

Capítulo 4

Indios e identidades indias

El movimiento social es más el creador de la identidad que el portavoz de una identidad arraigada.

Francois Dubet (1989: 528)

El objetivo de este capítulo es examinar la relación existente entre el recurso a la identidad étnica como factor de cohesión política del movimiento indígena y la modernización neoliberal reciente. Lo estudiamos a partir de la forma en que se produjo la afirmación identitaria en los recorridos de vida de algunos dirigentes indios de la sierra ecuatoriana.

Pero para llegar a hacerlo daremos un rodeo previo. Veremos a qué sectores sociales interpela este discurso identitario, a quiénes se refiere. Nos interesa examinar la base social del movimiento indígena, esa base de la que surgen los dirigentes indios; una base social que no es homogénea. Examinaremos su heterogeneidad desde el punto de vista de la posibilidad que tienen de reconocerse en la convocatoria étnica. Más que aproximarnos a la heterogeneidad de clase de los actores convocados por la lucha étnica, nos referiremos a los variados niveles y la distinta intensidad con que las poblaciones rurales y urbanas de la sierra ecuatoriana pueden reconocerse como parte de la "indianidad".

Para hacerlo, recurrimos a la noción de "círculos concéntricos" de la identidad étnica. Examinamos primero los confines exteriores, más amplios y difusos, que alcanzan a las poblaciones más numerosas y heterogéneas del país. Estos sectores forman una base social potencial de recuperación de identidades étnicas perdidas. Luego abordaremos la base social más estrecha, los círculos interiores de la identidad étnica, donde la lucha por el respeto tuvo su origen. Estos sectores fueron la base social original, inicial, del movimiento indio, su centro de irradiación político. Enseguida examinamos el principal instrumento de esta lucha por la identidad: las comunidades. Ellas son tanto una herramienta organizativa como una referencia simbólica. En sus dos encarnaciones, las comunidades fueron elementos cruciales en la construcción de los indios como actores de un movimiento social. Terminaremos el capítulo con el examen de los recorridos individuales de algunos dirigentes indios en su tránsito a veces tortuoso entre los confines exteriores e interiores de su identidad. En esos recorridos organizativos y humanos que contribuyeron a constituirlos como personas.

Los círculos concéntricos de la identidad étnica

En el primer capítulo vimos cómo el surgimiento de una identidad india genérica auto-asumida fue el resultado de un cambio reciente en la larga duración. Decíamos que era un proceso inacabado, en tránsito de difusión y consolidación. Decíamos que para hacerlo posible confluían tanto los cambios moleculares y "espontáneos" en ciertas condiciones locales como las estrategias conscientes de grupos de dirigentes políticos movilizados.

La construcción de las identidades étnicas es un viejo problema de la antropología. Aunque las visiones esencialistas de la identidad están muy desacreditadas entre los estudiosos, este tipo de aproximaciones es muy frecuente entre los propios actores que buscan afirmar su diferencia ante el resto de la sociedad. En realidad, toda identidad es una contradictoria negociación entre la forma en que una persona o un grupo se definen a sí mismos y la forma en que los definen los demás. Alude, pues, a las formas de la conciencia de sí.

Pero en la formación de esta conciencia de sí intervienen factores ajenos a la conciencia. Este nivel de la identidad personal y grupal que es ajeno a la conciencia tiene que ver con los procesos de la socialización. Ninguna persona elige dónde ni cuándo nacer. En las primeras etapas de la vida, las personas absorben las prácticas, hábitos, valores y supuestos implícitos

del ambiente social en el que viven. Esa absorción es, literalmente, una incorporación, es decir, una interiorización en el cuerpo de aquellos factores sociales y culturales externos más inmediatos. Esta incorporación no es, por supuesto, completamente pasiva, pero suele formarse como un "sentido común" previo a la elaboración consciente. Es también una incorporación sujeta a gran cantidad de contingencias individuales y sobre todo a una negociación permanente con las futuras experiencias sociales que marcarán la vida de una persona o un grupo. Esta incorporación de las normas y valores del ambiente social al que uno pertenece jamás es un aprendizaje mecánico y dogmático. Es siempre un conjunto básico de fines, supuestos y principios flexibles capaces de adaptarse a la variedad de la vida práctica.

Pero este nivel es insuficiente. La identidad no puede entenderse solamente como una herencia. Es también una construcción diaria de los actores. En esa construcción, la identidad aparece a veces como una estrategia o como un recurso para lograr otros objetivos enfrentándose a otros actores. En esa lucha, la identidad se refuerza y es usada como un artefacto útil. La identidad tiene, pues, una dimensión estratégica, y en esa dimensión tienen importancia central los intereses materiales y espirituales del actor. El recurso a la identidad es, entonces, también, una opción práctica necesaria para garantizar una acción social exitosa. En esa lucha es imprescindible reivindicar los valores positivos de la propia cultura y afirmar un compromiso decidido con ellos.

En este proceso, durante la vida de una persona o de un grupo, todos los supuestos aprendidos durante la socialización primaria se convierten en un problema que emerge a la conciencia. Las circunstancias por las cuales esta emergencia puede ocurrir son muy variadas. En el caso de la identidad indígena en Ecuador, hemos enfatizado el proceso amenazante de la modernización social y su estrecha asociación con el mestizaje durante el siglo XX.

No examinaremos aquí todas las vertientes y componentes de la identidad étnica. Nuestro interés en este capítulo es mostrar cómo se expresa el nivel consciente de la identidad étnica y cómo se relaciona con el movimiento social indígena. El contexto de emergencia de una movilización social relevante que acude a la reivindicación pública de la identidad indígena como factor de unidad psicológica y cohesión política exige abordar este nivel de la identidad. La afirmación pública de un proyecto político sustentado en la identidad étnica ha sido llamada la "etnicidad politizada" o la "etnopolítica" (Stavenhagen, 2001: 52-4). Hacerlo ha exigido al movimiento y a sus dirigentes ubicar los aspectos que le permiten diferenciarse del resto de la sociedad y, en ese mismo acto, reconocerse como nosotros.

Para afirmar pública y conscientemente la identidad étnica, el movimiento y sus dirigentes recurren a lo que llamaremos marcadores de identidad étnica. Los marcadores son elementos o características socialmente reconocibles que se han convertido, por circunstancias históricas particulares, en factores que permiten a los actores indios marcar su diferencia cultural. Entre los marcadores que los actores indios usan actualmente para afirmar públicamente su diferencia cultural y convertirla así en una reivindicación política, se cuentan la lengua, el uso de un tipo de vestido codificado culturalmente, la pertenencia a una comunidad rural, o la referencia a creencias religiosas o valores morales sincréticos. Es cierto, como dice Emma Cervone (Cervone y Rivera, 1999: 153), que las diferencias étnicas no pueden reducirse a "cosas concretas". Pero para marcar las diferencias los actores necesitan recurrir a elementos socialmente percibidos como significativos. Esta necesidad es particularmente relevante para el análisis de la movilización india, por la cual la adscripción pública a la reivindicación identitaria es básica.

Podemos hacernos una idea de la función de estos marcadores si los imaginamos como una especie de dibujo de irregulares círculos concéntricos parcialmente superpuestos. En el centro se encuentra un núcleo "duro", fuerte, de poblaciones que adhieren inequívocamente a uno o varios marcadores identitarios socialmente reconocidos. En los sucesivos círculos exteriores se encuentran poblaciones de frontera que a veces afirman su cercanía al centro en un movimiento centrípeto y a veces adhieren al exterior, en una dinámica centrífuga. Los actores individuales del movimiento, dirigentes o dirigidos, se ubican primero en forma involuntaria, por lo general debido a su historia familiar, en uno o varios de esos círculos; luego, por motivos muy variados, a veces relacionados directamente con la actividad política pero a veces no, en un momento de su vida eligen un destino que los conecta con el movimiento o los desliga de él. Es paradigmático el caso de los principales dirigentes indios que vivieron en algún momento de su vida en los círculos exteriores de la identidad étnica. Sobre el límite de

salirse para siempre, “regresaron” al centro y desde allí encontraron nuevos motivos para darle sentido a su vida.

Clasificar: los círculos exteriores del movimiento

La joven estudiante que aquella mañana del 25 de noviembre de 2001 visitó nuestra casa para llenar la encuesta del VI Censo de Población y V de Vivienda se estaba despidiendo. Cuando se le preguntó con sorpresa si había terminado, respondió que sí, que eso era todo, mientras hacía el amago de levantarse para ir apresuradamente al departamento contiguo. “Espere un momento; hay una pregunta de adscripción étnica que no ha hecho”. La chica sonríe, se vuelve a sentar, saca las encuestas, revisa sus datos y confiesa que nos clasificó como “blancos”. En lugar de preguntar al entrevistado, la muchacha había transcrito sus propios criterios de clasificación étnica.

El episodio es revelador no sólo de las deficiencias de la organización práctica del Censo (jóvenes cansados que muchas veces no entienden la pregunta, quieren terminar rápido o no fueron entrenados cuidadosamente)⁴³, sino sobre todo de las valoraciones y criterios subyacentes para identificar étnicamente a una persona. ¿Cómo realizó su operación clasificatoria esta muchacha? Pero, de manera más sustancial, incluso en los casos en que la pregunta fue hecha libremente tal cual estaba escrita en los formularios, ¿en qué pensaba el entrevistado cuando respondía? ¿Qué criterios usó para auto-clasificarse? El gobierno no hizo ninguna difusión o aclaración sobre esta pregunta, a diferencia de lo que ocurrió en el Censo Boliviano del año 2000, donde una intensa campaña publicitaria anunciaba esta curiosa interrogación que, como en Ecuador, aparecía por primera vez y sorprendía a muchos de los entrevistados y entrevistadores. Los criterios subyacentes usados para la adscripción étnica son el material necesario para construir el lindero móvil y superpuesto de los “círculos concéntricos” de la identidad.

Decidir la propia adscripción étnica no es igual a identificar el color de pelo. Es una pregunta que alude a variados cuestionamientos internos: probablemente, y sobre todo, a una pregunta que muchos no se formularon jamás. Don J. G., actualmente habitante del barrio quiteño “El Placer”, sabe que su abuelo era un personaje de gran importancia. Era el alcalde indígena de Bellavista, Guápulo, Miraflores y varias comunas que hoy forman parte de los “barrios” del oriente quiteño. Su padre fue uno de los hermanos que salió del viejo territorio donde se desplegaba la autoridad familiar. Otros hermanos se quedaron. Los nietos del viejo y poderoso alcalde indígena sólo recuerdan unas pocas palabras en quichua pero tienen incrustado el orgullo de su apellido, un apellido de resonancias claramente indígenas, que aflora en cada fiesta y en el recuerdo que todavía guardan los moradores de los senderos de las viejas comarcas que visitaba su abuelo. Ese día, a J. G. la pregunta del Censo lo tomó por sorpresa. Miró a sus hijos, a su esposa, no sabía qué responder. Discutió brevemente en familia y finalmente, todavía un poco vacilante, respondió: mestizo⁴⁴.

R. P., indígena de Cotacachi, radicado en Quito desde hace una década, supo que su vecino, proveniente también de su comunidad, ante la misma pregunta, se había declarado indígena. Pero cuando le preguntaron sobre la identidad étnica de su hija, una muchacha de siete años, la registró como “mestiza”. “Es como si dudara de la paternidad de tu hija”, le habría dicho su amigo al enterarse, puesto que la madre es también indígena. Rascándose la cabeza y todavía confundido, alegó que su hija ya no portaba el vestido típico de su comunidad y por eso la clasificó como “mestiza” (Quito, entrevista del 28/01/2002).

Una pregunta profunda y sin preparación llevó, seguramente, a la incompreensión. Pero sobre todo, a la primera respuesta que venía a los labios. La única salvedad la hacía aquella minoría que alguna vez, o varias veces en su vida, se planteó el problema. Es una pregunta importante, pero es una pregunta confusa para la mayoría. Nuestro interés por concentrarnos en los criterios subyacentes de la clasificación étnica, alude a que es una entrada para acercarnos a identificar aquellas poblaciones que por una razón u otra, podrían ser convocados, incluso de manera lejana o episódica, por la reivindicación identitaria. Es la población que forma parte de lo que llamaremos los “círculos exteriores” de la identidad étnica.

Un interesante juego de entrevistas a dirigentes políticos ecuatorianos realizado en 1991 por estudiantes de la Universidad Católica de Quito pone sobre el tapete la disparidad de estimaciones y los criterios que la sustentan (Frank et al, 1992: VI). Para la CONAIE, los

indígenas son el 40% de la población nacional; para Abdalá Bucaram son seguramente el 30%; para Enrique Ayala están en el 15% aproximadamente; para Alberto Dahik y Jaime Nebot, "no llegan" al 10%; para Flavio Torres y Andrés Vallejo, deben estar entre el 20 y 25% (Frank et al, 1992: 5, 29, 59, 119, 139 y 153). Otros no quisieron pronunciarse. Osvaldo Hurtado (1997: XXIV) opina que la votación de Pachakutik en 1996 confirma que son aproximadamente el 10% de la población, opinión compartida por Santiago Nieto, para quien "ni siquiera" son el 10% (1993: 64). Napoleón Saltos y Lola Vásquez (2001: 100), conocidos amigos de la causa indígena, afirman que hay un 22% de indígenas, la mayor parte en la sierra. La conclusión ante tal disparidad es obvia: falta la condición previa, esto es, "un acuerdo a nivel nacional sobre los criterios en base a los cuales algunos ecuatorianos serán considerados "indios" por los demás" (Frank et al, 1992: VI).

Jaime Nebot (Frank et al, 1992: 119) justifica sus cifras en una definición distinta de "indígena". El candidato costeño del Partido Social Cristiano la limita a quienes viven en "comunidades indígenas": su definición es "política". Volveremos sobre ella. Flavio Torres (Frank et al, 1992: 139-40), diputado liberal de la andina provincia de Cotopaxi, restringe lo "indio" al campo. Podría decirse que para él todos los campesinos son indios. Mientras tanto, René Maugé (Frank et al, 1992: 85), diputado entonces comunista, aduce que los indios son los que tienen "cultura propia" e "idioma propio". Enrique Ayala (Frank et al, 1992: 4-5) también menciona factores "culturales" como el idioma, las costumbres, los valores. Cecilia Calderón (Frank et al, 1992: 45) se niega a dar una cifra: mientras algunos piensan que son indios sólo los que viven en comunidades y guardan cierta forma de vestir, ella plantea que hay muchos "pueblos nativos" que han dejado su vestido o la vida en comunidades, pero siguen siendo "indígenas". Osvaldo Hurtado (1997: XIV) es el único en mencionar como criterio decisivo la auto-adscripción a la cultura india. En una nota periodística previa en la que analizaba las elecciones de 1996, Hurtado llegó a decir que esa autodefinición es "la única posible" (*El Comercio*, 1996).

Un breve análisis de la última encuesta disponible en la que se plantearon preguntas de adscripción étnica nos permitirá examinar las distancias entre algunos de esos marcadores y sus relaciones recíprocas. En los meses de octubre a noviembre de 2000 se realizó la Encuesta de Medición de Indicadores de la Niñez y los Hogares (EMEDINHO). La muestra incluyó 14.101 viviendas (7.748 urbanas y 5.256 rurales) en 729 sectores censales urbanos de 69 ciudades y 438 sectores censales del Ecuador rural continental (INEC/SIISE/INNFA/MBS/UNICEF, PNUD/UNFPA, 2001: 11). Se trata sin duda del más completo intento de aproximarse cuantitativamente a la población "indígena" del país, aunque los autores insisten prudentemente en que la encuesta no tiene el propósito de estimar el "número de personas según sus características étnicas o raciales" (INEC/SIISE/INNFA/MBS/UNICEF, PNUD/UNFPA, 2001: 14). La precaución es justa, pero seguramente el consejo será desoído.

