial. Durará dos años y podrán ser reelegidos por una sola vez, no obstante deberán permanecer en sus funciones hasta ser debida y legalmente reemplazados.

Art.92.- La función del Tesorero Nacional o Provincial será debidamente remunerada en el monto que fije el Consejo Político Nacional y el Consejo Político Provincial respectivamente.

Art.93. - El Tesorero Nacional y los Tesoreros Provinciales serán personales y pecuniariamente responsables de los fondos y bienes que se hallen bajo su custodia.

Art.94. - Corresponden al Tesorero Nacional:

- a) Dirigir los procedimientos y mecanismos de financiamiento del movimiento;
- b) Custodiar bajo su responsabilidad los fondos y bienes muebles e inmuebles del movimiento;
- c) Girar junto con el coordinador nacional los documentos y las cuentas bancarias o de otra índole del movimiento;
- d) Revisar la legalidad y conformidad de las órdenes de pago que emiten los órganos correspondientes y efectuar dichos pagos o desembolsos;
- e) Llevar al día la contabilidad nacional del movimiento y el inventario de todos sus bienes, debiendo conservar la documentación de respaldo por lo menos de cinco años desde la fecha de transacción.
- f) Presentar el monto que se solicite, el estado de cuenta del movimiento;
- g) Asistir a las sesiones del Consejo Político Nacional y del Comité Ejecutivo nacional con derecho a voz pero sin voto;
- h) Entregar a las comisiones de fiscalización la documentación que le solicite;
- i) Ejercer las demás atribuciones y deberes que señale los estatutos y reglamentos y demás disposiciones normativas del movimiento.

Art. 95. - El ejercicio económico del movimiento se iniciará el primero de enero cada año y se recortará el 31 de diciembre del mismo, fecha en la cual se formará el inventario y el balance general que determine el Estado Financiero del Movimiento. El balance de los demás estados financieros se sujetarán a las normas técnica de contabilidad y auditoría generalmente aceptadas:

Art. 96. - Cuando se trata de procesos electorales, el Tesorero deberá llevar una contabilidad especial de los gastos electorales, incluyendo con transparencia absoluta, todos los ingresos, donaciones, aportaciones y los egresos especialmente por propaganda electoral, de acuerdo a las leyes específicas.

Art. 97. - El Coordinador nacional y el tesorero Nacional remitirán, bajo su responsabilidad las cuentas y balances del gasto electoral al Tribunal Supremo Electoral de conformidad con la ley.

Art.98. - Corresponde al Tesorero Provincial:

- a. Dirigir en el ámbito provincial los procedimientos y mecanismos de financiamiento del movimiento.
- b. Ejercer en el ámbito provincial las atribuciones y deberes constantes en los literales b, d, e, f, h, del Art.95 de los Estatutos;
- c. Girar junto con el coordinador provincial los documentos de los movimientos económicos contra las cuentas bancarias o de otra índole del movimiento en la provincia respectiva;
- d. Asistir a las sesiones del Comité Ejecutivo Provincial, con derecho a voz pero sin voto;
- e. Informar permanentemente al coordinador provincial sobre el estado financiero del movimiento en la provincia;
- f. Informar al tesorero nacional sobre el financiamiento y el gasto electoral en la provincia para que se pueda consolidar la información en el ámbito nacional.
- g. Las demás atribuciones y deberes que determine el estatuto reglamentos y demás normas pertinentes del movimiento.

TITULO X DE LA DISCIPLINA

Art. 99. - Los militantes, dirigentes, funcionarios y autoridades del Movimiento que incumplan los Principios políticos, ideológicos y éticos, Resoluciones o normas contempladas en el Presente Estatuto, estarán sujetos al análisis y juzgamiento por parte de la Comisión de Etica de acuerdo a lo que consta en los Arts.27, 28 y 29 en lo referente a la Comisión Nacional y al Art. 44,45 y46 en lo referente a la Comisión Provincial.

Art.100.- Las sanciones específicas para cada uno de los casos que serán tratados por la Comisión de Etica y resueltos en las instancias orgánicas correspondientes, serán detalladas en el Código de Etica, el mismo que garantizará la defensa del acusado.

Estatutos discutidos y aprobados en la sesión del Consejo Político Nacional realizada en la ciudad de Quito el 8 y 9 de marzo de 2002.

PACHAKUTIK: RETOS Y PERSPECTIVAS

1. El levantamiento indígena de 1990 sorprendió al Estado y a la sociedad ecuatoriana al poner en evidencia la fuerza de un actor social que se venía configurando a lo largo de los 500 años de resistencia; evidencia también un Estado excluyente, la polarización social profundizada por las políticas de ajustes aplicadas desde 1983, interpela los límites de una democracia restringida al voto que no considera como parte sustancial el ejercicio de los derechos económicos y sociales a la par de los derechos políticos; y cuestiona toda forma de marginación y racismo establecida por la sociedad blanco mestiza como un mecanismo más de dominación. Consignas como “Por un Estado Plurinacional”, “Ni una hacienda más en el 92”, “no más elecciones queremos acciones”, dan cuenta de un nuevo discurso político social en el Ecuador, que conjuga una crítica a las condiciones estructurales, con la incorporación de otras dimensiones de dominación a más de la relación capital trabajo, las relaciones étnicas, generacionales, de género, de explotación irracional de los recursos naturales.

2. La emergencia del Movimiento Indígena se da también en un momento de profunda crisis del movimiento sindical (flexibilización laboral, aperturismo), y a la vez /acompaña/ a la presencia de nuevos actores sociales como el movimiento juvenil, el movimiento de mujeres y el ambientalismo, todos con elementos discursivos convergentes, que posibilitan momentos de encuentro con el Movimiento Indígena liderado por la Conaie, y el movimiento campesino por la CONFEUNASSC. En la primera mitad de la década de los 90, se dan un conjunto de hechos que posibilitan la convergencia en espacios de unidad de estos sectores, un hito significativo fue la consulta popular del 95. Posterior a este proceso se profundiza el debate respecto de la constitución de un movimiento político que sea la expresión del conjunto de fuerzas sociales resistentes al neoliberalismo. Pachakutik cumple así varias expectativas:

a) Se constituye en “punto de encuentro y articulación de pueblos y nacionalidades indígenas entre sí, con otros sectores del campo, con movimiento populares urbanos, con el sindicalismo público, con intelectuales democráticos, con sectores de la iglesia que habían apostado a una opción preferencial por los pobres y sobre todo, con una amplio espectro de la sociedad que encontró en el surgimiento de Pachakutik reflejados sus anhelos de independencia y autonomía política, a la vez que de proyección de un nuevo programa para la sociedad”. (Informe 2001).

b) Se convierte en un instrumento político que permita proyectar en la esfera político-institucional al movimiento popular organizado hacia el conjunto de la sociedad, manteniendo su independencia y autonomía.

c) Es el instrumento que permite el acceso a la institucionalidad y plantea el reto de construir y demostrar formas de gestión alternativa y consolidar los poderes locales como estrategia de construcción de un nuevo orden desde lo local.

3. La significación de unidad en la diversidad y la proyección política constituye una idea fuerza en el Movimiento. En el documento de base ideológica se reconocen

vertientes constitutivas (étnico-cultural; aquellas provenientes del marxismo, “nueva” izquierda, sectores democráticos y nacionalistas radicalizados; y el aporte de los movimientos sociales) que logran ampliar y potenciar el campo de influencia y acción política. Tres elementos aparecen como el núcleo duro del programa: (1) una crítica radical al neoliberalismo con propuestas generales de fomento a la capacidad productiva nacional, de interpelación respecto del manejo de la Deuda Externa, de reinversión en lo social; (2) la reivindicación de la condición plurinacional del Estado como idea que resume tanto una propuesta de reforma política como una demanda de revalorización étnico cultural y que resalta la necesidad de profundizar la democracia en el país de ahí el planteamiento de tesis como el semipresidencialismo, el adecuaciones a la Función electoral, entre otros; y , (3) una fuerte dimensión ética que plantea una lucha frontal a la corrupción.

4. La gestión concreta del Programa en la lucha política de estos años ha tenido tres puntos relevantes:

a) La combinación de la lucha institucional y extrainstitucional, se ha expresado en momentos claves de la implementación de la reforma neoliberal; los ejemplos más claros, son los cambios en la nueva ley agraria, producto de la movilización social y la preservación de cierta institucionalidad estatal de regulación; el resultado de la consulta popular de 1995 en que el gobierno debió retroceder en su propuesta de privatización de la seguridad social; en el marco de la Asamblea Nacional Constituyente la decisión de no privatizar la Seguridad Social producto de la movilización campesina que paralizó el país durante 15 días; la reorientación de algunos recursos para inversiones sociales en las zonas de pobreza y a la vez de predominio de población étnica; la revisión de algunos de los incrementos de los precios de los servicios básicos en los innumerables ajustes a lo largo de la década. Sin embargo y pese a la eficacia de los resultados aún no se logra una acción combinada, que optimice todos los recursos de poder.

b) La incorporación constitucional de los derechos colectivos constituye una de las dimensiones más democratizadoras de la acción colectiva indígena y de los sectores sociales. Además de los nuevos derechos y garantías conquistadas durante la Asamblea constitucional de 1997. Lo que ha tenido un impacto importante en la sociedad al desnudar el racismo y la opresión cultural enraizadas en nuestra sociedad, y por tanto visibilizar y valorar la diversidad cultural existente en nuestro país.

c) Las experiencias de democracia participativa en la gestión de los gobiernos locales (asambleas cantonales, presupuestos participativos, planes estratégicos), y algunas de las innovaciones de la gestión parlamentaria (contenidos y forma de construcción social de las leyes).

Nuestra participación electoral:

5. Aunque haya logrado establecer una presencia electoral definida e identificable (de los más de cien movimientos independientes que se han presentado a lo largo de estos años, Pachakutik es el único que ha permanecido con un importante respaldo popular), PK todavía no ha logrado superar un umbral de presencia que oscila entre un 5 y un 10%. Además, el voto de Pachakutik expresa gran inestabilidad y volatilidad (características del sistema político ecuatoriano); muestra todavía una alta

dependencia de las candidaturas. No es un voto completamente “orgánico” (o un voto duro?).

6. Si es cierto que los indígenas votan mayoritariamente –aunque no exclusivamente– por las listas de Pachakutik, lo que refleja positivamente un aspecto fundamental/central de su proyecto histórico (el Estado Plurinacional) y de su presencia social movilizadora en el territorio, la votación del MUPP tiene también un alto componente urbano. Aproximadamente el 64% de la votación es de capitales de provincia, de sectores populares y medios (ciudades de más de 20.000 has). Este dato contrasta la idea de que se trata básicamente de un movimiento rural. Si bien efectivamente la base movilizadora del movimiento indígena es mayoritariamente rural, al parecer Pachakutik no refleja solo aquella, sino también otros sectores de la sociedad. A modo de hipótesis se puede formular que la votación de Pachakutik recoge en parte: un voto organizativo urbano y rural; la simpatía difusa a las luchas indígenas, campesinas; un componente de votación que antes apoyaba a los partidos de izquierda y un voto de rechazo al sistema.

7. Este doble aspecto del apoyo electoral a Pachakutik, más que un problema, es y debería ser una gran fuente de riqueza programática y una base de ampliación de su proyección política y organizativa. Sin embargo, es claro que la capacidad de movilización y de articulación político-organizativa del Movimiento todavía no está a la altura de esta diversidad. Ahí también se requiere un salto de calidad, sin el que corremos el riesgo de desperdiciar energías movilizables y decepcionar los sectores de la sociedad que descubrieron en nuestro movimiento un potencial de transformación democrática del Estado y del país.

Nuestra experiencia en “el arte de gobernar”

8. Desde 1996 la participación electoral del movimiento ha abierto un espacio democratizador e impugnador, por tanto de construcción programática y de gestión innovadora en el campo de la participación ciudadana y de la administración pública. Pachakutik es quizá la única organización política que ha abordado a profundidad el debate respecto a la construcción de propuestas alternativas en la gestión de los gobiernos locales, y asume a este proceso como una estrategia fundamental en la consolidación de nuestro proyecto político. Experiencias como la de Cotacachi y Guamote constituyen referentes importantes en este proceso, sin embargo aún falta profundizar y consolidar un horizonte común en la concepción de lo alternativo en los gobiernos locales de Pachakutik, y en la necesaria relación con temas de interés nacional como la descentralización, y por tanto la necesidad de aportar a la construcción de una agenda programática desde sus experiencias.

9. La victoria y el sucesivo deterioro y desgaste de la alianza 3/18, -alianza resuelta en condiciones de fragmentación interna y relativa dispersión de las fuerzas de izquierda y centro-izquierda y que, desde el inicio, manifestó todas las señales de una débil organicidad, a pesar de los esfuerzos de Pachakutik para pesar positivamente en su coherencia programática-- marca un reto en la capacidad del Movimiento de traducir sus propuestas en proyecto de país concreto y factible así como en desarrollar políticas públicas capaces de suscitar consensos democráticos y

progresistas. De hecho, incluso con sus enormes límites (la naturaleza misma de la alianza, la debilidad de un Estado, saqueado a lo largo de los últimos 20 años y un contexto internacional signado por la hegemonía política y militar norteamericana), que merecen de por sí un análisis, la participación de Pachakutik en el Gobierno ha replanteado el debate sobre lo que implica una organización política capaz de conducir los destinos del Ecuador en los próximos años.

10. Al mismo tiempo que hemos aprendido a conocer mejor, aunque en condiciones no muy favorables, los resortes y las trampas de la acción pública gubernamental, hemos podido comprobar que la presencia de los funcionarios de PK suscitaba nuevas expectativas en sectores de la sociedad que no siempre habían compartido el proyecto originario del Movimiento. Por la misma acción de los ministros y funcionarios del Movimiento, se ha podido empezar a superar la visión --a menudo divulgada con mala fé por los medios-- de PK como organización casi gremial o corporativa de los sectores indígenas y rurales. Parte de la opinión pública pudo descubrir no sólo que había elementos de un proyecto de país fuerte y coherente en la propuesta de PK, sino que los funcionarios de PK se han perfilado como la cara más democrática, capaz y transparente de una gobierno de alianza lleno de contradicciones Sin embargo, deberíamos saber y poder medir con más precisión hasta qué punto esta imagen se ha proyectado en el país, y en qué sectores.

11. Es también probable que uno de los límites de la actuación gubernamental de PK, tanto por la hegemonía de la agenda fondomonetarista del Ministro de Finanzas como por el estrangulamiento presupuestario al que han sido sometidas las carteras administradas por nuestros compañeros, haya sido la falta de articulación de una agenda de política productiva, política social e iniciativas que vinculen la acción de los Ministerios y las demandas mas sentidas de la sociedad; y por tanto a una estrategia que articule la acción gubernamental con la movilización social.

Nuevos retos, nuevas perspectivas de proyección

12. Ahora bien, la cuestión es ¿cómo no desperdiciar el nuevo espacio de proyección y los nuevos potenciales de construcción contrahegemónica que PK ha podido conquistar en estos meses de cogobierno? ¿ Cómo recuperar una voz crítica sin perder la experiencia acumulada como fuerza de proposición y de gestión? ¿Cómo traducir esta experiencia en enriquecimiento programático y en la construcción de un nuevo espectro de alianzas capaz de enfrentar a una derecha enquistada históricamente en el poder?. Estas interrogantes no son del todo nuevas, sino que constituyen la agudización y la concretización en un nivel cualitativo más alto de los dilemas que el modo de construcción, el tipo de la presencia social e institucional y la proyección electoral de PK han venido planteando desde el 1995. No constituyen un cuestionamiento del proyecto histórico de PK, que más bien se ve confirmado en sus líneas generales, sino que plantean la necesidad de un salto de calidad del Movimiento.