La encuesta hace cuatro preguntas: qué idioma habla comúnmente el entrevistado; qué otro idioma habla; c) qué idioma hablan o hablaban sus padres; y auto-adscripción étnica con seis opciones: "blanco", "negro", "indígena", "mestizo", "mulato" y "otro" (INEC/SIISE/INNFA/MBS/UNICEF, PNUD/UNFPA, 2001: 31-7 y 87-9). Nos interesan los resultados como una forma de aproximarnos a las relaciones entre estos distintos criterios de etnicidad. Ninguna otra encuesta de estas dimensiones y alcance ha planteado un número tan grande de preguntas de adscripción étnica⁴⁵.

En el supuesto de que la pregunta se haya hecho siempre y no haya sido sustituida por la observación del encuestador, un significativo 15% se auto-definió como "blanco": 10% en el campo y 18% en las ciudades. Los "indígenas" llenan el vacío rural dejado por los "blancos": el 6% total de auto-proclamados indígenas se distribuye en un magro 2% en las ciudades y un 13% en los campos. Los porcentajes más altos de población auto-calificada como "blanca" están en Quito (25%), Guayaquil y Cuenca (22%). En la sierra rural es donde el porcentaje de auto-adscripción indígena llegó a su punto más alto, 22%, mientras en la costa rural alcanzó su punto más bajo: 0,6%. En la Amazonía, el 14% se auto-define como indígena.

Para muchos "mestizos", la pretensión de "blancura"⁴⁶ de muchos de sus compatriotas es inadmisibles. Esa es, por ejemplo, la opinión de V. B., joven técnico quiteño, de pelo claro y ojos azules que, a la vista de los datos, exclamaba que nadie en el Ecuador es "blanco" (conversación en Quito, 9/01/2002). Para muchos indígenas, la pretensión de "mestizaje" de muchos de sus vecinos es igualmente inaceptable. La situación inversa también es objeto de

controversia: rubios de ojos azules proclamándose “mestizos” o “indígenas”. La valoración subjetiva de unos, arraigada en una afirmación política o cultural, es contestada por la apreciación subjetiva de otros, arraigada en criterios raciales, es decir, en criterios biológicos culturalmente construidos y determinados.

Pero hay otra dimensión de la identidad que depende menos de las adscripciones voluntarias, sinceras o no, atravesadas o no por el prejuicio social imperante. Se trata del criterio “cultural”. Para hacerlo operativo, en la encuesta EMEDINHO se pregunta sobre el idioma hablado “comúnmente”⁴⁷. Los resultados son desoladores: sólo el 2,5% declaró hablar una lengua nativa⁴⁸. Recordemos que ante una pregunta similar el 3,7% había declarado hablar lenguas nativas en el Censo de 1990 (Sánchez Parga, 1996: 29). En 1950 la población que declaró hablar una lengua nativa fue el 14% del total (Zamosc, 1995: 19)⁴⁹. La transformación lingüística ocurre a un ritmo vertiginoso. ¿Acaso puede deducirse que ese cambio lingüístico es exactamente paralelo a un cambio cultural? Cuando se deja de ser “quichua”, ¿se deja también de ser “indio”? Todo parece indicar que el idioma es un marcador cultural muy “duro” utilizable únicamente para identificar el núcleo de población culturalmente más afirmado en su “diferencia cultural”. Si se incluye a las personas que no hablan “comúnmente” un idioma nativo, pero que saben hablarlo, el porcentaje de población sube a 4,4%. Aquí estarían las personas bilingües en proceso de cambio lingüístico y también las personas “no-indias” que aprendieron una lengua nativa por contacto o por vocación. Podrían ubicarse también aquellos “indígenas” que desean “reaprender” los idiomas de sus padres o abuelos. Es, en suma, un indicador “cultural” más laxo que el idioma de uso “común”. Pero, con todo, la agresividad del proceso de transformación lingüística del pasado no ha mermado.

Para examinar la polifacética dimensión de este tema, veamos algunas de las combinaciones posibles entre los indicadores creados a partir de las preguntas de la encuesta EMEDINHO. El Cuadro 19 refiere a los hogares, ya no a las personas. Se clasificó a los hogares en los que al menos una persona declaró que se auto-identificaba como indígena, que hablaba una lengua nativa o que sus padres hablan o hablaban lenguas nativas. Esta clasificación de los hogares hace difícil la comparación entre columnas (es decir, entre criterios) porque un mismo hogar puede ser clasificado en distintas columnas incluso contradictorias entre sí. Aumenta así la proporción de hogares en cualquier clasificación. Por ejemplo, un hogar puede cumplir simultáneamente la condición de que los padres hablaban lenguas nativas y el entrevistado no las hablaba y la condición de que sus padres las hablaban y el entrevistado también las hablaba. Simplemente, dos distintos miembros del mismo hogar (por ejemplo el padre y la madre) cumplían las dos condiciones contradictorias entre sí. No obstante esta dificultad, y considerando la limitación existente, trataremos de hacer algunas interpretaciones sobre la relación entre los distintos criterios de clasificación étnica.

Cuadro 19

Hogares según auto identificación étnica y lengua de los miembros (2000) (en %)

	Se auto identifica indígena	Habla lenguas nativas	Sus padres hablan o hablaban lenguas nativas	Se auto- identifica indígena o habla lenguas nativas o sus padres las hablan o hablaban	Se auto- identifica indígena o habla lengua nativa	Se auto- identifica indígena o sus padres hablan o hablaban lenguas nativas	Habla lenguas nativas y sus padres hablan o hablaban lenguas nativas*	Los padres hablan o hablaban lenguas nativas pero la nueva generación no las habla
País	6,6	5,8	14,7	17,0	8,3	16,4	4,9	10,3
Urbano	2,8	1,9	11,0	12,6	3,7	12,1	1,3	9,8
Rural	13,8	13,2	21,8	25,6	17,1	24,7	11,8	11,1
Costa	1,1	1,0	10,0	11,0	1,8	10,6	0,5	9,5
Guayaquil	1,4	1,2	12,1	13,1	2,1	12,8	0,7	11,5
Machala	1,7	1,8	10,0	11,9	2,9	11,2	1,1	9,3
Costa urbana sin Guayaquil y Machala	1,1	1,0	9,3	10,5	1,9	9,9	0,4	8,9
Costa rural	0,8	0,7	8,4	9,0	1,3	8,7	0,4	7,8
Sierra	11,4	9,4	18,5	22,0	13,7	21,3	8,4	10,9
Quito	5,6	2,9	12,3	13,9	6,4	13,7	2,6	9,9
Cuenca	3,2	2,3	16,7	19,5	4,6	18,6	1,3	15,5
Sierra urbana sin Quito y Cuenca	3,5	2,4	9,3	11,6	4,4	10,9	1,6	7,8
Sierra rural	22,7	20,6	30,2	36,4	27,3	35,2	18,7	13,2
Amazonía	14,0	18,9	26,1	29,2	20,7	27,2	16,3	12,7
Pobres	9,8	8,6	16,5	19,5	11,9	18,9	7,7	9,6
No pobres	3,6	3,1	12,7	14,4	5,0	13,7	2,4	10,5
20% más rico	2,6	2,4	12,3	13,9	3,7	13,2	1,6	10,9
20% más pobre	11,4	10,6	19,7	22,8	14,0	22,2	9,7	10,7



Nota: el porcentaje se refiere a los hogares, no a las personas, cuando en ese hogar uno o más miembros responden al criterio enunciado.

* Se incluye en esta columna a los hogares donde un miembro cumple simultáneamente las dos condiciones. En la publicación de la EMEDINHO aparece erróneamente como aquella en la que se cumple alternativamente una de las dos. Sólo de esta forma se explica que la proporción de hogares de esta columna sea menor que la proporción de hogares donde un miembro habla lenguas nativas (salvo en el caso de la Costa, en que seguramente hay un error).

Fuente: Encuesta EMEDINHO (INEC/SIISE/INNFA/MBS/UNICEF, PNUD/UNFPA, 2001: 89).

Diecisiete por ciento de los hogares ecuatorianos cumplían al menos una de estas tres condiciones. La proporción de personas que conoce alguna lengua nativa es el marcador que concurre con menor fuerza a formar esa proporción total (sin incluirlo, la cifra desciende a 16,4%). Es decir, prácticamente todas las personas que usan alguna lengua nativa se declararon "indígenas". Pero no todos los que se declararon indígenas hablaban una lengua

nativa. Una confirmación más de que el idioma en uso señala el núcleo poblacional más “duro”, pero de ninguna manera el único, de la dimensión identitaria de la etnicidad.

Detengámonos en el indicador más potente: el de la lengua que hablan o hablaban los padres⁵⁰. Recordemos que es una forma de aproximarse a una dimensión “cultural” que tiene una relativa independencia de las adscripciones voluntarias (el contexto y no el individuo es el que elige, por lo general, el idioma que una persona habla “comúnmente”). La distancia entre aquellos que hablan una lengua nativa como primera o como segunda lengua y aquellos cuyos padres las hablan o hablaban es un dato especialmente importante. Aquí interesa abordar otro aspecto de esta dimensión de la identidad relativamente ajena a la adscripción voluntaria: el peso de los procesos de socialización primaria y secundaria por los que los individuos de un grupo social cualquiera interiorizan los valores, prácticas y atributos del medio al que pertenecen (Dubet, 1989: 520-5 y Pujadas, 1994: 148-52). Mientras un 10% de hogares tiene miembros de más de 15 años que no hablan lenguas nativas aunque sus progenitores sí lo hacían, sólo el 5% mantiene el conocimiento de la lengua de sus padres. El doble en el paso de una sola generación. En el contexto urbano, la relación es de siete a uno. En las zonas rurales del país, por cada hijo que mantiene el conocimiento del idioma nativo que conocían sus padres, otro lo abandona. En la costa, la relación es de 18 a 1. Una indicación similar del mismo proceso es la comparación entre la columna de los padres que hablan lenguas nativas con los entrevistados que hablan lenguas nativas. Todo confirma que el proceso de cambio lingüístico en el curso de esta generación, es decir, en los últimos veinticinco años, es de una intensidad devastadora.

Pero además nos acerca a las disparidades regionales del cambio lingüístico. El proceso es mucho más acelerado en ciertas zonas del país: casualmente, en las zonas a las cuales la migración interna ha arrojado a la mayor parte de la población rural serrana, es decir, las ciudades y la costa. Estas cifras abonan una sospecha confirmada por numerosos estudios etnográficos y por varias de las historias de vida de los dirigentes indígenas: existe una arrolladora presión social, explícita e implícita, consciente e inconsciente, para cambiar el idioma. El diario *Hoy* del 3 de diciembre de 1995 publicó los resultados de una encuesta realizada en Quito y Guayaquil. A la pregunta “¿Sería mejor que todos los indígenas hablen español para que se fortalezca la unidad nacional y así se defiendan mejor nuestra soberanía?”, un abrumador 60% en Quito y un 82% en Guayaquil respondieron afirmativamente. Recordemos que la pregunta se hizo cuando la guerra del Cenepa estaba todavía muy fresca en el sentimiento nacionalista. La crisis del sistema de educación bilingüe, ampliamente atestiguada por todos los análisis disponibles, es otra confirmación de una tendencia que no ha podido ser revertida por la movilización étnica. Muchas razones prácticas arrojan a los propios indígenas a preferir la educación en castellano, pero también las deficiencias de calidad de las escuelas bilingües motivadas en problemas estructurales y en la falta de compromiso político y financiero de los gobiernos con el sistema educativo.

Si aceptamos que algunos factores culturales ajenos a la voluntad de los individuos (como el ambiente cultural en el que se produjo su socialización primaria) son un componente importante de la “identidad étnica” y que el idioma es un marcador que sólo se aproxima al núcleo más “duro” de la población indígena debido a las fuertes presiones sociales para el cambio lingüístico, entonces podemos convenir que la cifra de 17% refiere todavía a “círculos” que no están en la frontera exterior más alejada de la estructura concéntrica de las identidades étnicas. Para llegar a algunos de los “círculos exteriores”, la pregunta podría remontarse a la lengua de los abuelos y las abuelas. De esta forma, los confines de la clasificación se ampliarían tal vez notablemente. Estas personas así clasificadas, ¿pueden considerarse indígenas? ¿Para qué propósitos? Pero incluso introducir esa pregunta no resolvería el problema de identificar las dimensiones curvilíneas y escurridizas de la identidad étnica en un contexto de “colonialismo interno”.

¿Cuál es el sentido de este largo debate sobre las cifras y sobre los criterios subyacentes para “marcar” la identidad étnica? ¿Acaso la intención es demostrar que hay más “indígenas” de lo que muestran las cifras? ¿Acaso sólo para abonar al discurso étnico que rechaza la idea de que se los catalogue como “minoría”? No. Ninguna de esas alternativas. Negar el masivo proceso de mestizaje en el Ecuador, al margen de las ambigüedades propias del término, sería no sólo un contrasentido empírico, sino un error político. ¿Conviene al movimiento indio minimizar la amenaza de extinción cultural? ¿Le conviene ocultar el asedio al que se ven sometidos por el racismo dominante, el prejuicio social y la fuga de sus miembros? ¿Le

conviene edulcorar las culpas de una sociedad que masivamente los niega y los condena a ocultarse y negarse para tratar de escapar a la discriminación y la exclusión? La realidad social, en toda su dramática crudeza, es en sí misma una denuncia.

Los círculos interiores de la etnicidad

El objetivo de la sección precedente sólo se entiende en el contexto de los objetivos generales de esta investigación. Estamos estudiando un "movimiento social". Desde nuestro punto de vista, lo que interesa determinar no es exactamente el "número de indios", sino cuáles son las bases sociales serranas de este poderoso movimiento social que encuentra en la etnicidad su marca de cohesión identitaria. Estas bases sociales entendidas como el sustento político de la movilización a veces coinciden con quienes se han reivindicado como "indios", pero a veces no. No coinciden tampoco con los indios "realmente" existentes, sino con aquellos que fueron interpelados por el discurso identitario y que pueden reconocerse en él. Es decir, existen otras personas que podrían incluirse en el futuro, que podrían "recuperar" o "inventar" una adscripción étnica relativamente flexible, capaz de moverse sinuosamente entre las figuras variables que dibujan los distintos marcadores identitarios.

Los círculos exteriores de la identidad étnica pueden llegar a ser muy amplios, como vimos, tal vez un tercio o más de la población, y ellos constituyen no sólo los oyentes potenciales o los simpatizantes lejanos del movimiento. El proceso de revitalización étnica acaba de empezar y la base potencial de crecimiento de la convocatoria étnica podría ser muy grande en un país de una modernización "etnocida" tan reciente. La base social actual del movimiento indígena no ha surgido, por lo general, de estos círculos exteriores. Surgió ante todo de algunos de los círculos concéntricos más estrechos de la identidad étnica. Pero los confines que podría alcanzar con su crecimiento están abiertos a una recuperación potencialmente muy amplia. Pero ampliarse en esa base potencial es una tarea gigantesca contra fuerzas estructurales de larga duración: debe navegar contra los prejuicios de varios siglos de discriminación y varias décadas de un acelerado proceso de mestizaje. El número de indios es el resultado de las matemáticas sociales de un proceso político cuyas operaciones están todavía por hacerse.

Los círculos interiores de la identidad étnica coinciden con el punto de partida del movimiento de revitalización y de lucha por el reconocimiento social; los círculos exteriores de la identidad étnica coinciden con la población potencialmente interpelada por el discurso étnico. La base social inicial de un movimiento, y la base social posible. Por fuera de las fronteras difusas de esos círculos exteriores se abre un campo aún más amplio de alianzas sociales y simpatías políticas o ideológicas. Nos corresponde ahora examinar los círculos interiores más estrechos de esa identidad: aquellas poblaciones que formaron el "núcleo original" del proceso político y social que ganó presencia pública en junio de 1990.

A lo largo de los años noventa, cuatro estudios intentaron aproximaciones al tema. El primero fue Gregory Knapp (1991), que utiliza los datos lingüísticos del Censo de Población de 1950 para elaborar una cartografía de los "núcleos", los "dominios" y las "esferas" quichua de la sierra. Knapp (1991: 16) define los "núcleos" como las áreas donde una cultura tiene su más densa población e instituciones políticas, económicas y culturales claves. Operativamente los núcleos quichuas son las parroquias donde el 75% o más de la población hablaba quichua en 1950. Los "dominios" son áreas donde la cultura tiene mayor importancia numérica. Operativamente son las parroquias rurales donde la población tiene el 33% o más de la población quichua-hablante. La "esfera" es donde una cultura ejerce influencia sin llegar a ser dominante. Operativamente, Knapp definió la "esfera quichua" como las parroquias donde al menos 1,5% de la población hablaba quichua según el censo de 1950.

Knapp (1991: 13) concluye que los datos lingüísticos corregidos de 1950 permiten calcular que en la sierra ecuatoriana (más de 2000 msnm) vivían al menos 444.000 quichua hablantes. En 88 parroquias se encontraban concentradas las dos terceras partes de esta población. El área de dominio quichua se extendía desde Ibarra hasta el sureste de Quito y desde Latacunga hasta Azogues. Al sur, el dominio quichua más importante es el de los Saraguros, en Loja. "La mayoría del área registrada en los mapas como dominio quichua de la sierra, son los pastizales a gran altura, tierra con arbustos semi-árida, o la selva nublada, que están pobladas esparcidamente" (Knapp, 1991: 18).

El segundo estudio es el de León Zamosc (1995), que reconoce que los criterios lingüísticos no pueden ser considerados automáticamente como “los más importantes” para la definición de la identidad étnica, pero asume que el criterio lingüístico es un indicador relevante a falta de otros. Zamosc asume que las parroquias rurales del “dominio” quichua de la sierra establecidas por el estudio de Knapp se han mantenido como tales (es decir, como de “dominio” quichua) hasta 1990. Zamosc llama a estas parroquias “parroquias predominantemente indígenas”. Cuando más de la mitad de la población rural de un cantón (municipio) se encuentra en las parroquias con predominio indígena, entonces Zamosc llama a esos cantones “áreas de predominio indígena”. Basado en estas premisas, Zamosc (1995: 27) calcula que casi 750.000 personas vivían en 1990 en parroquias predominantemente indígenas. Aunque no se trata de una estimación de la población indígena (para hacerlo se necesitaría sumar la población indígena que no vive en parroquias predominantemente indígenas y restar la población mestiza que vive en áreas predominantemente indígenas), Zamosc llama la atención sobre el hecho que esta cifra se aproxima al límite mínimo de población quichua hablante estimada por Knapp para 1987 (836.000 personas).

Cuando el conjunto de la población rural de las parroquias de dominio indígena es mayor que el conjunto de la población rural de las parroquias de dominio mestizo en un municipio dado, Zamosc las llama “Áreas de Predominio Indígena” (API). En el caso contrario, las llama “Áreas de Predominio Mestizo” (APM). A partir de esta clasificación de los municipios, Zamosc (1995) realiza algunas comparaciones entre datos de estructura agraria, empleo y niveles de organización entre cantones (municipios) de predominio indígena y cantones de predominio mestizo. En primer lugar, muestra que mientras la población de APM se encuentra uniformemente distribuida entre cantones campesinos (predominio de explotaciones agrarias de entre 1 y 5 ha) y cantones minifundistas (predominio de explotaciones agrarias de menos de 1 ha), la población de API se encuentra mayoritariamente (63% contra 37%) en cantones minifundistas (Zamosc, 1995: 36). Además, los cantones minifundistas tienen un menor impacto de afectaciones por reforma agraria⁵¹, niveles más altos de concentración de la tierra y mayoritaria presencia de grandes unidades de producción (de más de 100 ha). Además, en ellas predominan más claramente las relaciones capitalistas de producción (la relación entre la población asalariada y patrona es mayor frente a los trabajadores por cuenta propia) (Zamosc, 1995: 37).

Los cantones de predominio indígena (API) tienen densidades poblacionales mucho más altas que los cantones de predominio mestizo (APM) y se nota una incorporación mayor de mujeres a la población económicamente activa rural (Zamosc, 1995: 42). Junto a ello, en las API se encuentra mayor analfabetismo masculino y femenino, mayor pobreza, mortalidad y desnutrición, y el gasto municipal *per cápita* tiende a ser menor (ibid: 43). En síntesis, todos los indicadores de pobreza, calidad de vida y equidad en la estructura agraria son sensiblemente peores en áreas de predominio indígena que en áreas de predominio mestizo⁵².

Sobre todo, las cifras de Zamosc parecen confirmar un proceso notado a nivel micro-regional por varios investigadores: un proceso de “indigenización del campo” (Guerrero, 1995: 98). Los espacios pueblerinos (centros mestizos enclavados en áreas de predominio indígena) tienden a reducirse y la emigración definitiva parece afectar más fuertemente a los mestizos. Parecería que los indígenas se quedan más en su terruño (esto fue notado también por Carrasco 1993, en Chimborazo, que Guerrero utiliza ampliamente en su trabajo). Esta indigenización del agro serrano se combina, contradictoriamente, con la tendencia a la reducción del peso relativo de la población indígena en el país. Las ciudades crecen aceleradamente, los campos crecen mucho más lentamente y en algunos casos decrecen, y la población que queda es predominantemente indígena.

Un tercer estudio realizado sobre la distribución de la población indígena es la evaluación de los territorios étnicos (Ramón, 1994). Galo Ramón tampoco se propone determinar el número de indígenas del Ecuador, sino exclusivamente el número de indígenas que vive al interior de territorios étnicos claramente constituidos. Para ello determinó las unidades socio territoriales básicas: las comunas en la sierra y en la costa (en la amazonía muchos grupos recibieron territorios como “cuerpo cierto” por grupos étnicos en zonas relativamente continuas, lo que simplificó el análisis). Ramón define la comunidad como un grupo definido de familias que comparte un territorio igualmente definido. Según Galo Ramón, la pertenencia comunitaria identifica la *indianidad* más que cualquier otro distintivo interno porque expresa la voluntad de pertenencia, de aceptar las reglas del grupo, y de ser reconocidos como tales por agentes

externos. Operativamente las comunidades son tanto las figuras legales de las “cooperativas”, como las “comunidades” y las “asociaciones” que se identifiquen como indígenas, aunque no se incluyeron los “barrios”, “sectores” o “anexos” en que normalmente se dividen las comunidades y que frecuentemente son llamadas “comunidades” por sus habitantes.

Para recoger la información se contó con un grupo de investigadores locales que tuvo el apoyo de las organizaciones indígenas para identificar en mapas oficiales los límites, la cabida (en hectáreas) y la población de cada una de las comunidades existentes y en funcionamiento.

Cuadro 20
Resumen nacional: territorios indígenas 1994 (en hectáreas)

Provincia	Población	Tierras legalizadas	Tierras no legalizadas	Tierras en trámite	Total de tierras
IMBABURA	109.451	23.034	0	0	23.034
PICHINCHA	55.313	32.061	0	0	32.061
COTOPAXI	83.534	34.108	78.379	3.915	116.401
TUNGURAHUA	103.233	37.655	200	0	37.855
BOLIVAR	43.616	39.240	29.789	2.089	71.118
CHIMBORAZO	186.889	146.229	2.294	2.280	150.853
CAÑAR	61.190	15.810	20	20	15.850
AZUAY	18.350	12.064	0	0	12.064
LOJA	13.818	12.585	0	0	12.585
COSTA	75.582	446.369	22.413	0	468.782
SUCUMBIOS	2.908		0	0	85.088
NAPO	5.453	443.152	0	0	443.152
PASTAZA	13.825				1.085.329
SHUAR-ACHUAR	74.290				718.222
Total nacional	847.452	1.242.307	133.095	8.304	3.272.393



Fuente: Ramón (1994).

Los resultados finales fueron consolidados en un mapa 1:500.000 y en una base de datos electrónica. Los resultados arrojaron una cifra total de casi 850.000 personas viviendo en territorios étnicos de una cabida total de casi 3.300.000 has. La mayor parte de la población se concentra en las provincias de la sierra (más de 650.000) y la mayor parte del territorio se encuentra en la amazonía (Cuadro 25). El estudio de Galo Ramón (1994) produjo una cartografía aproximada sobre la distribución y cabida de las tierras en poder de comunidades y pueblos indígenas que apuntala las mismas conclusiones de Knapp: una correlación, esta vez más directa, entre la disposición de los territorios étnicos serranos y la ubicación de los páramos y tierras de altura. El mapa de los territorios étnicos de 1994 ratifica el mapa de dominios étnicos de 1950.

El último estudio disponible sobre el tema es el de José Sánchez Parga (1996[a]) basado en los datos (no publicados, pero usados por el SIISE) del uso de idiomas nativos en el Censo de Población de 1990. Casi 350.000 personas declararon entonces que hablaban un idioma nativo en su hogar en 1990. Puesto que el criterio lingüístico no es suficiente para estimar la pertenencia étnica, Sánchez Parga añade otro: el de pertenencia a una comunidad. Ella

“representa una forma de asociación tradicional de los grupos indígenas y por consiguiente la matriz de su cultura y el espacio de reproducción de su diferencia socio-cultural” (1996: 32). Operativamente este estudio computa como indígena a toda la población de los “restos parroquiales” (es decir, la población dispersa de las parroquias que no vive ni en los centros parroquiales ni en las cabeceras cantonales) de las parroquias que pueden ser consideradas como indígenas a partir de los indicadores lingüísticos del propio censo. Se excluyen las cabeceras cantonales y parroquiales porque no forman un “ámbito cultural indígena”, asociado más bien a la ruralidad dispersa. Sin embargo, se suma a esta población dispersa la población ubicada en los pueblos y cabeceras parroquiales que declaró hablar un idioma nativo. De acuerdo a este cálculo, en 392 cabeceras parroquiales de las 483 parroquias de la sierra se identifican 42.658 quichua hablantes. En total, conjuntamente con la Costa y el oriente, se computaron 47.576 indígenas en cabeceras parroquiales y cantonales. Sánchez Parga considera zona de “predominio étnico” aquellas áreas de restos parroquiales de parroquias donde al menos el 20% de la población declaró hablar una lengua nativa en el hogar. Llama zona de “influencia étnica” a los restos parroquiales donde al menos entre el 5 y el 20% de la población declaró hablar una lengua nativa en el hogar. Esto le permite llegar a una estimación global de 785.263 indígenas en la sierra y amazonía rural y un poco más de 850.000 en todo el país.

No es conveniente detenerse demasiado en la exactitud matemática de las cifras disponibles por los complejos problemas operativos para capturar la multifacética configuración de la identidad étnica. A ello se suma un factor poco recordado por los estudios citados: el Censo de 1990 fue desobedecido por las organizaciones indígenas más importantes del país en un momento en el que su peso político y su grado de movilización era muy alto (cinco meses apenas separaron el Censo de Población de noviembre del levantamiento indio de junio de 1990). Esto debe provocar una subestimación de toda la población de las parroquias con fuerte presencia indígena, donde los encuestadores no pudieron realizar plenamente sus labores⁵³.

A pesar de las diferentes modalidades de estimación de la población indígena, los datos disponibles muestran una cierta regularidad en los totales (alrededor de 800.000 personas en 1990). Esta población y estas zonas serán consideradas en este estudio como el círculo interior de formación y posterior irradiación del discurso identitario y del proceso político del movimiento indígena.

Movilizar: las organizaciones rurales

Nos encontramos pues ante un movimiento social que emergió en la sierra con una base social inicial de un poco menos de un millón de personas. Pero para recrearse y para movilizarse, el discurso necesita otras condiciones. La base social real del movimiento es menor. Para existir, un movimiento social necesita herramientas de movilización, de convocatoria, de planificación organizada. Hay una dimensión orgánica, más o menos importante según los casos, en todo movimiento social, que ha sido resaltada por los estudiosos de los movimientos sociales que insisten en la “movilización de recursos” (Neveu, 2000: 69-84 y Zamosc, 1993: 275 y 290-4)⁵⁴.

El movimiento indígena ecuatoriano tiene su expresión orgánica central en las comunidades y los cabildos, pero también en una red, cada día más compleja, de instituciones complementarias de apoyo y de organización. Esta red está decisivamente influenciada por un entramado de relaciones que las vincula a las políticas estatales y a la cooperación internacional para el desarrollo.

Pero hay otra dimensión de enorme importancia en estas expresiones orgánicas: no solamente constituyen un instrumento de movilización, sino que juegan un rol cohesionador de identidades. El discurso identitario y político del movimiento indígena se arrimó a la reivindicación de la comunidad indígena. Esto tiene efectos que desbordan ampliamente el casillero de la dimensión orgánica normalmente asignada a las estructuras organizativas de un movimiento social. Los cruces entre estructura organizativa, formación de identidades, convocatoria social y movilización política son extremadamente interesantes. La población ubicada en los círculos interiores del movimiento indio usó estructuras organizativas para movilizarse pero también, al usarla, con fines instrumentales, descubrió en ella una “dimensión

expresiva” de su identidad étnica. Al tiempo que se expresaba, se construía. Examinaremos esta doble dimensión del proceso organizativo indio en las páginas que siguen.

Para nadie es un secreto la importancia de las comunidades en la organización indígena. Las “comunidades”, tal como las definió jurídicamente el Estado ecuatoriano en 1937, referían a un “pueblo” o “comunidad” de dimensiones más pequeñas que la parroquia. No eran una organización “indígena” para la nomenclatura administrativa de un Estado que todavía vivía en el tiempo de la invisibilidad legal de los indios (ver capítulo 5). No obstante, para Roberto Santana (1995: 25), que escribe a inicios de los ochenta, la Ley de Comunidades fue un verdadero “salvavidas” para muchas comunidades que la usaron y re-usaron para adelantar su proyecto étnico. Su argumento es que la revitalización de las comunidades tiene que ver menos con su interferencia en aspectos productivos (más bien deja amplio margen para la libertad, al contrario de lo que ocurría con las cooperativas) que con la representación política (Santana, 1995: cap IV, especialmente 114-23). La comunidad se transformó en la “instancia única de representación política de la cual los indios podían prevalerse en el país” (Santana, 1995: 114). El Cabildo resuelve conflictos de tierras y recursos internos, sanciona conductas impropias (ética), es mediador y testigo de transacciones o conflictos familiares, y es interlocutor con los agentes externos. En cierto modo sucede y reemplaza el papel que tenían antaño los compadrazgos (Santana, 1995: 115-6), con la virtud de ofrecer una mediación colectiva en lugar de individual. Para Santana (1995: 122) esta “comunalización” es uno de los puntos fuertes de la revitalización étnica en el país.