13. La estrategia concebida del movimiento Pachakutik de construcción de un poder contrahegemónico, conjuga un conjunto de recursos de poder y acciones en el ámbito institucional que buscan de un lado la modificación de las instituciones públicas, la

participación ciudadana en la gestión, y el ejercicio de los derechos sociales y económicos de la población; con una acción extrainstitucional de permanente movilización popular; y con la definición de una propuesta programática para el Ecuador de hoy.

14. Pachakutik se ha construido sustancialmente en un proceso permanente de oposición y nuestra propuesta programática incorpora un conjunto de mandatos que no logran de un lado “sintonizarse” con el contexto internacional actual bajo la hegemonía norteamericana; establecer propuestas concretas a un conjunto de temas vitales para el desarrollo del país (deuda externa, dolarización, reactivación productiva) luego de 20 años de políticas de ajuste, de aperturismo y de un profundo proceso de desmantelamiento del estado; y finalmente dar respuestas inmediatas al conjunto de urgentes y represadas demandas sociales. Esta constatación exige de las “izquierdas” ecuatorianas un esfuerzo colectivo importante en la estructuración de una propuesta programática acorde al momento histórico.

15. En este marco, constituye un reto para Pachakutik mantener y fortalecer la participación de las expresiones sociales de la Conaie y la Confeunassc (como fuerzas vitales), pero a la vez abrir un campo de participación activa hacia otros sectores de la sociedad ecuatoriana. En esta coyuntura se hace evidente la necesidad de incorporar orgánica y políticamente a otros sectores en Pachakutik, los movimientos y organizaciones sociales urbanas, la intelectualidad democrática, los sectores productivos pequeños y medianos del campo y la ciudad, y todos aquellos hombres y mujeres comprometidos con el cambio. Siendo el programa político el elemento aglutinador y unificador.

16. A nivel orgánico ello implica establecer mecanismos claros para la participación y valoración de una militancia colectiva (de organizaciones y movimientos) pero a la vez de la militancia individual. Asumiendo que en los últimos años la noción de militancia se ha modificado sustancialmente, por lo que exigir una militancia uniforme sería limitante y por tanto debilitaría a la organización política. El crecimiento y la responsabilidad que hoy tiene Pachakutik requieren valorar el aporte de la militancia no por su afiliación formal a una instancia orgánica, sino por sus aportes concretos a la promoción y desarrollo de proyectos y líneas políticas de la organización, y que hoy tienen un amplio abanico de posibilidades que van desde los procesos de construcción orgánica de Pachakutik pasando por la presencia en las organizaciones sociales; por el aporte técnico-político en la gestión de los gobiernos seccionales, cuanto en la elaboración de programas y planes de gobierno.

17. Una interrogante que debemos plantearnos es: ¿existe algo entre la militancia orgánica y la simple colaboración puntual y efímera? ¿Hay modalidades organizativas de formalización tanto del aporte técnico-político de tal o cual individuo o entidad (intelectuales, expertos, organismos profesionales) como de la alianza con colectivos ciudadanos y territoriales que –en la Costa, por ejemplo-, podrían estar interesados en colaborar más estrechamente con el Movimiento sin ir hasta la adhesión formal, por varias razones de sensibilidad cultural o regional?.

18. Requerimos pensarnos en una organización democrática y plurinacional, que realmente sea capaz de construir en la práctica la unidad en la diversidad, estamos obligados y el Congreso puede constituir una importante oportunidad para debatir el ser de Pachakutik, su posicionamiento, su propuesta política y programática; así como el marco de alianzas que debemos desarrollar para construir una plataforma democrática aglutinadora y capaz de provocar transformaciones profundas en el país. Al mismo tiempo estamos obligados a pensar en mecanismos que democratizen más al movimiento, por ejemplo el reconocimiento de tendencias. Debemos, garantizar una profunda articulación con las organizaciones sociales pero al mismo tiempo fortalecer los mecanismos de decisión al interior del movimiento Pachakutik.

GRUPO ARTICULACION INICIATIVAS DEMOCRATICAS

LA PROPUESTA POLITICA EN EL MOMENTO ACTUAL .

1 LOS EJES DE LA CONTRADICCION: QUE ES LO QUE DISPUTAMOS

Durante las últimas décadas el país se ha desenvuelto en torno a una contradicción política general frente a la organización de la sociedad y la conducción del Estado. Esquemáticamente esta contradicción está representada, de una parte, lo que puede denominarse la tendencia oligárquica y autoritaria y de otra parte una tendencia de construcción democrática y nacional. Estas tendencias a momentos aparecen confrontadas, en otros se diluyen en el juego de la política o confluyen en torno a objetivos puntuales. PK se ha inscrito en esta segunda tendencia, aportando aspectos esenciales como el reconocimiento de la plurinacionalidad y pluriculturalidad como un factor esencial de una construcción democrática del país.

La construcción democrática implica, entre otros aspectos: la reivindicación y la realización de derechos; la modernización de la institucionalidad estatal; las políticas de redistribución de la riqueza; la defensa de la unidad nacional, el ejercicio de soberanía. El contexto de esta contradicción está determinado por la construcción de un poder global hegemónico (USA) y la consiguiente condición de disminución de los márgenes de ejercicio de las soberanías nacionales, agravados por una recurrente tendencia a un debilitamiento y a momentos ausencia de una posición nacional sobre el desarrollo del país y las perspectivas de la región.

Estas contradicciones, en el momento político actual, se expresan en algunos rasgos centrales:

La derechización de sectores del gobierno, que se alejan de los postulados de cambio y transformación, que le permitieron el triunfo electoral (rasgos autoritarios, sometimiento a las políticas neoliberales del FMI, alianzas con los socialcristianos, desinstitucionalización de las FFAA y la Policía, estilos neo-populistas de organización y conducción de la gestión pública).

Dispersión de las fuerzas democráticas, con ausencia de políticas y de propuestas que disputan la conducción del país y enfrenten de manera consistente la crisis de representación que existe.

Posiciones internacionales subordinadas: Frente al Plan Colombia, la propuesta de intervención de Naciones Unidas que abriría posibilidades de intervención militar externa; Cuba y la iniciativa norteamericana de la ofensiva contra la isla; el desconocimiento de USA de los acuerdos de Roma; el ALCA.

2. LA INICIATIVA POLITICA ACTUAL

Una de las características del actual momento es el desdibujamiento de la propuesta política de la alianza de gobierno, su deterioro por la falta de consistencia, la forma

como se han tratado las contradicciones internas, la ausencia de una política que refleje una voluntad de cambio democrático.

En estas condiciones se requiere la recuperación de la iniciativa política por parte de PK que le permita intervenir dentro del gobierno y con las fuerzas sociales que representan. Una iniciativa política que le permita recuperar la representación de la voluntad de cambio que se expresó electoralmente, posicionándose sobre algunos temas claves, que le permitan mantener la conducción de los sectores sociales a los que representa, proteger y ampliar su prestigio en la opinión pública nacional, que le den identidad dentro del gobierno y proteja sus posibilidades futuras.

Para cumplir ese propósito creemos que es indispensable desarrollar un discurso alternativo y acciones a dos niveles:

A mediano plazo

- En la perspectiva del mediano y largo plazo, trabajar en los temas de una propuesta económica alternativa y en la reforma política. Sobre este último aspecto se debe avanzar en una reflexión integral sobre un reordenamiento general del Estado de Derecho. Parece adecuada la resolución de Pachakutik de no precipitar ni la consulta ni el intento de disolución del Congreso, sino procesar la reforma a través del diálogo público nacional. Como temas centrales: la necesidad de establecer un sistema de rendición de cuentas para la Corte Suprema de Justicia, y que la cooptación de nuevos magistrados este mediada por ternas presentadas por la sociedad civil; fortalecer los procesos de descentralización; y desarrollar un sistema transparente de gestión pública (seguimiento de programas, decisiones, contratación pública, etc.).