Manuel Chiriboga (1985: 39-44) es quien ideó la teorización más influyente sobre las comunidades indígenas. Más allá de sus diferencias locales, la comunidad cumple cuatro funciones: la legitimación de valores, modos y prácticas indígenas; la representación política y defensa frente al mundo externo; la gestión social de recursos naturales fundamentales y otros necesarios para la reproducción; y la cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad. Chiriboga (1985: 44-6) identificaba también la aparición de organizaciones “inter-comunitarias” que expresaban un complejo proceso de unificación. Advertía que la aparición de estas nuevas organizaciones suponía una serie de problemas porque asumían también funciones propias de las comunidades como la representación política externa y la defensa identitaria, y a veces entraban en conflicto por los procedimientos formales de funcionamiento de tipo más “moderno” que no tenían mucho que ver con las formas tradicionales de delegación comunitaria. Advertía también a mediados de los ochenta la importancia de estas organizaciones en la gestión de programas de salud, educación, alfabetización, etc. Concluía que “esta coexistencia superpuesta de sistemas organizativos y de poder a diferente nivel, con capacidad de neutralizarse por falta de integración estructural y de legitimación solamente parcial, constituye el problema más serio que enfrentan las organizaciones campesino-indígenas” (Chiriboga, 1985: 45).

Para inicios de los ochenta las comunidades eran consideradas por los científicos sociales como la base organizativa más importante de los indígenas serranos, pero despuntaba en el horizonte una complejidad orgánica mucho mayor vinculada al proceso de modernización, de diferenciación y de multiplicación de los contactos con el resto de la sociedad.

En los influyentes trabajos de Chiriboga y Santana hay una permanente tensión entre dos nociones distintas que se entrecruzan y cuya confusión será de enorme importancia para el futuro. En un trabajo reciente sobre las comunidades de la provincia de Loja, Alexandra Martínez (2000: 1-2) ha advertido que hay que distinguir, en realidad, entre las comunidades y las comunidades. Las primeras son las organizaciones indígenas o campesinas (y a veces urbanas, no hay que olvidarlo) que desde la Ley de Comunidades se legalizaron como tales (Martínez, 2000: 2). Las comunidades en cambio hacen alusión a un espacio de relaciones informales sustentado por relaciones de parentesco sanguíneo y ritual. Son relaciones de intercambio de bienes, trabajo, energía y prestigio simbólico bastante bien codificadas por la costumbre y la historia local. Esas redes son literalmente “alucinantes”, como diría Leonard Field (1991: 30), quien escribió uno de los más completos ensayos de cuantificación de estos intercambios económicos. La base de estos intercambios son los códigos de la reciprocidad.

No obstante la distinción, es claro que existe una sobre-posición de comunidades y comunidades en la variada realidad andina. Pero la equivalencia no es perfecta. La ambigüedad de las fórmulas de los estudiosos es un buen reflejo de la inextricable ambigüedad de la realidad. Los estudios etnográficos locales suelen ilustrar muy bien las sobre-posiciones y los alejamientos entre ambos, algo que a veces se olvida en las interpretaciones de conjunto.

Manuel Chiriboga era mucho más consciente de la distinción y la sobre-posición de lo que lo fue Santana, que exageró la identificación de las comunidades con la forma jurídica comunal. Sin embargo, la ambigüedad intrínseca del lenguaje y de las variadas formas andinas de vincular unas y otras ha hecho que en el lenguaje político y académico predomine la asimilación pura y simple de ambas.

Tal vez la consecuencia práctica más visible de esta confusión haya sido la tendencia inicial de las agencias de desarrollo a ver en las comunidades/comunas un modelo de manejo colectivo de bienes comunes. El acercamiento se hacía a la organización comunal con el propósito de que administrara bienes colectivos e incluso manejara muchos de los procesos productivos y de comercialización. La existencia de bienes comunales administrados muchas veces por los cabildos comunales (especialmente durante el período cooperativista promovido por la reforma agraria) abonó la confusión. La Misión Andina en los años cincuenta, y luego, en los años setenta, el FODERUMA y las ONGs ligadas a la Iglesia (el FEPP y CESA), vieron en las comunas un factor organizativo básico para apoyar los proyectos de desarrollo y la modernización rural (Ibarra, 1999: 76; ver también Chiriboga, 1985: 81).

El equívoco resultaba claro ya para fines de los años ochenta. La posibilidad de organizar y administrar comunalmente los bienes no siempre coincidía con las lógicas familiares que presidían el funcionamiento de las comunidades, siempre sujetas a interpretaciones contrapuestas y a conflictos ardorosos. Todos los estudios de esos años registraron en la sierra un retroceso de la propiedad comunal y una crisis del trabajo comunitario (ver por ejemplo Ibarra y Ospina, 1994: 111-25; en la provincia de Cotopaxi⁵⁵). Hay que añadir que una parte de la confusión provenía del ambiente ideológico y político de la época: en aquel tiempo un feroz debate separaba a los defensores de las economías “comunitarias” o “colectivistas” de los defensores de la “iniciativa privada”. Es un viejo debate. Se remonta, en la izquierda, a las influyentes opiniones de José Carlos Mariátegui (1973), que intentó establecer un vínculo entre la pervivencia del “ayllu” andino y el proyecto socialista, entre el pasado y el futuro, entre las tradiciones peruanas y el pensamiento moderno del socialismo. Desde la derecha política, la comunidad también representaba un fantasma pero de signo aterrador. El trabajo de Carlos Camacho y Mónica Navas (1992), que parecía asimilar el funcionamiento de las comunidades a la de algún tipo de *koljós* comunitario, se esforzaba en mostrar que el trabajo colectivista de las comunas indígenas era económicamente ineficiente.

Las funciones de representación política y cohesión identitaria se bifurcan entonces y se confunden en las figuras intercaladas de las comunas (o cabildos) y de las comunidades. Veremos primero qué pasó con los cabildos durante la década pasada y luego nos concentraremos en la función ideológica de las comunidades indígenas. Tengamos presente, sin embargo, que en el discurso y en la mente de muchos de los actores de este proceso ambos se identifican o se distancian según las circunstancias.

León Zamosc (1995: 45-71) realizó un importante análisis y recopilación de la información existente sobre número de organizaciones de base existentes en las áreas rurales de las provincias de la sierra ecuatoriana basado en los archivos del Ministerio de Agricultura (faltan las organizaciones legalizadas en el Ministerio de Bienestar Social y en el Ministerio de Trabajo). Entre 1911 y 1992 se legalizaron 2.912 comunas, asociaciones y cooperativas. Esto no quiere decir que esas organizaciones realmente existan, sino que conservan aún su personería jurídica. Tampoco quiere decir que sean todas las organizaciones realmente existentes. Basada en las declaraciones de las Organizaciones de Segundo Grado sobre el número de organizaciones de base que las conforman, Rosario Coronel (1998) identificó en las provincias de la sierra más de 6.500 organizaciones de base, más del doble de las organizaciones legalmente constituidas por el Ministerio de Agricultura y recogidas por Zamosc. El verdadero número de organizaciones estables y funcionales probablemente estaba, para mediados de la década pasada, entre ambas cifras.

Casi el 68% de todas las organizaciones de base jurídicamente constituidas se legalizaron luego de 1965 bajo el evidente impulso del proceso de Reforma Agraria, y el 54% de las organizaciones son comunas, generalmente asociadas al mundo indígena. De hecho, un cuarto de todas las organizaciones está ubicado en la provincia de Chimborazo, la provincia con mayor presencia de población indígena en el Ecuador (entendida en el sentido de los círculos interiores de la identidad india). Estas organizaciones han mostrado, además, una gran autonomía y una gran capacidad para actuar en la esfera pública y política.

Cuadro 21
Número de organizaciones en provincias de la sierra 1911-1992
(sólo las organizaciones legalizadas en el Ministerio de Agricultura)

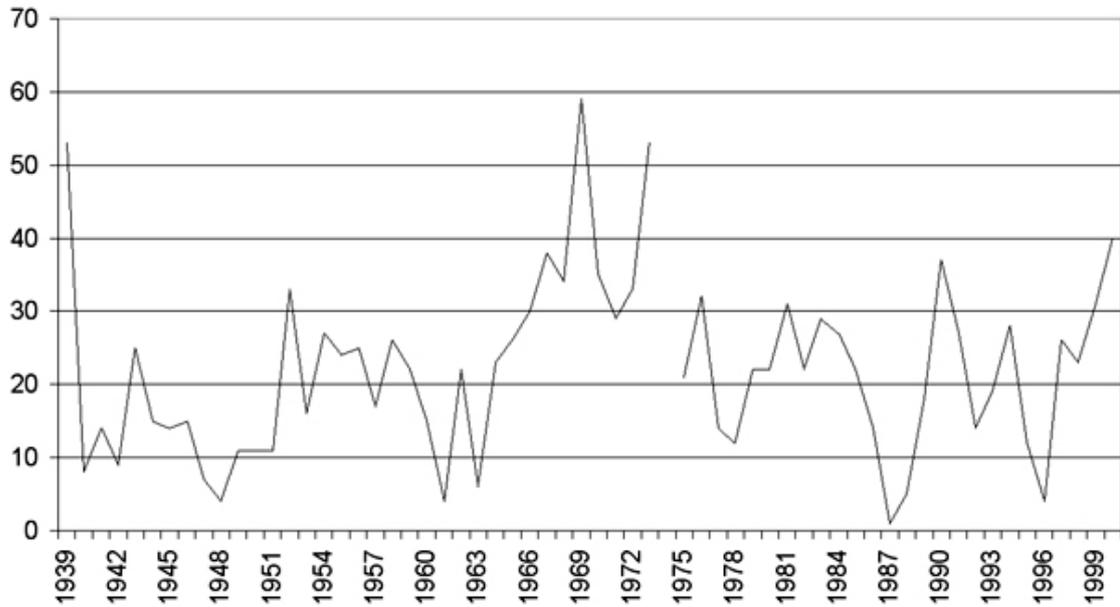
Provincias	Comunas	Cooperativas	Asociaciones	Total
CARCHI	96	82	35	213
IMBABURA	143	73	53	269
PICHINCHA	157	176	91	424
COTOPAXI	244	48	22	314
TUNGURAHUA	191	27	100	318
CHIMBORAZO	519	85	130	734
BOLIVAR	15	18	66	99
CAÑAR	81	57	27	165
AZUAY	35	58	65	158
LOJA	93	74	51	218
TOTAL	1.574	698	640	2.912

<>

Fuente: Zamosc (1995: 52), basado en datos del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

La fecha de legalización de las comunas nos puede aproximar a diferentes etapas de auge de esta forma organizativa en la sierra. Significa que en ciertas épocas la figura jurídica de la comuna fue una estructura legal considerada útil por grupos de habitantes de las zonas rurales de la sierra o que fue inducida desde fuera por instituciones externas debido a razones variadas. Combinando los datos de Zamosc con nuestra propia investigación en los archivos del Ministerio de Agricultura, hemos construido un gráfico de tiempo largo sobre la legalización de comunas en las diez provincias serranas del Ecuador (Gráfico 7). Empezamos en 1939, porque el altísimo número de comunas legalizadas en 1938 (255), justo después de aprobada la ley, haría difícil la lectura del gráfico.

Gráfico 7
Número de comunas legalizadas en el Ministerio
de Agricultura y Ganadería por año (1939-2000)



Fuente: 1939-1992 Zamosc (1995: 90-1), 1993-2000, Archivo del Ministerio de Agricultura, Quito.

Nota: Entre 1931 y 1992 hay 120 comunas que no tienen referencia de fecha.

Las legalizaciones por año son irregulares. Sin embargo, luego de la “explosión” de legalizaciones de fines de los años treinta pueden distinguirse cuatro períodos de auge comunal: la segunda mitad de los cincuenta; un auge más notable desde fines de los sesenta hasta inicios de los setenta; un tercer momento a inicios de los ochenta; y un último crecimiento en la década de los noventa, con la excepción de 1995 y 1996. Si excluimos los años treinta, donde se legalizaron, con un significativo esfuerzo estatal, ante todo las “comunidades libres”, es decir aquellas cuyas tierras independientes estaban fuera de las haciendas, los auges coinciden sucesivamente con la presencia de la Misión Andina del Ecuador, con la Reforma Agraria y el acceso a la tierra de las “comunidades de hacienda”, con las políticas de Desarrollo Rural Integral, y con el crecimiento del movimiento indígena. De todas formas, el número de legalizaciones de comunas en la década del noventa, aunque supera al de los ochenta, está todavía ligeramente por debajo de la década del setenta y no llega a alcanzar el número de organizaciones legalizadas en el sorprendente año 1938. Los períodos bajos de legalización de cabildos corresponden a los años de la dictadura de 1960-1963, la dictadura de 1976-1979 y el gobierno de León Febres Cordero (1984-1988). Aunque la correspondencia no es perfecta, parecería que a períodos de menor apertura democrática del régimen político corresponde una disminución de la legalización de comunas.

Las 183 comunas legalizadas entre 1993 y 2000 (el período que no cubría el trabajo de Zamosc) confirman la distribución provincial de las comunas legalizadas en períodos anteriores.

Cuadro 22
Legalización de comunas por provincias
(enero de 1993 a diciembre de 2000)

Provincia	Número	Porcentaje
Pichincha	22	12,0
Loja	1	0,5
Azuay	3	1,6
Bolívar	2	1,1
Cotopaxi	19	10,4
Cañar	2	1,1
Carchi	8	4,4
Imbabura	50	27,3
Tungurahua	9	4,9
Chimborazo	67	36,6
TOTAL	183	100,0

<>

Fuente: Archivos del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

En comparación con la distribución provincial histórica de la legalización de comunas, tal como deriva del Cuadro 22, llama la atención el notable dinamismo que en la última década tuvieron las comunas en la provincia de Imbabura: si representaban el 9% de las comunas legalizadas históricamente durante el siglo, en los dos últimos tercios de la década final de éste representaron el 27% de las legalizaciones de organizaciones comunales. Esto se debió a una legalización inusitada de organizaciones en 1999 (10) y 2000 (22). La aplastante mayoría de estas legalizaciones se hizo en el cantón Otavalo; le siguen Ibarra y Cotacachi. Chimborazo acentúa la preeminencia que ya ostentaba (la mayoría de las legalizaciones se produce en Riobamba y Colta), mientras que Tungurahua y Cotopaxi ven decrecer su cuota de participación en comunidades legalizadas. De las 22 comunas legalizadas en Pichincha, cinco corresponden al cantón Cayambe (de histórica presencia indígena), cinco a Quito y siete a Santo Domingo de los Colorados.

Parece dibujarse entonces, a partir del indicador de legalizaciones, un cierto repunte de la organización comunal (que, es bueno recordarlo, no siempre es exclusivamente indígena). Sin embargo, si alguna tendencia puede distinguirse nítidamente en los años noventa, es la diversificación de las formas organizativas en las áreas rurales. Ya las cifras de Zamosc (1995: 94) dejaban entrever un crecimiento explosivo de las "asociaciones".

Además, muchas de estas organizaciones de base se han agrupado en organizaciones de segundo grado y en organizaciones de tipo provincial y nacional. Andrés Guerrero (1995: 104), usando un trabajo de Galo Ramón, menciona la existencia, hacia inicios de los noventa, de 79 organizaciones "supra-parroquiales" en las provincias de la sierra y 17 organizaciones provinciales y nacionales. Para 1998, un "censo" de estas organizaciones las elevaba a 148 en las provincias de la sierra, 74 de las cuales se ubicaban en la sierra central (Ramón, 2001: 65-6). Una cierta lectura de esta historia organizativa desearía que fueran el resultado de un proceso escalonado de crecimiento organizativo que asciende ordenadamente desde las organizaciones comunales hasta las organizaciones de segundo grado, las federaciones provinciales y las confederaciones regionales y nacionales. Aunque la historia de algunas organizaciones de segundo grado responde a esa evolución, la figura completa es mucho más variada.

El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), en busca de contrapartes para sus programas en el campo, realizó un estudio sobre las organizaciones de segundo grado (OSG) (Coronel, 1998). Los resultados de este trabajo fueron analizados por Galo Ramón (2001), entonces funcionario de ese proyecto.

Cuadro 23
Tipo y número de organizaciones de base reportadas
por las organizaciones de segundo grado (1998)

	Comunidades	Cooperativas	Juntas de aguas	Asociaciones	Grupos de mujeres	Clubes	Religiosas	Otras	Total
AZUAY	65	5	76	23	8	15	27	124	343
BOLIVAR	65	3	8	35	8	10	0	7	136
CAÑAR	209	18	80	24	134	132	27	251	875
CARCHI	5	2	6	16	13	0	0	2	44
COTOPAXI	240	8	221	66	104	294	4	322	1259
CHIMBORAZO	431	21	331	80	209	383	1	434	1890
EL ORO	0	0	0	1	0	0	0	0	1
ESMERALDAS	79	25	2	52	21	0	0	78	257
GUAYAS	67	0	0	31	0	0	0	31	129
IMBABURA	249	8	113	47	45	221	5	89	777
LOJA	87	4	12	14	38	61	0	69	285
PICHINCHA	114	4	55	63	57	158	0	57	508
TUNGURAHUA	91	11	171	31	51	197	2	80	634
TOTAL	1.702	109	1.075	483	688	1.471	66	1.544	7.138



Fuente: Coronel (1998).

Nota: este cuadro fue obtenido mediante una encuesta a las Organizaciones de Segundo Grado, quienes detallaron cuáles eran sus organizaciones de base afiliadas. Seguramente incluye, pues, una sobre-estimación del número de organizaciones.

Encontramos una diversidad mucho mayor de formas organizativas en la base: no solamente comunidades y cooperativas, sino clubes, grupos de mujeres, asociaciones, juntas de agua y "otras". Es posible que estas organizaciones de base no siempre sean muy estables. También es posible que varias de ellas estén repetidas por una pertenencia múltiple a varias OSG simultáneamente⁵⁶. Por último, es probable que una misma persona pertenezca formalmente a varias organizaciones de base o incluso a distintas OSG⁵⁷. En nuestras entrevistas a dirigentes indígenas y en algunos recorridos por zonas indígenas puede observarse que algunas asociaciones o juntas de aguas son llamadas comunidad, y que para fines prácticos funcionan con reglas similares a las de un cabildo⁵⁸. La figura jurídica no delimita todos los contornos variables de las organizaciones de base.

No obstante, puede postularse la tesis de que a lo largo de la década del noventa las sociedades rurales de la sierra se han visto sometidas a una gran variedad de influencias externas y a una continuación de los procesos internos de diferenciación que ya se habían observado en los años ochenta. Manuel Chiriboga (1985: 45) creía hace ya casi dos décadas que el problema de la articulación entre los distintos niveles de las organizaciones indígenas era su principal desafío organizativo. El perfil de un crecimiento más bien descentralizado y bastante alejado de la imagen de una escalera de estructuras organizativas bien ordenadas en secuencia lineal ya era claro para los concededores del agro.

La presencia de proyectos de desarrollo y de una multitud de organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGs) ha sido un factor importante en la aparición de muchas de estas organizaciones de base y también de las organizaciones de segundo grado. Muchas veces este surgimiento no deriva del apareamiento de nuevas organizaciones en la base, sino de escisiones en antiguas OSG. La influencia recíproca entre ONG/OSG ha sido estudiada por varios autores desde perspectivas muy diferentes (entre los más importantes, Bebbington y Torres (2001) desde una mirada favorable; y Víctor Bretón (2001) desde una mirada bastante crítica). Los proyectos de desarrollo de los años noventa encontraron en las OSG la contraparte que había desaparecido luego de la comprobación de que las comunas no eran capaces de manejar la producción y la comercialización colectiva. Galo Ramón (2001: 41) es el que mejor expresa la visión optimista de la relación de las OSG con los proyectos de desarrollo. En su opinión, las OSG pueden ser consideradas como el auto-gobierno más cercano a las comunidades rurales, son los eslabones que usa el campesinado para obtener servicios y reclamar derechos, reúnen a la clase política y técnica de los pueblos indios y negros y trabajan en un espacio mayor al de la comuna, lo que permite un impacto más general de los proyectos y en una escala manejable para las capacidades disponibles. Por último, las OSG han demostrado que pueden trabajar en temas productivos y no sólo de representación política.

Otras organizaciones de segundo grado, en cambio, estaban ya presentes desde un período anterior y surgieron en el contexto de la lucha por la tierra o la lucha por el respeto. Como resultado, existe de hecho una diversificación notable de las estructuras de representación política y de intermediación con agentes externos. Esta multiplicidad, como intuía Chiriboga a mediados de los ochenta y como confirma el trabajo de Bretón en los noventa, ha provocado recomposiciones internas en el mundo rural en función de las oportunidades de vínculo con agentes externos y con los fondos que eventualmente pueden aportar para responder a las múltiples necesidades de los sectores rurales pobres. Los conflictos internos son los primeros convidados en esta diversificación.

Problemas similares de articulación entre organizaciones comunales y organizaciones de segundo grado se producen entre las OSG y las federaciones provinciales, regionales o nacionales. Estas federaciones se formaron por lo regular en las décadas del setenta y del ochenta del siglo XX, en muchos casos impulsadas por la iglesia católica y por las iglesias evangélicas. Por lo general, cuando se formaron estaban constituidas por un pequeño núcleo de organizaciones históricas. A lo largo de los años han ido sumándose nuevas organizaciones de base conforme iban creciendo en número o iban fraccionándose las antiguas. Muchas de estas nuevas organizaciones se han mantenido independientes, con relaciones más o menos estables con una o más federaciones provinciales o nacionales. Pero en cualquiera de los casos, la libertad de acción y de funcionamiento político en todos los niveles ha sido siempre muy grande. Siempre ha coexistido una relación tirante entre los intentos de mantener el control de parte de las organizaciones mayores y los jalones de autonomía de las organizaciones menores.

En los últimos años, por efecto de las políticas de fomento productivo en las áreas rurales llevadas a cabo por ONGs y por el Estado, las OSG han tendido a especializarse en el manejo de proyectos productivos o de comercialización, mientras que las federaciones provinciales o las organizaciones regionales y nacionales han tendido a fortalecer su rol de representación política ante el Estado central y de reivindicación movilizadora en situaciones de conflicto social. Son, por ejemplo, más bien las federaciones provinciales y nacionales las que han asumido el control de la educación intercultural bilingüe, y las representaciones en el Instituto de Desarrollo Agrario (INDA) o en otras instancias estatales como el COMPLADEIN en 1997-1998.

Un tercio de las OSG registradas por el Censo de 1998 se reclamaban "independientes"; es decir, no pertenecían a ninguna organización provincial o nacional. Las bases de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) y de la CONAIE estaban mezcladas, en especial en la sierra central (Ramón, 2001: 65-6). Esto significa que probablemente algunas OSG tienen filiación múltiple o bien que las comunidades y organizaciones de base que las integran tienen filiación múltiple. El Cuadro 24 resume las federaciones provinciales o las OSG serranas que forman parte de las tres principales organizaciones indígenas del Ecuador.

Cuadro 24
Organizaciones serranas filiales de las principales
organizaciones indígenas nacionales (2001)

Provincias	FEINE	CONAIE	FENOCIN
Carchi			UNOCCAR (Unión de Organizaciones campesinas del Carchi)
Imbabura	Asociación de Indígenas Evangélicos de Imbabura	Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura	FICAPI; UNOCIAE; UNORCAC (Cotacachi); UNORCUR (Urcuquí); UOC (Cochapamba); JTV (Juventud Trabajadora del Valle)
Pichincha	Asociación de Indígenas Evangélicos de Pichincha Federación de Iglesias Indígenas Evangélicas residentes en Pichincha	Pichincha Riccharimui	UNOCYPP; UNOCC; UNOPAC; UCCOPEM; UMC-I; UCICA-Q
Cotopaxi	Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Cotopaxi	Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi	Organizaciones y comunidades de Atocha
Tungurahua	Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua	Movimiento Indígena de Tungurahua	Movimiento Indígena de Tungurahua-Atocha
Bolívar	Asociación de Indígenas Evangélicos de Bolívar Federación de Indígenas Cristianos Evangélicos de Bolívar	Bolívar Riccharimui	UNORFACV (Facundo Vela)
Chimborazo	Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo	Movimiento Indígena de Chimborazo	COCAG; Corporación Zula; Unión Inca Atahualpa; Unión General Rumiñahui
Cañar	Asociación de Indígenas Evangélicos de Cañar	Unión Provincial de Cooperativas Campesinas de Cañar	ASOAC; AINCA; COCAIB (Biblián); FOAZOC; UNORCAB
Azuay	Asociación de Indígenas Evangélicos del Azuay		UNASAY-F; OCCIS
Loja	Asociación de Cristianos Indígenas Saraguros	Federación Interprovincial de Indígenas Saraguro	Federación Interprovincial de Indígenas Saraguro; ACOSL (San Lucas)

Fuente: Entrevistas con dirigentes indígenas y FENOCIN (1999).

Nota: La FENOCIN no incluye federaciones provinciales. Sus afiliadas son organizaciones de segundo grado. Su presencia es más fuerte en la costa.

Junto a estas tendencias “centrífugas” en la configuración de las comunas hay otra tendencia no menos significativa de carácter “centrípeto”. En efecto, paralelo a este debilitamiento relativo de las comunas como instancia de intermediación y representación política por efecto de la multiplicación de las instancias de representación e intermediación con

el mundo de afuera, se produjo a lo largo de los noventa una reivindicación y valoración de la “comuna” o la “comunidad” (aquí funciona bien la ambigüedad anotada) como un signo de pertenencia, como una marca de identificación, como un ideal de organización e incluso como un modelo idealizado de convivencia social; en suma, como un proyecto de sociedad. Se reafirma así, en el discurso, su carácter étnico.

No es algo nuevo. La idealización de la comunidad indígena fue una constante en varios estudios académicos del período “indigenista” y “neo-indigenista”, para parafrasear a Hernán Ibarra (1999) y a Víctor Bretón (2001). Algunos, como José Figueroa incluso sugerirían que este discurso se diseminó desde las ciencias sociales hacia las organizaciones indígenas (Figueroa, 1996-1997, citado por Ibarra, 1999: 84). En realidad, este ejercicio de resaltar los valores positivos de la comunidad no es ingenuo; cumple una función. Para apoyar el paso de una identidad india tradicionalmente asimilada a la dominación, la discriminación y la inferioridad, el recurso a una comunidad india idealizada contribuye a afirmar los valores positivos de una identidad en recuperación. Analizaremos tres aspectos de esta referencia a la comunidad como un modelo idealizado de convivencia social.

El primero es el de la comunidad como un modelo de estructura organizativa para los pueblos indios. Dos intelectuales indios, Julián Ainaguano y Segundo Chalus (2001), elaboraron un documento que recoge los principios para el fortalecimiento de los pueblos indígenas de la provincia de Tungurahua. La publicación fue auspiciada y dirigida por el Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT), organización de tercer grado afiliada a la CONAIE. Para estos autores, la “comunidad indígena” es una entidad colectiva de familias “de relación sanguínea o de afinidad, asentadas en un territorio determinado, que se auto-identifican o pertenecen a un pueblo o nacionalidad, que basan su modo de vida práctica colectiva de reciprocidad, solidaridad e igualdad, que tienen un sistema de organización, político, administrativo, económico, espiritual y cultural” (Ainaguano y Chalus, 2001: 15). Por otro lado, bajo el rótulo de “gobiernos comunitarios”, el texto plantea que “el mundo indígena asigna a la comunidad roles como: legitimación de valores, normas y prácticas; expresión cultural; representación política y defensa de intereses comunitarios; gestión de los recursos. En definitiva la comunidad es un espacio de cohesión social” (Ibíd.). Resuenan los ecos del texto de Manuel Chiriboga.

Pero los dirigentes del MIT son perfectamente conscientes de la pluralidad de expresiones organizativas de las zonas rurales: juntas de aguas, comités de padres de familia, asociaciones de mujeres, asociaciones religiosas, cooperativas productivas, etc. “Estas organizaciones deben coordinar sus planes, programas o proyectos con el Cabildo” (Ainaguano y Chalus, 2001: 16). El modelo de gobierno comunitario está expresado como una “red” en la cual el Cabildo o el Presidente de la Comunidad está en el centro y alrededor de él giran los grupos variados en que se organizan los pobladores (Ainaguano y Chalus, 2001: 33). Ese mismo modelo era el que sostenía M.Q., indígena saraguro instalado en la provincia amazónica de Zamora. Para él, la “comunidad” de Nuevo Paraíso (sitio donde existe una confluencia de indígenas saraguro, mestizos ex-saraguro, y familias shuar) era la organización “madre” de la que debían derivar y en la que debían confluir los múltiples grupos de interés existentes o proyectados (Nuevo Paraíso, entrevista 15/10/2001). Para los dirigentes saraguro de este pueblo, el modelo de grupos de interés variados organizados alrededor de un espacio de coordinación comunitario era una experiencia positiva que derivaba de los muchos años de intervención del FEPP en su parroquia de origen (M.Q. y su esposa 15/10/2001). Es probable que este proyecto de organización, basado en el carácter territorial de las comunidades, sea el que se esté imponiendo en las dirigencias étnicas serranas para hacer viable la propuesta de organización en “pueblos” y “nacionalidades” indígenas.

El segundo es el de la comunidad como expresión de un modelo diferente de práctica democrática. Se trata de una figura de oposición entre la “democracia delegativa” comunitaria y la “democracia representativa” propia de los regímenes liberales. Roberto Santana (1995: 257-8) fue el primero en insistir en el aporte de “democracia directa” que hacen los indios a la democracia en general. Luego ello ha sido resaltado en la experiencia de gobiernos locales alternativos en Guamote (Torres, 1999: 100-4). Lourdes Tibán, una intelectual indígena, actualmente vicepresidenta del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), resaltaba hace poco, recogiendo palabras de un autor brasileño, que mientras en la cultura occidental los que mandan “mandan mandando”, en las culturas indígenas los que mandan “mandan obedeciendo” (MICC, 2002: 8).