A corto plazo

- Paralelamente al manejo de temas de mediano plazo es necesario identificar puntos críticos de la coyuntura que concentren el debate y permitan desarrollar una identidad de Pachakutik al interior del gobierno, para intentar revertir tendencias y ganar espacio en la opinión pública. Creemos que las políticas del gobierno desde las posiciones de derecha no son viables o carecen de contenido por lo que es posible desarrollar propuestas alternativas viables y creíbles que puedan en los hechos modificar las tendencias del gobierno y ganar adhesión pública.

Proponemos los siguientes temas:

PETROLEO: Definir el contenido y los sentidos de una reorientación de la política petrolera. Considerar aspectos relacionados con los sistemas de contratación; la recuperación, capitalización y reordenamiento de la institucionalidad de Petroecuador y de sus campos; un adecuado manejo de los temas ambientales y sociales especialmente en la amazonia, reconociendo los derechos colectivos; un reajuste en la definición de uso de los recursos petroleros.

EDUCACION: Aprovechar la coyuntura del reciente conflicto para plantear el fortalecimiento de una política seria y de mediano plazo sobre el desarrollo de la

educación como un factor clave de la modernización democrática del país. La discusión de la proforma presupuestaria debe ser el espacio en el que PK proponga un incremento sustantivo en el presupuesto de educación para implementar los programas de reforma al Ministerio, y recuperar la iniciativa respecto de la atención a las necesidades del magisterio,

AGRICULTURA: Reactivación económica, protección del campesinado como base social. En este tema es necesario levantar el debate sobre la eliminación de los subsidios que los países del norte tienen para los productos agrícolas y que disminuyen la competitividad en nuestros países, como parte central de la discusión en el seno del ALCA. Así como pensar en una política de protección a la producción nacional en condiciones en que la falta de competitividad afecta a la capacidad productiva nacional.

EJERCICIO PUBLICO DEL GOBIERNO: Develar y combatir las formas autoritarias, populistas, de nepotismo, de falta de consistencia del discurso, de mediocridad y desconocimiento de la gestión pública e impulsar formas de gestión participativa, reconocimiento y vigencia de los derechos ciudadanos y colectivos e institucionalizar los sistemas de rendición de cuentas.

POLITICA INTERNACIONAL: Particularmente, marcar distancia con los alineamientos con los Estados Unidos en su táctica frente a Colombia. Y reafirmar posturas de independencia y de defensa de los derechos humanos y de la vigencia de las normas internacionales.

3. COMO LLEVAR ADELANTE LA INICIATIVA

Toda iniciativa política debe considerar los diversos escenarios de su actuación y por tanto diversos objetivos tácticos. En nuestra opinión existen cuatro campos donde se debe desarrollar una actuación política inmediata: el de las relaciones con los partidos políticos y las organizaciones sociales, particularmente el movimiento indígena; el de la relación con la “opinión pública” a través de los medios de comunicación masiva; el del interior de PK sobre la actuación táctica y en torno a los contenidos y formas de construcción del partido; y al interior del Gobierno Nacional, disputando la coherencia con la propuesta política que produjo el triunfo electoral.

PARTIDOS POLITICOS Y ORGANIZACIONES SOCIALES:

Tanto por el tipo de contradicción general que organizan las tendencias políticas, cuanto por la necesidad de enfrentar posiciones autoritarias y desinstitucionalizantes que se advierten en el horizonte actual, y por la urgencia de ampliar los márgenes de maniobra y de sostenimiento político de las iniciativas de PK, es necesario apuntar a una relación amplia con fuerzas políticas de tendencias democráticas que consoliden posiciones regionales en la sierra y Amazonía y permitan un nivel de interlocución y respaldo en la costa.

Una actuación en este sentido, implica desarrollar una política de alianzas con los sectores medios que no necesariamente se reconocen en PK, aunque -al menos en la sierra- tienden a reconocerse en lo que hemos llamado una tendencia democrática y a identificarse con los esfuerzos de recuperación de valores éticos y de una conducta

nacional en la gestión del Estado, que se oponen tradicionalmente a las formas de manejo autoritario y populista de los gobiernos y manifiestan una abierta contradicción con los intereses oligárquicos que se expresan en el social-cristianismo. Es una actuación que potencialmente puede ampliar la capacidad de maniobra en el seno del Congreso y de otros órganos públicos, pero también puede ampliar los márgenes de relación y actuación con sectores académicos y productivos que tienen importantes pesos regionales en la costa.

En cuanto a las organizaciones sociales, la relación privilegiada creemos que debe desarrollarse en torno al movimiento indígena que representa la base social fundamental y el signo histórico de PK. Una ruptura con el movimiento indígena representado en la CONAIE o un mayor debilitamiento de su apoyo a los cuadros gubernamentales de PK le quita peso y legitimidad a su actuación dentro del gobierno. Por esta razón y en atención a pronunciamientos públicos de dirigentes de la CONAIE que han cuestionado la participación en la alianza de gobierno, es urgente recomponer las relaciones con los diversos sectores del movimiento indígena y hacer pública esta relación para contrarrestar los esfuerzos de restar legitimidad a la representación política de PK.

Sin embargo de este reconocimiento, es necesario que PK intervenga en relación con otros sectores sociales. Por ejemplo con sectores urbanos populares, con sectores académicos y profesionales, en relación a instituciones como las Universidades, que le permitan ampliar su base social e incorporar dinámicas que son importantes en la construcción de un país diverso y democrático.

ESPACIOS PUBLICOS:

Es notoria la falta de presencia de PK en los espacios de opinión pública, a pesar de los esfuerzos de sus cuadros que están en funciones de gobierno. No se ha logrado consolidar una expresión pública que de manera consistente y sistemática exponga la política, las posiciones, las reacciones de PK sobre diversos tópicos.

Esta debilidad, reconocida en varias ocasiones, tiene que ver con las circunstancias en que se debió asumir las tareas de gobierno y del parlamento; tiene que ver con la falta de separación entre las funciones de gobierno y las del ejercicio de la dirección partidaria; tiene relación probablemente también con la falta de cuadros. Todas ellas son razones explicables y de alguna manera superables, sin embargo el punto central es que el discurso público debe construirse en torno a los aspectos programáticos relevantes de la iniciativa política y sobre la ética en el ejercicio de gobierno.

ORGANIZATIVO:

Los contenidos de la iniciativa política expuesta, van de la mano con un tipo de construcción partidaria y en nuestra opinión debe servir como uno de los elementos de aporte a este proceso. Estos contenidos y formas son tema de otro documento, sin embargo es conveniente recalcar la relación de estos procesos que permitan definir

las relaciones con las organizaciones gremiales, con la estructura de cuadros y con los individuos que manifestamos una disposición a la colaboración pública con PK.

DENTRO DEL GOBIERNO:

Es previsible que dentro del gobierno puedan acrecentarse los conflictos políticos y las tensiones con sectores que representan intereses que han sido cuestionados y confrontados por la gestión de PK (AGD, Emelec, tierras) o que son proclives a formas autoritarias o a intervenciones militares sobre el caso colombiano.

Reconociendo que el acceso al co-gobierno es un derecho ganado por PK y que su presencia estará determinada por las posibilidades de llevar adelante su propuesta política y programática, es necesario identificar y mantener las alianzas posibles con aquellos sectores que coinciden con las posiciones de iniciativas coyunturales y que nos permitan generar una imagen pública de PK que contrarreste la imagen creada por algunos medios de comunicación masiva: exclusividad de la representación indígena, presencia solo en la sierra y la Amazonía, oposición al sector empresarial, negativa de trato con los organismos multilaterales, falta de propuestas concretas, no asunción de los riesgos políticos del desgaste gubernamental, entre otros.

4. ELEMENTOS A CONSIDERAR SOBRE LAS OPCIONES POLITICAS DE PK EN EL GOBIERNO

El deterioro progresivo del gobierno, la influencia del Ministro de Economía y las políticas del FMI, el desarrollo de tendencias y formas de gestión política autoritaria, las debilidades de PK al interior del gobierno y las tensiones con su base social frente a un eventual escenario de crisis económica y de proximidad electoral, ha llevado a la necesidad de considerar la conveniencia de una próxima salida del gobierno y de la ruptura del acuerdo político.