Augusto Barrera (2001: 245-54) ha mencionado la importancia que esta contradicción tiene en la participación electoral del movimiento indígena y en la relación conflictiva y problemática entre las organizaciones y los funcionarios electos. Este elemento de la democracia comunitaria fue ritualmente confirmado en agosto de 1996, cuando todos los electos del Movimiento Pachakutik-Nuevo País entregaron simbólicamente los puestos a los que habían accedido ante las organizaciones que representaban.

El tercer aspecto de la referencia a la comunidad como un modelo idealizado de sociedad, sobre el que nos detendremos con mayor detalle, es el que opone la existencia de una "lógica" económica comunitaria alternativa al capitalismo y al modelo neoliberal. Habría algún tipo de contradicción u oposición sustentada en la comunidad a la modernización capitalista. Aquí desaparece el cabildo y reaparece esa serie de relaciones informales que configuran una organización económica y social particular.

El Editorial del *Boletín ICCI* del 6 de septiembre de 1999 (Dávalos, 2001: 21-2) es el más directo al respecto: "la concepción comunitaria de vida no tiene nada que ver con la propuesta individualista que subyace al discurso neoliberal (...) Mercado y Comunidad son términos contrapuestos y que históricamente han estado confrontados". El director del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) es Luis Macas, ex presidente de la CONAIE y ex-diputado, uno de los líderes históricos del movimiento. Es conocida su posición como uno de los dirigentes indios que con mayor tenacidad y coherencia ha luchado por mantener vinculada la lucha étnica y la lucha económica, la lucha por el respeto cultural y contra el neoliberalismo y el capitalismo. Es una corriente dentro del movimiento y no expresa, sin duda, todas las que es posible encontrar en su interior. En la coyuntura de 1999, en medio de la peor crisis económica del siglo, los editoriales del *Boletín ICCI-Rimai* afirmaban la relación del movimiento indígena con el resto del movimiento social ecuatoriano para forjar un "eje de contrapoder" que enfrentara la imposición del neoliberalismo (Dávalos, 2001: 17).

Luis Macas desarrolló sus tesis con mayor detalle en un artículo publicado por el *Boletín ICCI-Rimai* en agosto de 2000 (Dávalos, 2001: 92-3). La comuna es la *llacta*, el *ayllu* o *jatun ayllu*; la organización nuclear de la sociedad indígena (se refiere a los indígenas serranos). Es a la vez "el centro del proceso organizativo", el "referente cultural y social", el "centro articulador de la cosmovisión indígena" y "el componente vital de nuestra identidad". Los valores y prácticas que la comuna encarna son la reciprocidad, la ayuda mutua, el valor comunitario de los bienes, el respeto a la naturaleza, la solidaridad, la responsabilidad social, la discusión colectiva y el respeto al otro. En conclusión, son prácticas que "están en contradicción con la cultura occidental". En el párrafo clave de su argumentación, Macas concluye: "La sola inexistencia de los criterios de "utilidad", de "beneficio", hacen que la comuna sea inviable para el desarrollo de mecanismos de mercado y de capital". Ante la disyuntiva 'modernización o comunidad', la respuesta tradicional ha sido arrasar con el "obstáculo" a la modernización, cuando ahora se trata de reconocer el aporte de la comunidad como una alternativa a la modernidad occidental.

Las opiniones de Luis Macas pueden parecer una reedición de los antiguos debates sobre la economía comunitaria, relativamente relegados luego de la multitud de estudios que mostraron la debilidad de las comunidades en la regulación de las prácticas productivas y comerciales indígenas. Pero el argumento de Macas apunta a otro aspecto, que no supone una relación necesaria con el control administrativo de la producción por una entidad colectiva organizada formalmente. Macas parece referirse a una inadecuación cultural entre la racionalidad de la modernización capitalista y la racionalidad del mundo indígena. Veamos cómo un argumento similar ha sido desarrollado por un académico blanco-mestizo que no tiene ningún tipo de relación política especialmente estrecha con el movimiento indígena ecuatoriano: Fernando Bustamante (2001).

Bustamante escribe su ensayo luego del levantamiento indígena de enero y febrero de 2001. El evento fue una verdadera conmoción pública que ocupó la prensa nacional por dos meses. Dos hechos llamaron la atención en esta coyuntura. El primero fue la consigna del movimiento, "Nada sólo para los indios", por la que el principal actor de las protestas exigía que las soluciones no significaran ningún tipo de privilegio particular para los indígenas, sino que beneficiaran a "todos los pobres" del campo y la ciudad. En segundo lugar, casi todos los analistas (con la significativa excepción de Jorge León, 2001: 54-5) resaltaron la masiva aprobación popular que tuvo la acción indígena. Bustamante quiere explicarse ambos fenómenos.

Empieza constatando que las demandas indias no son puramente corporativas ni representan un interés particularista, y que la CONAIE tiene un rol hegemónico en la conducción de las luchas populares (2001: 23-4)⁵⁹. ¿Cómo es esto posible? A su juicio, los indios están arrinconados en tierras marginales, no representan más del 10% de la población del país y sin embargo lideran a la gran masa mestiza mayoritaria del “centro” en su resistencia al ajuste macroeconómico. No sólo eso. Los indígenas han logrado neutralizar a la clase media y a las élites urbanas, incluso a los empresarios y a las potenciales fuerzas represoras (Bustamante, 2001: 25). ¿Cómo lo han logrado?

La acción reivindicativa india se expresa en el bloqueo de carreteras, el asedio del campo a la ciudad y las tomas (más simbólicas que reales) de la ciudad de Quito⁶⁰. Pero ese poder de bloqueo sólo es posible porque el Estado no se atreve a la usar la represión violenta. “De manera paradójica [sic, por paradójica], la temática de aquellas jornadas giró más en torno a la inseguridad y sufrimientos de los “ocupantes” que a la de los presuntos “ocupados”. Nunca se ha visto un ejército de ocupación tan arrinconado y atareado en sobrevivir de sus invadidos” (Bustamante, 2001: 26). La propia fuerza electoral de los indígenas le parece limitada a provincias marginales y con un techo difícil de superar. La fuerza de la CONAIE no deriva, pues, de sus métodos de lucha ni de su situación electoral. “¿Cuáles son las fuentes de su sorprendente capacidad de poner en jaque al Estado ecuatoriano, neutralizar a sus más virulentos enemigos y conseguir la benévola neutralidad o incluso el apoyo de las capas populares urbanas o rurales?” (Bustamante, 2001: 27).

La respuesta de Bustamante es que la CONAIE apela a un *ethos* o una cosmovisión moral que comparten indios y mestizos e incluso, aunque de manera atenuada, las mismas élites urbanas (y no sólo en la sierra). Su discurso político pulsa cuerdas morales claves del credo tácito de las grandes mayorías, incluso de parte de sus adversarios. La contraposición entre el discurso de la CONAIE y el de las élites dominantes del Estado es la expresión de dos lógicas de comprensión de la vida “por completo disímiles e incompatibles” (Bustamante, 2001: 27). Estas son la lógica de la “economía política” y la lógica de la “economía moral”. Aquí es donde empezamos a entender el acercamiento inesperado entre Macas y Bustamante.

Para la economía política la sociedad funciona con arreglo a una serie de leyes impersonales e inmunes a la voluntad de las personas. En su marco sólo cabe a los actores acomodarse a ellas y buscar los instrumentos más adecuados para lograr la mayor eficiencia posible. Las metas de la sociedad están constreñidas *a priori* y el arte de gobernar es una especie de “ingeniería sistémica” o una “gestión tecnocrática” (Bustamante, 2001: 28). El caso de los precios es ilustrativo: los precios cambian o fluctúan regidos por leyes sobre las que nadie puede ser responsabilizado ni culpado. “De la misma manera que nadie es responsable por la caída de los cuerpos, nadie puede ser hecho responsable por la subida de los precios” (2001: 29).

Para la economía moral, en cambio, las relaciones sociales son el resultado de un conjunto de obligaciones éticas entre personas concretas. La vida social es un conjunto de contratos tácitos, donde se expresan derechos adquiridos y obligaciones mutuas. Todo intento de hacer cambios no legitimados por alguna forma de consenso solidario es una violación a la ética de la confianza y la mutua consideración (Bustamante, 2001: 29). Los precios son, así, un “contrato” entre personas porque se los presume el resultado del encuentro de voluntades. “Las personas se indignan y rebelan contra un aumento de precios no tanto ni tan solo porque ello les haga la vida más onerosa, sino sobre todo porque se consideran engañadas y estafadas: víctimas de una ruptura unilateral de un equilibrio interpersonal tradicional” (Bustamante, 2001: 30). “Para el economista moral, la subida de precios del transporte público es un agravio del busero hacia sus pasajeros, no un cambio impersonal de ciertas variables sin culpable ni responsable” (Bustamante, 2001: 31). Hay, pues, una completa inconmensurabilidad de ambos discursos.

Pero la cercanía entre los argumentos de Macas y Bustamante es aún más notable al momento de buscar el origen de esta diferencia de lógicas. Para Bustamante, las luchas de la CONAIE se parecen a las luchas de los trabajadores preindustriales. No tanto porque la CONAIE sea preindustrial, sino porque ambos provienen de una matriz comunitaria en la cual se explica y se reproduce la idea de la economía moral (en esto Bustamante se inspira en el historiador británico E. P. Thompson, 2001: 28)⁶¹.

Luego de la explicación general de ambas lógicas, Bustamante expresa su tesis con una claridad contundente: “Lo que le da fuerza hegemónica al movimiento indígena es que éste

representa precisamente una defensa y reacción de la economía moral contra la economía política” (Bustamante, 2001: 32). Así se explica el apoyo, por ejemplo, de los cristianos, tan incómodos con el vaciamiento moral de la economía. La tesis es que la economía moral se halla profundamente enraizada en la mentalidad de “las gentes” del Ecuador. A juicio de Bustamante, dentro de la lógica de la economía política las recetas neoliberales son indiscutibles o “muy difíciles de rebatir” (eliminación de subsidios, precios reales, etc.). El problema es que hay una oposición desde otra lógica: “no es la [economía] de Smith o Marx sino la de [la] sociabilidad como fin en sí y como red de tratos ancestrales” (Bustamante, 2001: 33). El discurso económico “razonable” de los tecnócratas del FMI se encuentra con unas categorías distintas: las del precio justo y la reciprocidad social.

Siendo tan generalizada esta lógica de la economía moral, los indígenas la expresan sin prejuicio y sin miedo mientras tal vez los mestizos se ven compelidos a ocultarla y a disfrazar su comunitarismo económico moral profundo. A la luz de este análisis, “el movimiento indígena pierde su perfil de movimiento o grupo de interés específico, como un enderezador de entuertos y agravios inferidos a un pueblo particular, para convertirse en el portavoz de una resistencia mucho más amplia, potencialmente mayoritaria y profundamente arraigada en el *ethos* realmente existente de las comunidades que conforman el Ecuador” (Bustamante, 2001: 34). Incluso, el movimiento no expresaría el proyecto de defensa de la identidad étnica, sino una resistencia desde una racionalidad trans-étnica de acción colectiva: la defensa de una forma de moralidad.

Las tesis de Bustamante impresionan por su claridad, su fuerza retórica y su lógica argumental. Forman parte, en realidad, de un conjunto de hipótesis sobre la modernización en el Ecuador que este autor ha venido desarrollando en la misma revista desde hace al menos cinco años⁶². Su preocupación es cómo y por qué el Ecuador se resiste al proceso de modernización política y económica. No se adapta a su lógica. El país real escapa a la burbuja de modernización del país inventado por las élites desde 1978, al menos como proyecto consciente.

Antes de continuar con el análisis del tema que nos ocupa, parece necesario hacer un par de objeciones a sus sugerentes tesis. La primera es que Bustamante adopta, para contraponer a la lógica de la economía moral, una imagen demasiado rígida y monolítica de la economía política. Asume que el discurso tecnocrático es sólo uno y ninguno más. Esto puede perfectamente corregirse si se hace la crítica al “pensamiento único” y a la economía neoclásica. Pero Bustamante se remonta nada más y nada menos que a Adam Smith y a Karl Marx. Parece estar demasiado influido por la idea de la modernización como una jaula de hierro habitada por la razón instrumental (aunque, hay que decirlo, Bustamante no usa el término “modernización” ni “modernidad” en ningún momento en el texto de 2001). En realidad, lleva demasiado lejos la contraposición de los “tipos ideales”, sin establecer con mayor precisión sus variantes históricas concretas.

En suma, olvida que hay una segunda variante de la lógica de la modernización que también opera en el mundo real y en la economía política: la fuerza de la voluntad, la agencia de los sujetos, la imagen del actor autónomo. La convivencia de la jaula de hierro y del sujeto autónomo ha sido siempre una conflictiva cohabitación en el pensamiento y la lógica del pensamiento moderno. El discurso neoliberal es el que enfatiza la idea de unos precios regidos por leyes tan naturales como la ley de la gravedad. Pero el propio capitalismo tuvo épocas de precios administrados. De hecho, la resistencia al ajuste y la lucha reivindicativa refieren precisamente al alza de los precios de servicios públicos tradicionalmente administrados por el Estado y sobre los cuales el Estado todavía tiene poder de administración en el país. Incluso en el discurso neoliberal (excepto quizás en el más extremo), el Estado se reconceptualiza como un regulador, como una entidad que modera los efectos no previstos, que acude al salvataje, que permite el funcionamiento de los mercados, que modera las peores “distorsiones” de los mercados⁶³. Ese elemento y esta práctica son ineludibles en el pensamiento de la economía política moderna si por tal entendemos una lógica iniciada a fines del siglo XVIII. Le falta a Bustamante una lectura más matizada y una cronología más fina del pensamiento económico moderno.

Los indios, en realidad, no hacen huelga contra el alza de los fertilizantes, acusando a los comerciantes, como podía ocurrir en el siglo XVIII en las revueltas analizadas por E. P. Thompson o Georges Rudé, sino que se dirigen al Estado. Reclaman por el alza de precios (gritan contra el “alto costo de la vida”), pero el responsable de ese alto costo es uno: las

políticas del gobierno. Hay una mediación indirecta entre los precios, la economía política y la ruptura del pacto social, el Estado, y por tanto, la voluntad concentrada de la sociedad.

Entonces, Bustamante falla en una visión más matizada de la lógica de la modernización o de la economía política pero también en el vínculo de esta visión con una coyuntura temporal más precisa: el paso de la economía capitalista de precios administrados a la economía capitalista neoliberal. No es una oposición frente a cualquier "economía política"⁶⁴. Esta matización temporal e ideológica parece de enorme importancia política para las tesis del movimiento indígena porque sus principales dirigentes han afirmado, una y otra vez, que también buscan la modernización.

En efecto, el discurso de la "contradicción" entre lógicas culturales de la economía que afirma Luis Macas convive con una simultánea reivindicación del desarrollo. Los ejemplos son innumerables. En la coyuntura de 1992-1996, cuando se aceleró el proceso de reformas estructurales neoliberales en el país, el discurso que justificaba las privatizaciones y el desmantelamiento del Estado era, precisamente, el de la "modernización" del país. Los opositores de las reformas neoliberales eran sistemáticamente acusados de oponerse a la modernización. Fue la ocasión propicia para que los principales dirigentes indios reafirmaran su compromiso con la modernización. Así lo hizo Luis Macas (1993: 122-3) en una entrevista realizada a inicios de 1993. Pero no fue un acto coyuntural. Los editoriales del *Boletín del ICCI* lo afirmaron enfáticamente mucho más recientemente: "El movimiento indígena en numerosas oportunidades ha expresado estar de acuerdo con la modernización, pero concibiendo el término en su acepción original, es decir, transformar las caducas estructuras políticas y económicas que han garantizado diversas formas de explotación y dominación, por nuevas formas de relación social en las cuales primen el respeto, la equidad, la transparencia y que aseguren la participación en igualdad de oportunidades de todos los miembros de la sociedad" (Dávalos, 2001: 53; el editorial es de septiembre de 2000).