Sin embargo, esto parece chocar contra un mandato político nacional establecido en las elecciones. Es necesario construir alternativas, impulsar una propuesta política, desarrollar formas de organización de los ciudadanos, en particular la consolidación de su base social y su ampliación a otros sectores. Una eventual salida del gobierno no solo se puede justificar en la incomodidad interna de PK sino y sobre todo en que las fuerzas sociales la aprueben y respalden y en ese sentido adquiera legitimidad política.

Por ello, más que pensar en crear las condiciones de salida del gobierno o empujar el programa hasta las últimas consecuencias (que constituyen una falsa alternativa) es conveniente empujar una propuesta que permita incidir en la construcción de escenarios favorables para la intervención política de Pachakutik :

ESCENARIO 1:

El reconocimiento público a la política económica hace difícil revertir esta tendencia en el corto plazo; sin embargo, esa propuesta se presenta como extremadamente débil

en términos de reactivación productiva. Los distanciamientos producidos con el PSC a partir de la intervención de la AGD debilitan la alianza del gobierno con este sector y la tendencia a la derechización. En este sentido la consolidación de un escenario que profundice la derechización del régimen presenta las debilidades anotadas. Si el gobierno no responde a las propuestas de PK, luego de una gestión activa y pública, los ciudadanos van a entender y a apoyar las razones de una salida de gobierno y esto le permitirá a PK rearticular fuerzas y enfrentar la gestión de gobierno y las próximas elecciones.

ESCENARIO 2:

Las debilidades de la gestión de diversos sectores que rodean al presidente (sociedad patriótica y familiares) se reflejan en el deterioro agudo de determinados personajes y de sus propuestas, como por ejemplo, la petrolera, fondo solidaridad, privatizaciones y otras. La recuperación de iniciativa frente a la opinión pública puede repotenciar las propuestas de PK a los ojos del presidente y redefinir la relación de fuerzas, que permitiría sumar poder para enfrentar, en el transcurso del próximo año, la política económica en un momento en que se presente más cercana y definida la crisis del modelo.

En síntesis, lo fundamental es la recuperación de la iniciativa que permita enfrentar en condiciones de ventajas políticas las posibles reacciones del gobierno y el presidente y producir una cadena de decisiones y realineamiento de fuerzas para enfrentar con credibilidad e iniciativa cualquier decisión frente al gobierno, el evento electoral y sobre todo las relaciones con los ciudadanos.

Quito, 12 de marzo de 1999

CONAIE Convoca a Levantamiento Indígena

Los Pueblos y Nacionalidades indígenas de Ecuador ante la actitud autoritaria evidenciada por el Estado de Emergencia y el anuncio de las medidas económicas, expresamos lo siguiente:

- El Presidente Mahuad mintió al país, cuando en su presentación, demostró no estar de acuerdo con la concertación y en una posición radical y unilateral ha dictado medidas que mata la economía popular .
- El Presidente ocultó el origen de la crisis generada en el sistema financiero nacional sin sancionar ni recuperar los millones de dólares que les fueron entregados a pretexto de salvataje.
- Repudiamos frontal y totalmente las medidas económicas adoptadas por el Gobierno en una clara expresión de falta de iniciativa y de repetición de los esquemas que no han dado resultado en el país desde hace muchos años, agudizando la brecha entre ricos y pobres.
- Elevar el IVA del 10 al 15 % es generar un impuesto sobre el incremento de los precios provocados por la devaluación del sucre en el 100%.
- El incremento de los precios de la gasolina en un 200 % afecta directamente a todos los precios de los artículos de consumo masivo. Este incremento le producirá al gobierno Un billón 500 mil millones de sucres, mientras que el costo que le significará el aumento del bono de la pobreza es de apenas 50 mil millones, es decir el 3 %. Sin contar con lo que se recaudará por el impuesto a los vehículos de lujo.
- Responsabilizamos al Congreso Nacional de la viabilidad que le den a los proyectos de ley presentados por el Presidente ya que atentan en contra del patrimonio nacional.
- En lo único que estamos de acuerdo es en la penalización para los evasores de impuestos y en la obstrucción de los créditos vinculados, evitando el manejo irresponsable de los accionistas banqueros; así como en la reestructura de la Deuda Externa, puntos que no es de iniciativa del Presidente.

Responsabilizamos al Gobierno por la muerte del compañero Luis Alberto Cabascango Cobacango, quien huyendo del allanamiento que la policía y el ejército a las casas de la comunidad de San Pablito de Aqualongo, cayó en un pozo ciego y falleció.

Responsabilizamos al Gobierno y Rechazamos la detención ilegal del compañero José Ma. Cabascango Vocal del Tribunal Supremo Electoral, que violando su inmunidad como miembro de este poder del Estado, fue detenido por interceder ante la policía por la libertad de compañeros detenidos en el sector de Cayambe y Tabacundo.

Por lo expuesto nos ratificamos en las resoluciones del Congreso del Pueblo del día de ayer 11 de marzo, por que **convocamos** a nuestras bases a la realización de **Asambleas Comunitarias y a la Asamblea Nacional** de carácter emergente para el lunes 15 de marzo, para definir mandatos y acciones a impulsarse en el próximo **LEVANTAMIENTO INDIGENA**

Demandamos la Derogatoria del Estado de emergencia que junto a su plan económico nos lleva a un estado de **conmoción social**.

Suspendemos nuestra participación en el FORO de Concertación Pueblos Indígenas y Gobierno

Antonio Vargas
Presidente

**Documento previo al levantamiento indígena de Enero del 2000 de la
Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE y la
Coordinadora de Movimientos Sociales CMS**

Carta a los pueblos del Ecuador: Nuevo milenio, nueva vida, nuevo gobierno

El País está atravesado por una cadena de volcanes activos: la agitación del Pichincha y el Tungurahua, son expresiones premonitorias del descontento y coraje de la sociedad, el magma del descontento popular que sale desde el corazón del Ecuador profundo, cambiará, dignificará y construirá un nuevo paisaje para todos y refundará al país, como un Estado Plurinacional y Unitario.

Crisis: fracaso de un proyecto.

No ha fracasado el Ecuador. Han fracasado los mandatos del Fondo Monetario Internacional y de Pedro Romero. Ha fracasado el proyecto y la política de los privatizadores y los corruptos quienes se han turnado en la conducción del país en estos veinte años de falsa democracia: los leones, los durán ballén-dahik, los bucarams, los alarcones, los hurtados, los mahuads. Han fracasado las nueve cartas de intención firmadas desde el gobierno de Osvaldo Hurtado -por los sucesivos presidentes-con el Fondo Monetario Internacional. Ha fracasado el proyecto neoliberal unido en torno a los intereses de los banqueros y de los grandes grupos de poder nacionales y transnacionales: los aspiazú, los noboa, los peñañiel, los egas, los YPF. Han fracasado los partidos políticos que los representan: los socialcristianos, los demócrata populares, los roldosistas, los fras, los conservadores. Han fracasado los presidentes comprados con donaciones extraordinarias para las campañas electorales por los grupos de poder y las transnacionales: estos han sido los únicos beneficiarios.

Las víctimas, los pueblos del Ecuador: los indios, las amas de casa, los hombres y mujeres trabajadores, los empresarios honestos, los artesanos, los campesinos, los jubilados, que han visto con angustia cómo se ha destruido el fruto del esfuerzo de toda su vida.

Un proyecto corrupto.

Hemos vivido veinte años de saqueo e impunidad. Desde el primer paquete de ajuste en 1981 y la sucretización de la deuda externa privada en el gobierno demócrata

popular de Hurtado, hasta el salvataje de la banca ineficiente y quebrada en el gobierno demócrata popular de Jamil Mahuad en 1999.

Más que democracia hemos tenido una cleptocracia: los bienes del país han estado al servicio del mismo puñado de sinvergüenzas que fabrican leyes para consentir el robo, y, se turnan en los poderes de una falsa democracia para perpetuar el saqueo de la riqueza de nuestro Ecuador: la corrupción representa un perjuicio del 40% del Presupuesto Nacional, es decir, dos mil millones de dólares anuales.

Pero el problema no es sólo la corrupción, sino también, la impunidad: los corruptos prófugos esperan un acuerdo del gobierno con el Congreso para regresar liberados de culpa. La liberación de Bucaram pactada con el Gobierno de Mahuad es la consumación de la impunidad. La justicia politizada y vinculada a los intereses de los grupos de poder ha sido incapaz de castigar a los culpables: ellos gozan de su fortuna en Panamá, Costa Rica, México o Miami; y mientras unos están afuera, el grupo de socios que se quedan en nuestro país, convierten los bienes del Estado en festín diario. Aspiazu puede en pocos días pasear libre para goza de los ahorros de 750 mil ecuatorianos: el banquero es ejemplo de una justicia vinculada, que decide de acuerdo a sus mandatos.

Concentraci3n de la riqueza.

Nuestro país es rico: sólo en petróleo se han generado en veinte años, 40 mil millones de dólares.

La causa fundamental de la crisis es que la riqueza y el fruto del esfuerzo y sacrificio de los ecuatorianos ha ido a parar en manos de banqueros ineficientes y especuladores y de grupos rentistas, carentes de espíritu empresarial y de país. En las vísperas del feriado bancario y del congelamiento de los depósitos, estos malos ecuatorianos sacaron del país 10 mil millones de dólares, sin que el gobierno ejerza control alguno. En lugar de ello, el régimen calló y continuó su política de salvataje de la banca en quiebra: hasta ahora, dicho salvataje le cuesta a los pueblos del Ecuador 6 mil millones de dólares: 35 veces más que los ingresos que generaría el último incremento del I.V.A. y la reforma tributaria. A ello ha contribuido la liberación del mercado de cambios que al momento ha provocado una devaluación del 240% y la elevación de tasas de interés sobre el 260%, para proteger la piratería tributaria.

Lo irónico es que mientras el gobierno les salvaba sus bancos y el Estado asumía las deudas, los banqueros ponían su riqueza a buen recaudo: el gobierno entregaba 740 millones de dólares al Filanbanco, Isafías vendía el National Republic Bank en Miami en 420 millones de dólares, y lanzaba una nueva marca de cerveza, la Biela, con una inversión cercana a los 200 millones de dólares; mientras el Banco Central entregaba al Banco del Progreso 630 millones de dólares, Aspiazu invertía 170 millones en bonos Brady y creaba dos fideicomisos en Las Bahamas por 600 millones de dólares.

Pero además del salvataje a la banca, el gobierno actual ha sido el actor del salvataje de las transnacionales: subsidio de la ineficiencia de las compañías petroleras y eléctricas, regalo de campos petroleros a empresas como YPF y Occidental, donación de 1 mil millones de dólares por mezclas de crudo, y tarifas de transporte por el oleoducto; entrega del ahorro provisional del IESS a los bancos en quiebra y para cubrir el déficit fiscal; hoy, la derecha pretende consumir un nuevo atraco: 700 millones de dólares a manos de los empresarios ineficientes y en quiebra mediante el perdón de sus deudas.

El sacrificio.

Desde 1981 los pueblos del Ecuador han tenido que soportar 19 paquetazos de ajustes neoliberales. El dólar ha pasado de 60 sucres en el gobierno de Hurtado a 19 mil sucres en el gobierno de Mahuad. El alza de los precios del pan de cada día, de las medicinas, de la ropa, son incontenibles. El cilindro de gas subió de 120 sucres en tiempos de Hurtado a 25 mil en tiempos de Mahuad. La pobreza para el 80% de los ecuatorianos genera angustia y dolor. El desempleo abierto se incrementó al 18% y el subempleo al 54%. El Presupuesto de salud ha descendido del 12% al 3.8%, y, el de la educación del 30% al 13%.

En estos veinte años de falsa democracia, la deuda externa ha pasado de 1.200 millones de dólares a 15 mil millones, a pesar de que en estos veinte años hemos pagado 27 mil millones de dólares. Somos el país más altamente endeudado por habitante en América Latina. Y ahora, tenemos un nuevo problema: la deuda interna, agravada sobre todo por la venta de bonos que ha realizado el Estado para salvar a la banca en quiebra, ahora llega a 3 mil 500 millones de dólares.

En cada paquetazo nos han dicho que era el último, que después empezaba el paraíso: también ahora Mahuad repite que el próximo año vendrán las soluciones.

En conjunción de intereses los últimos gobiernos han desatado una histeria anti estatal, descapitalizando a las empresas públicas, desprestigiándolas para justificar la venta a precio de huevo de los más grandes patrimonios públicos, como Petroecuador, cuyos activos y reservas superan los 80 mil millones de dólares, el sector eléctrico, evaluado en 12 mil millones de dólares y las telecomunicaciones que supera los 8 mil millones de dólares, además de buscar destruir al colapso al Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social, para luego rematarlo entregando todo el ahorro social al mismo sistema financiero corrupto.

Los 160 millones de dólares de la venta de las acciones de las cementeras, de Astra, de Ecuatoriana de Aviación fueron a parar al salvataje del Banco Continental, mientras se negaron a capitalizar el Banco Nacional de Fomento con 40 millones de dólares en favor de los campesinos y agricultores.

Nuevamente las recetas fracasadas.

Ellos se han puesto de acuerdo. Llega el mandadero de Estados Unidos, Pedro Romero, e insiste sobre las viejas fórmulas: acelerar las privatizaciones, sobre todo del petróleo, seguridad social, electricidad, telecomunicaciones; dolarización o convertibilidad; nueva sucretización de la deuda privada, aumento de tarifas de servicios públicos, indexación al dólar del precio de los combustibles y el gas de uso doméstico, más impuestos, y todo ello para pagar la deuda externa y privada y para favorecer a los grupos privilegiados, suprimiendo cualquier posibilidad de desarrollo para nuestro país. El asesor del Presidente, Jeffrey Sachs, recomienda fórmulas iguales. El Fondo Monetario insiste en las mismas recetas y obliga a aprobar un Presupuesto con chantajes contra el país y mentiras sobre la solución de la crisis.

Y a pesar de los insultos públicos, éste es el programa de Pons y Nebot. León Febres Cordero sigue de abogado defensor de Aspiazu y de los banqueros corruptos, las grandes cámaras empresariales presionan en esa dirección. Finalmente se han puesto de acuerdo en el modelo. Restan algunas disputas por el reparto y por ver quién dirige el saqueo final. Ahora la pelea se ha concentrado en la sucesión.

Perversamente los banqueros y los político pretenden crear el fantasma de la hiperinflación y de las macrodevaluaciones para lograr que la gente en medio de la desesperación, acepte cualquier medida, esperando que dé algún resultado. Así, ellos quieren imponer el modelo neoliberal en medio del caos, el autoritarismo y el robo.

Las intenciones de los leones no se detienen ni siquiera ante el respeto a la unidad y dignidad nacional: después de veinte años de una democracia controlada por ellos, ahora, han levantado el fantasma del regionalismo y la división del Ecuador bajo la manipulación de la necesidad de la descentralización, acuñando autonomías que nos fragmentan y debilitan.

Los pueblos responden.

Pero los pueblos del Ecuador no han estado de acuerdo. Una y otra vez han negado la aplicación del proyecto neoliberal. La resistencia popular ha sido permanente en estos veinte años con huelgas, paros y levantamientos indígenas: en el plebiscito de noviembre del 95 dijeron NO a los intentos privatizadores de Sixto-Dahik, el 5 y 6 de febrero se opusieron a la corrupción de Bucaram y a la pretensión de aplicar la convertibilidad. En marzo y julio de este año contuvieron los paquetazos de Jamil Mahuad.