Los principales dirigentes afirman, pues, la idea de una modernización alternativa que no destruya las bases comunitarias ni las diferencias culturales del país. Tal vez se refieren a algo parecido al "etnodesarrollo" mencionado por Rodolfo Stanvehagen (2001: 145-55). Sin embargo queda pendiente la pregunta sobre el avance realizado en darle forma a esta intención. ¿Se está perfilando un modelo alternativo de modernización en las intervenciones de los proyectos de desarrollo que llevan a cabo las organizaciones indígenas? Al menos desde la perspectiva del ICCI, parecería que la principal herramienta del desarrollo, el Proyecto PRODEPINE, no es muy bien valorado (ver el virulento ataque en el editorial de abril de 2001 en Dávalos, 2001: 79-84). ¿Podría tal vez estarse perfilando algo similar en las experiencias "espontáneas" de exitosa articulación al mercado de algunos grupos indígenas? Por ejemplo, la actividad ganadera de algunos saraguro en Loja, o la integración mercantil de los medianos propietarios o los artesanos de Tungurahua, Otavalo, Tigua y Cotacachi. Esta inserción exitosa en el mercado capitalista tendría que ser analizada con mayor detalle. En todo caso, obliga a matizar las afirmaciones de incompatibilidades "absolutas" entre lógicas completamente inconmensurables.

Recapitemos. Hasta aquí hemos visto cómo la referencia a la comunidad, como fuente de identidad y cohesión social, como ideal y centro neurálgico de un modelo de organización alternativo de la sociedad, se refuerza justamente cuando se debilita la capacidad de las comunas para manejar no solamente la vida productiva, sino la propia representación política. Las comunas, que fueron la base central de la organización india en su momento de crecimiento como movimiento social, tienden a debilitarse como estructuras de representación política unificada. Aparece una pluralidad de formas organizativas y de instancias de intermediación con el mundo político y con las iniciativas económicas y productivas. En lugar de encontrarse fortalecidos por la fortaleza de la interpelación pública al Estado y a la sociedad, las estructuras organizativas de base del movimiento, parecen disgregarse.

Antes de hacer una lectura de conjunto, corresponde estudiar a quienes viven en el núcleo interior más consolidado de la identidad étnica: los dirigentes indios.

Perfiles de dirigentes étnicos: en el corazón del movimiento

Y ahora qué voy a hacer con lo que hicieron de mí.

Jean Paul Sartre

Consideraciones metodológicas

La vida de cada individuo es, por lo general, un compendio de la historia social de una época. A veces la relación entre una vida y su tiempo es muy estrecha y a veces hay una separación perceptible y clara. Cada cuál es un hijo de su tiempo y de su medio, pero las reacciones individuales a un mismo contexto pueden ser muy variadas y los resultados pueden ser enteramente diferentes. Una vida no se deriva de un medio social. Más bien se entrelaza en relaciones recíprocas, a veces de fusión, a veces de independencia. Los trajines individuales de los dirigentes indios son una ilustración pero también una expresión viva (y por tanto contradictoria) de las interacciones de las diferentes dimensiones del proceso identitario: cómo los cambios estructurales los afectaron y cómo respondieron a ellos; cómo la relación con el resto de la sociedad nacional los hizo elegir un camino de afirmación étnica; cómo la influencia de agentes externos a veces fue decisiva y a veces no; cómo optaron en medio de las oportunidades que les presentaba el contexto; cómo la construcción de la organización indígena les sirvió para conseguir objetivos sociales previamente formulados pero también los construyó como personas y les permitió crear aspiraciones nuevas; cómo vivieron conflictivamente sus relaciones humanas, los desplazamientos migratorios, los intercambios fluidos entre los círculos interiores y los círculos exteriores de la identidad étnica.

Pero además, estos dirigentes indios fueron (son) personas sobre quienes recae principalmente la responsabilidad de construir la táctica política del movimiento. Son su voz pública y su referente social. Ellos deben negociar permanentemente la "línea política" del movimiento en el marco de tres confluencias sinuosas y a veces contradictorias: primero, su propia experiencia personal y las convicciones íntimas que construyeron en ella; segundo, las necesidades y aspiraciones de las "bases" a las cuales deben responder; y tercero, la coyuntura cambiante de la relación con el Estado y con el resto de actores políticos, que les impone agendas, problemas, restricciones ineludibles, y los obliga a responder.

En los dirigentes confluyen estos factores, y en la tensión de cada situación precisa, a veces con más tiempo y a veces sin un instante para hacer consultas, deben resolver y tomar decisiones. Esas decisiones marcan ahora, en gran medida, la evolución del movimiento. El peso de la dirección consciente es ahora mucho más decisivo que en el tiempo anterior a 1990. Los recorridos de dirigentes indios nos servirán para entender este proceso político y servirán de engarce con el siguiente capítulo, donde veremos cómo las tácticas políticas se fueron construyendo al calor de la relación con el resto de actores políticos y en especial con el Estado nacional.

Para esta investigación realizamos 25 entrevistas en profundidad a dirigentes indígenas sobre su vida, su trayectoria y su opinión sobre la presencia política y la acción del movimiento. Estas entrevistas duraron por lo general entre una y tres horas. Aunque siguieron un cierto libreto común, fueron semi-estructuradas y no siempre contienen exactamente la misma información. Salvo en dos casos, todas se realizaron sin grabadora y proceden, por tanto, de las notas personales tomadas por los autores de esta investigación. Adicionalmente, en algunos casos, hemos complementado la información de las entrevistas con información de fuentes publicadas (periódicos, revistas especializadas, entrevistas, etc.). Como complemento usamos también tres historias de vida de dirigentes indígenas obtenidas de fuentes publicadas en investigaciones previas. Finalmente, hemos recogido también, de manera complementaria, información de conversaciones incidentales, foros de discusión con dirigentes en los que hemos participado, reuniones formales de organizaciones indígenas o de Pachakutik, visitas a comunidades, especialmente en los cantones de Guamote, Alausí, Cotacachi, Saquisilí y en la provincia de Cotopaxi.

Antes de hacer un análisis más minucioso de la información obtenida, es conveniente hacer algunas puntualizaciones metodológicas sobre estas entrevistas. Existen cuatro sesgos

importantes que vale la pena mencionar. El primero es la distribución geográfica. Aunque intentamos distribuir las entrevistas en toda la sierra para captar mejor la diversidad de situaciones existentes, es notable el predominio de dirigentes de la provincia de Imbabura y de Cotopaxi. Esto se debe a la mayor accesibilidad geográfica y a los vínculos que los autores del trabajo tienen con estas provincias. El segundo sesgo es el de la pertenencia organizativa. Predominan abrumadoramente los dirigentes vinculados a la CONAIE. Los dirigentes de la FENOCIN, la FEINE o la FEI fueron entrevistados muy marginalmente. El tercero es la abrumadora presencia de dirigentes varones entre los entrevistados. Esto refleja, sin duda, una característica de las organizaciones indígenas a escala nacional o provincial, pero que se atenúa si uno busca dirigentes locales y comunitarios, donde crece la presencia femenina, sin llegar a ser plenamente equitativa. El último, y probablemente uno de los más problemáticos, es el de la presencia de un importante número de dirigentes indios "intelectuales", vinculados a organizaciones o proyectos de desarrollo. Esto puede ser un factor objetivo de la realidad de las dirigencias indígenas o puede ser un sesgo provocado por los investigadores. Hay señales de ambos. La masiva presencia de instituciones y proyectos de desarrollo en el medio indígena es algo atestiguado por muchos estudios, y su rol entre las dirigencias étnicas no ha sido todavía evaluado con precisión. Pero también hubo una falta de control en las entrevistas. Puesto que nuestra intención no era conseguir una representación estadísticamente significativa, que considerara un número importante de variables relevantes para la formación de las dirigencias, dejamos estas variables sin control, sujetas al azar de las oportunidades de realizar entrevistas. Nuestras propias relaciones con las organizaciones indígenas, marcadas muchas veces por estos proyectos de desarrollo, pudieron introducir un sesgo importante que no fue suficientemente controlado.

Estos criterios deben servir de precauciones al momento de realizar inferencias generalizables a partir de las entrevistas realizadas. Nos llaman también la atención para futuras investigaciones sobre las dirigencias étnicas. Esta investigación es tal vez uno de los primeros intentos por acercarse con algún detalle a la formación de los dirigentes a partir de sus historias de vida y, en ese sentido, abre una senda posible de investigaciones futuras. Trataremos de señalar algunas de ellas a lo largo de las siguientes páginas.

Lecturas del cambio

Está claro que la actividad organizativa en el movimiento indígena ha hecho que predominen actualmente las tareas intelectuales y profesionales. Como dice Gramsci, todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres cumplen en la sociedad la función de intelectuales (Gramsci, 1986 T. 4: 355). Ese es el rol que ahora están cumpliendo, *grosso modo*, estos dirigentes. Están asumiendo la representación política del movimiento y también la gestión de la relación con el Estado, incluyendo la ocupación de puestos públicos. Dos factores recientes son centrales en la comprensión de esta capa intelectual india. Los consideraremos sucesivamente. El primero es el cambio en la condición de clase de los dirigentes indios. El segundo es el cambio en el tipo de agentes externos que participaron en la formación política, ideológica y técnica de estas dirigencias.

Prácticamente todos los entrevistados tienen padres dedicados casi enteramente a las tareas agrícolas o pecuarias. Muchos fueron huasipungueros o trabajadores de las haciendas. Sólo unos pocos fueron comerciantes, todos en la región de Imbabura, y apenas un artesano de Tigua. Los orígenes campesinos recientes de los actuales dirigentes indios, viejos o jóvenes, son marcados.

Pero la mayoría ya no se dedica a las tareas agrícolas. Sólo algunos de los más viejos y algunos de los dirigentes de base conservan la actividad de sus padres. La mayoría pasó por ocupaciones del más variado tipo: tuvo que luchar para sobrevivir, tuvo que adaptarse a cambios ocupacionales notables. Fueron albañiles, jornaleros, profesores, empleadas domésticas, obreros, empleados públicos, empleados en tiendas y a veces comerciantes. Muchos combinaron esas actividades con propiedades y con el trabajo agrícola, al que se dedicaron siendo niños.

Esta evolución tiene que ver, a su vez, con dos procesos estrechamente relacionados. Luciano Martínez viene insistiendo desde su lectura inicial de la Encuesta de Empleo Rural de 1990 sobre la diversificación de las actividades productivas en el medio rural ecuatoriano. Las propuestas de desarrollo, para ser viables, no pueden seguir insistiendo exclusivamente en las

actividades agropecuarias. Las experiencias más exitosas de inserción mercantil son, de hecho, las que combinan también fuertes actividades artesanales o comerciales como en Otavalo o Pelileo (Martínez, 1992, 1994, 1997 y 2002: 209). Se trata, pues, de un cambio importante en la estructura del empleo que ocurre en las propias zonas rurales. O bien ciertos segmentos campesinos se convierten plenamente a actividades artesanales o comerciales, o bien, en la combinación de actividades agropecuarias con otras actividades económicas, esas nuevas actividades se vuelven centrales en la generación de ingresos familiares. De estos segmentos campesinos, precisamente, provienen los dirigentes entrevistados.

Pero el cambio en el perfil socio-profesional y de clase de las dirigencias étnicas coincide también con un segundo proceso de cambio de gran importancia: la acelerada y creciente urbanización del país. Muchos dirigentes son también parte de esa fracción de la población indígena que, junto al cambio ocupacional, se va a vivir a las ciudades. Profesores, empleados públicos o profesionales autónomos, sus decisiones individuales abonan a la urbanización del país. No es un cambio extraño: es perfectamente consistente con las grandes tendencias sociales nacionales.

La configuración de esta capa intelectual india no es sólo el resultado del proceso espontáneo de cambio ocupacional, espacial y de clase. Para la formación de las capas dirigentes del movimiento indígena y para darle forma a su rol organizativo, los agentes externos han jugado un rol relevante. Al respecto, tal vez uno de los cambios más notables que merece destacarse es el origen de la formación política y técnica de estos dirigentes indios. Hace treinta o cuarenta años, la presencia de agentes externos en las comunidades era poco diversificada. Dado el aislamiento de muchas zonas, apenas llegaban entidades estatales. Los dirigentes indios, sin formación escolar formal, se educaban en las escuelas de la Iglesia y de algunas organizaciones voluntarias ligadas a partidos de izquierda. En Cotopaxi y Chimborazo fue importante la presencia del Partido Comunista. En Imbabura predominó el apoyo externo del Partido Socialista o de Izquierda Democrática. Una presencia menos decisiva pero discernible fue la del Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Cotopaxi. En la formación de varios dirigentes, en especial de los más viejos o de los padres de los más jóvenes, esta presencia externa parece decisiva en el testimonio de varias entrevistas (por ejemplo, R. P. y M. AC. en Imbabura; G. G. en Chimborazo, L. I. y M. V. en Cotopaxi).

Pero en los últimos quince años hemos presenciado una explosión de la presencia institucional en las zonas rurales indígenas de la sierra. La Iglesia católica sigue siendo importante: las escuelas radiofónicas, los radios rurales, la pastoral social. La izquierda prácticamente ha desaparecido de las zonas rurales, aunque todavía tiene alguna influencia marginal. En su lugar han proliferado los proyectos de desarrollo. El apoyo de organizaciones no gubernamentales y proyectos de desarrollo de organismos para-estatales parecen ser decisivos en el sostenimiento de esta capa intelectual indígena⁶⁵. Muchos dirigentes, en especial los más jóvenes, se formaron como promotores o técnicos locales de proyectos de desarrollo. Pero esta formación raras veces actuó sola. Abelina Morocho, alcaldesa de Suscal, provincia del Cañar, entre 1997 y 2000, formada en el medio de los proyectos de la iglesia evangélica, es un caso muy conocido (Morocho, 1998 y Larrea, 1998: 65). Abelina fue una reconocida profesora que llegó a ser Directora Provincial de Educación y fue claramente influida por la pastoral de las iglesias evangélicas.

El caso de la formación de dirigentes en los proyectos de desarrollo, no obstante, parece ser especialmente importante en la provincia de Chimborazo, donde se concentra el trabajo de entidades privadas y proyectos públicos de desarrollo rural. Para examinar las influencias entrecruzadas de agentes externos de distinta naturaleza, veamos el caso de G. G., intelectual indio de Chimborazo.