La credibilidad del gobierno y de los políticos está por los suelos. Apenas el 9% apoya a Mahuad y sólo un 6% cree en el Congreso Nacional y en la Función Judicial.

Cambio de modelo.

Los pueblos aprenden de la historia. Ahora el problema no es sólo el cambio de gobierno. No se puede repetir la historia del 5 y 6 de febrero de 1997, cuando el levantamiento cívico y la esperanza de los pueblos fue aprovechada por los políticos de siempre, por la alianza del Partido Social Cristiano con la Democracia Popular y el FRA, para colocar a un continuador de la corrupción y el saqueo, Fabián Alarcón.

Ahora, se trata de cambiar de proyecto económico y político y de conducción del país. Nuevo siglo: nueva vida. Ya no podemos soportar veinte años más de lo mismo. El cambio debe empezar hoy.

Tenemos alternativa.

Necesitamos un gobierno que represente la diversidad de los pueblos del Ecuador con base en un proyecto de dignidad y salvación nacional, y que sea capaz de:

1. Derrotar la corrupción y la impunidad. Manos limpias, transparencia informativa, castigo a los corruptos y promoción de la cultura de la honradez y probidad. Inmediata suspensión del salvataje bancario. Recuperar e incautar los bienes de los banqueros corruptos, cadena perpetua para los culpables de la corrupción y del robo de los dineros públicos. Auditorías de todos los contratos públicos con compañías privadas nacionales y transnacionales en petróleo, energía, seguridad social, vialidad, telecomunicaciones y minería; renegociación de los contratos. Dar paso inmediato a la conformación de la Comisión Cívica de Control de la Corrupción, de acuerdo a la Ley. Despolitización de la Función Judicial. Democratización de la información. Levantar los secretos de los corruptos: levantamiento del sigilo bancario, publicación de la lista de quienes sacaron los dólares en la semana del congelamiento, su enjuiciamiento y sanción. No a la impunidad de Mahuad y Gustavo Noboa en el manejo de fondos electorales; no a la impunidad de los banqueros y empresarios corruptos; no a la impunidad de Aspiazú en el manejo de los fondos bancarios. Negación de la reforma del Código de Procedimiento Penal dirigida a liberar a Bucaram, Dahik y Verduga y extradición de los ladrones de los fondos públicos.

2. Reactivación del aparato productivo público y privado. Acabar con la especulación financiera: garantizar las tasas de interés que permitan la reactivación de la producción y la canalización de los créditos a la producción. Reorientar los 6 mil millones de dólares que hoy están dedicados al salvataje bancario a la reactivación de la producción en la Sierra, la Costa, la Amazonia y Galápagos. Negar el proyecto de Ley de la Comisión Interventora del IESS dirigido a favorecer la especulación financiera, orientar los 2000 millones de dólares del bono provisional al aparato productivo e impulsar una verdadera reforma y modernización de la seguridad social, de acuerdo a las disposiciones constitucionales para proteger los derechos de los afiliados. Reactivación del agro y redistribución democrática de la tierra y respeto a los territorios indígenas. Apoyo a la agroindustria y al sector artesanal. Apoyo al

productor-agro-exportador (bananano, café, cacao) y control del comercio exterior de sus productos. Vigencia y fortalecimiento del Fondo de Desarrollo Indígena.

3. Trabajo, reactivación de la demanda interna y combatir la pobreza. Impulsar una política emergente de empleo con énfasis en la reactivación de las empresas públicas, la pequeña industria, la construcción y el agro. Creación de fuentes de empleo que prevenga la dolorosa migración de los ecuatorianos. Recuperación del poder adquisitivo de los salarios con base a una política salarial digna, empezando por una verdadera unificación salarial y la recuperación de la capacidad adquisitiva para reactivar la demanda interna. Controlar los precios de combustibles, electricidad, gas de uso doméstico, medicinas y teléfonos y establecer tarifas diferenciadas a favor de los sectores más pobres. Elevar el presupuesto destinado a la democracia social: educación, salud, empleo, seguridad social. Modernizar la educación pública con la participación de los padres de familia y la comunidad en la toma de decisiones y el control, manteniendo la responsabilidad estatal en la totalidad del servicio educativo. Garantizar y fortalecer el Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Plan nacional de incentivo habitacional para vivienda urbana y rural, reactivación del crédito hipotecario del IESS y, apoyo al uso de tecnologías tradicionales, nuevas y alternativas. Sistema nacional de salud democrático, atención gratuita, preventiva e integral. Impulso a la salud de los pueblos indígenas desde su propia cosmovisión.

4. Transformar y no privatizar ni concesionar las empresas públicas. Aprobación de una Ley de Empresas Públicas que asegure autonomía, desburocratización e incremento de la producción en petróleo y energía para la vida y el desarrollo. Participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en la toma de decisiones sobre el manejo de los recursos naturales y distribución de los beneficios de estas actividades en sus territorios. Suspensión inmediata de los procesos de concesión y/o privatización de los principales campos petroleros, empresas eléctrica y telefónicas. Eliminación del Consejo Nacional de Modernización y re-estructuración del Consejo Nacional de Electrificación CONELEC. Inversión privada nacional y extranjera para nuevos proyectos.

5. No hay desarrollo con deuda externa. Moratoria por veinte años y apoyo a la propuesta del Jubileo 2.000 para condonación de la deuda externa de los países pobres. No pago de los bonos Brady basura en manos de los banqueros corruptos y empresas vinculadas. Inversión de estos recursos en el desarrollo de la educación, salud, vivienda, servicios básicos. Desconocimiento del Acuerdo de 1992, para la convalidación de los papeles proscritos de la deuda. Reconocimiento de la deuda ecológica, como parte de la solución de la deuda externa y auditorías socioambientales integrales en la Región Amazónica y costanera del Ecuador. Las empresas petroleras operadoras en la Amazonia deben pagar la deuda ecológica (2 dólares por barril) para el desarrollo humano y económico de la Región Amazónica.

6. Defensa de la soberanía, dignidad y unidad nacionales. No a las bases extranjeras en territorio nacional, evitando así, la regionalización del conflicto colombiano. Declaración de la Provincia de Sucumbios y de todo el territorio nacional como zona neutral. Respeto a la autodeterminación de los pueblos. Detener los afanes regionalistas y de división del país e impulsar un acuerdo nacional para un proceso de

descentralización que garantice el fortalecimiento económico y político de los municipios y poderes locales, elevando y garantizando la capacidad de participación de las comunidades locales, indígenas, campesinas y populares.

7. Estado plurinacional, soberano, unitario, descentralizado, democrático y equitativo. Nueva democracia. Elevar la participación ciudadana y la contraloría social. Descentralización democrática. Conformar parlamentos indígenas y populares como base de un nuevo poder democrático y descentralizado con la participación de comunidades locales, indígenas, campesinas y sectores sociales organizados. Defensa de los derechos humanos, económicos y sociales. Vigencia plena de los derechos culturales y colectivos de los pueblos indígenas y las Comarcas Negras y del Convenio 169 de la OIT y del derecho consuetudinario y a la territorialidad. Reconocimiento de los derechos universales de los pueblos indígenas.

8. Reforma integral del manejo fiscal y monetario. Aprobación de un nuevo Presupuesto del Estado, que tenga como eje el desarrollo productivo y social, reoriente los recursos del pago de la deuda a la reactivación productiva con equidad. Control estatal sobre las tasas de cambio y el mercado de divisas. Devolución inmediata de los dineros congelados de los cuenta ahorristas y cuenta correntistas. Cobro de las deudas de las empresas privadas con el Estado. Control de la fuga de capitales. Derogatoria de la Ley de instituciones financieras.

9. Reforma de la política tributaria. Fin de la extorsión impositiva contra los productores y el pueblo. Progresivamente quien más tiene más paga. Eliminación de todo tipo de escudos y excepciones tributarias. Aplicación de la Ley en cuanto a sanciones a los evasores de impuestos. Tratamiento diferenciado a los comerciantes minoristas. Moralización, transparencia, despolitización y tecnificación de las aduanas, bajo control público.

10. La unidad de los pueblos de América Latina. Respaldo a todos los procesos de alianza social y política en contra del modelo neoliberal en América Latina, así como, a la autodeterminación de los pueblos. Integración económica y política de la Región, como alternativa a la globalización neoliberal impulsada desde las transnacionales financieras. Descentralización de los organismos internacionales.

Nuevo programa, nueva unidad, nuevo gobierno.

El país saldrá de la crisis con un proyecto de unidad de los sectores sociales y políticos comprometidos con el cambio. En ejercicio de la disposición constitucional de que la soberanía radica en el pueblo (art. 1), la Coordinadora de Movimientos Sociales y la CONAIE convocamos a todos los ecuatorianos honestos a una, **MINGA DE RECONSTRUCCIÓN DEL PAÍS**, a conformar un **FRENTE DE SALVACIÓN NACIONAL**: nuevo milenio, nueva vida y nuevo gobierno democrático para todos y todas.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, y la Coordinadora de Movimientos Sociales CMS, demandamos:

1. La salida de todo el gobierno del Dr Jamil Mahuad, del Congreso Nacional, de Juan José Pons, la Cortes de Justicia de Romero Parducci por ser corresponsables de la debacle económica, política, de la corrupción, división del país y el imperio de la impunidad.

2. El Ecuador requiere de un cambio total. No hay espacio para la sucesión, pues Presidente y Vicepresidente, tanto como Congreso, son parte de un mismo proyecto que ha fracasado. La actual situación no sólo requiere un cambio de nombres, los mahuads por los noboas o los pons, sino de una modificación del modelo económico y político, un proyecto de país con pan y justicia para todos los ecuatorianos.

3. El País requiere un NUEVO GOBIERNO, que represente los intereses de los pueblos del Ecuador, de los distintos sectores sociales, que le devuelva la confianza a los ecuatorianos honestos que quieren invertir en el país, es decir un gobierno de progreso y con identidad propia. Este gobierno debe estar representado por los sectores sociales, empresarios honestos, pueblos indígenas, militares, iglesia y todos quienes no tengan compromiso con el pasado corrupto, por eso los pueblos indígenas y los sectores sociales organizados nos declaramos en movilización permanente y a la conformación de órganos de poder alternativos como los Parlamentos Indígenas-Populares en todo el país.

4. La Confederación de las nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, es decir, cinco millones de habitantes, las organizaciones sociales de la CMS: un millón de afiliados al seguro campesino, productores agrícolas y campesinos agrupados en las Cámaras de Agricultura de la Segunda, Tercera, Cuarta, Quinta y Sexta zonas, el Movimiento Campesino Solidaridad, trabajadores petroleros, eléctricos, comerciantes minoristas, organizaciones barriales, movimiento de mujeres, ambientalistas, de derechos humanos, comunidades eclesiales de base, jóvenes, más de 80 sectores nacionales y provinciales organizados nos movilizamos en todo el territorio, con todas nuestras fuerzas para construir un nuevo Ecuador Plurinacional y Unitario, que nos devuelva la dignidad y la esperanza a todas y todos los ecuatorianos.

Ecuador, Enero de 2000

Antonio Vargas Iván Narváez

CONAIE CMS

Jorge Loor Salvador Quishpe

CONFUNASSC Ecuatorunari

Quito, 27 de enero del 2001

Asamblea extraordinaria de la CONAIE

La Asamblea de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador; reunida en la ciudad de Quito;

CONSIDERANDO:

- Que el llamado de movilización nacional convocado a partir del 21 de enero del 2001, en contra de las medidas económicas del Gobierno, ha provocado la movilización masiva de los Pueblos Indígenas, de importantes sectores campesinos, de comerciantes minoristas, de barrios populares; y de una amplia unidad de fuerzas populares que hemos elaborado un Mandato de 17 puntos, proceso que ha generado la paralización total del país.
- Que la respuesta del Gobierno y de la cúpula militar, ante el pedido de respuesta a las demandas del Pueblo, ha sido pasar de la amenaza a la agresión abierta y brutal contra un Pueblo desarmado, el encarcelamiento, la persecución, la desinformación y la bala que tiene al borde de la muerte a un compañero del Movimiento Indígena de Cotopaxi, en base a lo cual de manera cínica ha ofertado procesos de diálogos unilaterales, ante lo cual la respuesta de nuestras bases ha sido un rotundo NO y la mantención del bloqueo de salida de productos a los mercados y el cierre de vías.
- Que el Gobierno en su desesperación y en su debilidad se ha lanzado por el atajo de la compra cínica e impúdica de diputados no menos cínicos e impúdicos que han consumado la absolución a los responsables de uno de los atracos más grandes de la historia y han vuelto a rearmar la aplanadora socialcristiana ^ democracia popular para ahondar la venta de los bienes del País y prepararse para cosechar a río revuelto con un posible recambio Presidencial.
- Que el Pueblo Indígena de Cotopaxi, ha decidido de manera soberana dirigirse directamente a Quito, para buscar de manera pacífica una respuesta a las demandas nacionales y provinciales; ante lo cual de manera arbitraria el Gobierno ha militarizado el Parque *El Arbolito* y ha tratado de impedir que los compañeros se alojen en el Agora de la Casa de la Cultura; lo que ha provocado el respaldo espontáneo de organizaciones e instituciones populares que han ofrecido respaldo, alojamiento y alimentación.

Resuelve:

1. Llamar a continuar con el LEVANTAMIENTO INDÍGENA, CAMPESINO Y POPULAR DE MANERA INDEFINIDA.
2. Llamar a una movilización Nacional de las Nacionalidades, Pueblos Indígenas, Campesinos y sectores sociales hacia Quito, para exigir la respuesta y el cumplimiento del Mandato Nacional.
3. Plantear el enjuiciamiento penal al Presidente de la República, Ministro de Gobierno, Ministro de Defensa Nacional y más responsables civiles y militares por la brutal represión contra el Pueblo.
4. Convocar a una Gran Unidad de todos los sectores sociales y populares a nivel nacional y provincial.

Antonio Vargas G.
PRESIDENTE DE LA CONAIE

AGRADECIMIENTOS

Estas páginas no hubieran sido posibles sin la estupenda y desinteresada colaboración de numerosas personas que con sus comentarios, críticas e infinita paciencia contribuyeron a crear una, más o menos, forma desde el caos más absoluto que siempre son mis cuadernos. Por ello quiero darle las gracias sinceramente a Jesús Adánez, director de esta investigación, por su implicación en los aspectos más difíciles de la misma y el apoyo mostrado en todo momento. Carlos Caravantes, subdirector del Seminario Español de Estudios Indigenistas, dedicó gran parte de su tiempo a reflexionar sobre el Indigenismo y las posibilidades de un concepto tan arriesgado como el Indianismo Horizontal; sus consejos estuvieron presentes en el devenir de la investigación. Alfredo Vitery, líder kichwa de CONFENIAE, y los responsables del aparato de comunicación de FENOCIN, respondieron cortésmente a nuestras cuestiones y aportaron interesantes variables a los planteamientos iniciales, así como el diputado nacional de Pachakutik Salvador Quishpe, quien respondió vía correo electrónico a nuestras cuestiones. Los amigos y amigas de la Embajada de la República Bolivariana de Venezuela en España colaboraron con documentación sobre los logros en materia indígena de la revolución en su país. Alberto del Campo y Eva Fernández, además de su cariño, de litros de cerveza y decenas de Ducados, contribuyeron con sus dosis de fina ironía a crear un ambiente propicio para la autocrítica y la desdramatización, aparte de aclarar los siempre complicados recovecos del mundo de la macroeconomía. Y por supuesto, Mari, tlacuilo ocasional, lectora obligada y correctora implacable, puso orden desde la pedagogía y el inescrutable mundo de la informática, como sólo una esposa sabe hacer. A todos ellos, y a algunos más, mil gracias.