G. G. nació en Columbe, cantón Colta. Su abuelo participó en la lucha de la reforma agraria en Galte/Laime. Lo expulsaron de esa hacienda y se fue a Columbe a trabajar de peón en otra hacienda. Murió joven. Otro de sus abuelos también estuvo involucrado en la lucha por la tierra de haciendas en Columbe. Su padre continuó con la tradición política iniciada por su abuelo desde 1974. Consiguió parcelar y entregar equitativamente las tierras de la hacienda. También luchó por conseguir la luz eléctrica. Fue fundador y presidente de la UNASAC, concejal de Colta por el Frente Amplio de Izquierda (FADI). Se formó y completó su educación en las escuelas de formación de la UNASAC. Entre los capacitadores de esa escuela figuran algunas figuras relevantes del Partido Comunista del Ecuador: Francisco Coro, Guillermo Terán, Marco Andino, Alonso Alvarez. Por estos contactos su padre tuvo la oportunidad de ir a estudiar a

Cuba, pero no se lo permitieron y se fueron otros dirigentes. Se resintió y se fue de la organización. Luego de lograr la electrificación de las 48 comunidades, nunca más volvió a la organización.

G. G. hizo su escuela en Columbe y pudo estudiar exclusivamente con fondos de la propia familia. Tenían una fábrica de ladrillos familiar que les ayudó a financiar los estudios. El otro negocio era la venta de leche a los comerciantes: era lo que les daba más dinero. Tenían tres vacas. Una de sus hermanas ahora acopia y comercializa leche como actividad principal. G. G. consiguió terminar el colegio luego de varios abandonos y estudió ingeniería comercial a distancia en la Universidad de Bolívar.

En su vida laboral le sirvieron las relaciones de su padre. Empezó a trabajar como encuestador del INEC en 1986 para todo el centro del país por cuatro meses. Vivió un tiempo de la agricultura, pero no era su vocación. Siempre buscó cómo salir del trabajo agrícola. Su búsqueda duró varios años. Hizo un curso de capacitación de Escuelas Radiofónicas con la Iglesia en 1990. Conoció gente relacionada cuando recién iniciaba la educación bilingüe. Los amigos de su padre lo invitaron a presentar su carpeta para profesor. Fue elegido para una escuela unidocente pero no aceptó y empezó a trabajar en educación preescolar: allí se vinculó con proyectos y programas. Tampoco le gustaba ser profesor. Entre 1991 y 1994 trabajó en el INNFA, pero necesitaba el título; ese fue el incentivo para terminar la universidad.

Gracias a su trabajo con el INNFA se vinculó a la UNASAL, organización de segundo grado de Guamote. Se relaciona entonces con una fundación indígena de desarrollo y conoce a Mariano Curicama, entonces alcalde de Guamote. Empieza a trabajar con él desde 1996 y fortalece su vínculo con las organizaciones. Pero siempre fue una relación “desde fuera”. Nunca hizo “carrera” en la organización. A su modo de ver hay necesidad de apoyo técnico, de herramientas profesionales. Piensa que esa es su función. G. G. trabaja ahora en una organización no gubernamental de desarrollo vinculada al trabajo de fortalecimiento de poderes locales en municipios en manos de indígenas.

Su recorrido ilustra las nuevas combinaciones de agentes externos en una época de recambio acelerado. La presencia de la izquierda política fue parte indirecta pero influyente de su socialización. Influyó no sólo en su padre sino en la formación de quienes estaban en su medio social de infancia y juventud. Ellos participaron todavía en su vida laboral como puntos de contacto para trabajos futuros. Pero sus vínculos directos los hizo con las organizaciones de desarrollo: tanto proyectos del Estado (INEC, INNFA, Educación Bilingüe) como fundaciones privadas. Su condición de intelectual indio no lo aleja de las organizaciones aunque no participe en ellas; por el contrario, lo ayuda a vincularse. Sus trabajos se relacionan crecientemente con las comunidades hasta llegar al actual proceso político: el acceso a los gobiernos locales. Lo importante es que la dinámica del movimiento indio atrae a estas capas intelectuales que, en otro contexto, podrían desligarse: es una fuerza política que los vincula pero que también construye espacios laborales y requiere la presencia de un sector social intelectual que es todavía insuficiente para ocupar todos los espacios institucionales y políticos conquistados.

Con todo, los proyectos de desarrollo de los años noventa tienen importantes diferencias con la dinámica de formación de dirigentes del período anterior. Resaltemos algunas de sus peculiaridades. En primer lugar, responden a visiones políticas muy dispares. Su orientación no es, como en el pasado, mayoritariamente inclinada a ligar la reivindicación identitaria al proceso de cambio social estructural. Las agencias de desarrollo son muy variadas: predominan primero los organismos para-estatales, luego las organizaciones no gubernamentales de variadas posiciones ideológicas y las agencias internacionales. En segundo lugar, no se trata de asociaciones de voluntarios como en el pasado. Se trata fundamentalmente de funcionarios, aunque puedan tener vocación social. Esto lo saben las organizaciones indígenas y los dirigentes. Los promotores y dirigentes que se forman en los trabajos de estos proyectos de desarrollo suelen tener o buscar una remuneración. En tercer lugar, estas intervenciones ya no están dirigidas, como en el pasado, fundamentalmente a la capacitación organizativa o política. Por el contrario, entienden la capacitación como un mecanismo o como un resultado del trabajo práctico en el desarrollo. El eje de la intervención suele ser la ejecución de proyectos productivos o de infraestructura social y la capacitación está organizada en función de poder manejar, articular o gerenciar dichos proyectos. Finalmente, otra característica importante de estas intervenciones es la relativa discontinuidad en el tiempo. Salvo en algunos casos, se trata de proyectos de pocos años. Pueden aparecer nuevos proyectos, pero no siempre engarzan con el anterior, con sus orientaciones o con sus temáticas.

La presencia y la orientación de estos proyectos de desarrollo y su relación con la movilización étnica han sido objeto de cierta controversia. Varios estudios han resaltado un cambio de orientación en los últimos años. De un antiguo énfasis en la reivindicación política o cultural, los proyectos de desarrollo, y con ellos las organizaciones de segundo grado y las organizaciones comunitarias, enfatizarían cada vez más los aspectos productivos, económicos y de comercialización. Esto podría interpretarse como un énfasis más marcado de las organizaciones y los dirigentes en los intereses económicos de sus bases (tal como dicen Anthony Bebbington (2001: 25) a propósito de Cayambe y Luciano Martínez (2002: 208) a propósito de un proyecto de CESA en Cañar). Víctor Bretón (2001: 235-44), en cambio, opina que se ha producido una cooptación en el movimiento indígena por la mediación de esta transformación de las dirigencias desde un perfil militante hacia un perfil "tecnocrático" que está anulando el potencial contestatario de las organizaciones indias.

No obstante, a pesar de su importancia en algunas provincias, estos proyectos no son el único tipo de agente externo que aparece en el agro. Las propias organizaciones indias han provocado, con su movilización, una serie de intervenciones de organismos estatales que anteriormente habían estado alejadas del medio rural. En primer lugar, y ante todo, las escuelas bilingües y los programas de alfabetización. Luego, más tarde, los municipios. Finalmente, los organismos estatales creados por la reciente política indigenista del Estado ecuatoriano que rompió su silencio étnico de siglos. La nueva y renovada presencia del Estado en los sectores rurales indígenas apareció en todas nuestras entrevistas de los recorridos de los dirigentes indios. Estos nuevos espacios de participación son fundamentales en la formación de la nueva dirigencia étnica. En el siguiente capítulo nos dedicamos a entender la intersección entre este actor social y las estructuras estatales en proceso de cambio.

Historias de trajines y trajinantes

Pero la existencia y los cambios en sectores indígenas dirigentes no alcanzan a explicar la razón por la cuál son convocados y atraídos por el discurso identitario y por las organizaciones étnicas. Hay que examinar en detalle cómo los dirigentes indios entendieron y asumieron su identidad étnica como el factor crucial de su identidad personal.

L. T. es una dirigente indígena joven. No vivió aquella socialización marcada por la reforma agraria, ni por la formación militante de los partidos de izquierda, ni por la acción comprometida de una iglesia de los pobres. L. T. pertenece a una generación más reciente. Esa nueva generación careció de un contacto sistemático con aquellas tradiciones políticas. Pero no fue completamente ajena a su influencia.

Nació en Mulalillo, cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi. Su padre fue huasipunguero, agricultor y luego albañil en Quito. Al parecer los conflictos con la hacienda habrían influido en la migración de su padre. Su madre es mestiza pero quichua hablante. Podría ser una hija no reconocida del hacendado y de una india propia de la hacienda, aunque este tema no se discutía mucho en la casa (entrevista a A. T., Latacunga 17/09/2001). Puesto que su padre salía a trabajar en Quito, los hijos lo reemplazaban en la comunidad. A pesar de los viajes, su padre fue tesorero de la comuna por ser "estudiado" (hasta primer grado) y llegó a ser presidente de la organización. La "comunidad" a la que se refiere L. T. no es en realidad una "comuna" jurídicamente establecida, sino una Junta de Regantes, creada a partir de un sistema de riego empezado con apoyo estatal y terminado con apoyo de organizaciones privadas de desarrollo.

Ella fue peona de albañilería, y en algún tiempo se dedicó al corte y la confección. A los 13 años fue presidenta de un grupo de promotores de *Swissaid*⁶⁶ en tareas agrícolas. A los 17 años viajó a Ambato donde trabajó como costurera en un taller donde producían hasta 60 vestidos por día. Trabajó también como profesora, catequista y alfabetizadora. Era decididamente versátil en sus ocupaciones. A los 19 años fue electa la "campesina bonita" de la comunidad, y fue designada para competir en las fiestas de Salcedo. Concurrió con 16 comunidades de la parroquia y ganó. Luego, concursó contra 12 ó 14 candidatas para reina cantonal. Las otras candidatas tenían educación secundaria mientras ella sólo había llegado hasta la primaria. Este concurso fue importante para su vida futura: la afirmó psicológicamente y la decidió a completar sus estudios. Decidió entonces migrar a Quito como empleada doméstica para poder estudiar

Una vez en la ciudad se inscribió en docencia primaria y empezó a trabajar como empleada doméstica. Ya no tenía apoyo de la familia (no lo tuvo cuando se graduó de bachiller y profesora). Durante los primeros tiempos en Quito, su vida fue muy difícil. Casi regresa derrotada a su comunidad porque no tenía dinero para el arriendo y para la comida. Sin embargo, se obstinó en obtener el título universitario "para demostrarle a la comunidad", a su padre y a sus hermanos que podía hacerlo. El rechazo y la incredulidad que percibía entre sus conocidos se volvían una fuerza para empujarla a seguir intentándolo. Sentía también el fuerte rechazo de la comunidad por ser "callejera" (hasta ahora no es casada, "ni pienso casarme").

En Quito sufrió mucha aculturación. Usaba todo tipo de peinados y se tiñó varias veces el pelo. En sus palabras, "andaba usando minifalda". Ya durante sus estudios de derecho, un profesor de la universidad le habría hecho quitarse el sombrero: se burlaron de ella y nunca más lo usó. Recién en quinto año de sus estudios recuperó su vestido, volvió a usar el sombrero y la falda de la comunidad. ¿Cómo regresó de esta crisis?

Su vida cambió cuando conoció la Fundación Hans Seidel. Un día, mientras todavía trabajaba como empleada doméstica en Quito y estudiaba derecho en la Universidad Central, alguien le mencionó unas becas para estudiantes indígenas otorgadas por esta Fundación. Un día se acercó. La atendió un ecuatoriano que le recibió la carpeta pero le dijo que eran sólo para indígenas y ella no era indígena y que la Universidad Central estaba desprestigiada y que no becaban para esa universidad. A pesar de todo, dejó su carpeta. Al volver encontró por casualidad al "gringo" director de la institución (en realidad un alemán de Baviera) que le preguntó si quería hablar con él. Ella dijo que sí aunque no sabía quién era. Entró a la oficina y le explicó su situación. El director repitió lo mismo que el ecuatoriano. Su solicitud había sido rechazada. L. T. replicó: "¿Qué es para usted un indígena?". El director de la Fundación le preguntó por el vestido y por el uso del quichua. Ella replicó que estaba ligada a su comunidad y que para ella eso "significaba mucho". El director volvió a preguntar: "¿y para qué necesitan un abogado los indios?". Ella insistió: pidió que la probaran por tres meses. Fue finalmente aceptada gracias a su determinación. En los siguientes meses funcionarios de la Fundación visitaron Mulalillo y comprobaron que era catequista y miembro de la comunidad. La conocían. L. T. siguió usando minifalda y no la cambió hasta el fin de su carrera. Quiso que la aceptaran así, con sus dudas.

Posteriormente su empuje y determinación no pasarían desapercibidos. Consiguió un puesto de secretaria asistente en la propia Fundación y terminó como encargada del departamento de becas indígenas. Pero su conversión todavía no estaba completa. El hecho definitivo que la llevó a recuperar su vestido indígena fue el puesto de trabajo en la oficina de Leonidas Iza, entonces diputado indígena de la provincia de Cotopaxi. Presentó la carpeta en la convocatoria a concurso y la aceptaron. En el nuevo trabajo ganaría menos de lo que ganaba en la Fundación. Sin embargo, aceptó. ¿Por qué? Es probable que influyera su proceso recuperación étnica. También debió influir la idea del "reto" profesional: trabajar en el Congreso era un desafío profesional para una estudiante de derecho. En el Congreso retomó sus vestidos tradicionales. Para cuando obtuvo el doctorado, ante la sorpresa generalizada, usó su vestido y su sombrero. Ya no tenía vergüenza. Pasó por todo el proceso antes de estar segura de que "esto no es lo mío". Entonces abandonó la minifalda. Incluso fue más allá: en su comunidad usan un quichua castellanizado y ella recuperó el quichua completo. Lo estudió. Estamos en abril de 2001.

El regreso triunfal a la comunidad fue su recompensa. En realidad nunca había abandonado totalmente sus lazos con Mulalillo. Gracias a ellos, a su trabajo de catequista, a sus regresos constantes, pudo volver de su crisis de identidad. Recientemente ha recibido homenajes en la comunidad con fiesta y celebración incluidas. Es la única persona en la comunidad que tiene un doctorado. Terminó también una maestría en la FLACSO-Quito, y un curso de especialización en el CIESAS de México. Venció el prejuicio arraigado según el cual toda mujer que sale fuera de los límites estrechos y conocidos de la comunidad "terminará pariendo" y se casará. Aceptó la lucha y el desafío: no cedió ante las presiones comunitarias y siguió sus propios consejos. Eso la aleja de las mujeres más tradicionales y de cierta vida comunitaria. Pero no la separa del todo. Sus alejamientos y sus acercamientos son selectivos. Ahora ha llegado a tener siete ahijados: ser comadre tiene sus costos pero es ante todo una marca de prestigio. Normalmente una mujer soltera no podía ser comadre en la comuna. Cambió la costumbre y dice ser ahora un ejemplo para las mujeres jóvenes (entrevista en Latacunga, 17/09/2001).

¿De dónde viene esa fuerza para aceptar los retos con tanta obstinación en condiciones tan duras? L. T. piensa que es la autoestima, la confianza en sí misma. Recuerda inmediatamente la reafirmación que fue para ella ganar los concursos de belleza y el concurso de “campesina bonita”. Siempre creyó que ella podía incluso en aquellas cosas en las que no sabía. Se planteaba siempre retos. Quería demostrar a su comunidad y a su familia que estaban equivocados con ella y con sus juicios sobre sus aspiraciones y sus planes.

¿Cuáles fueron las vivencias, los factores, que le permitieron a L. T. afirmar su pertenencia étnica? A partir de su caso podemos considerar desde otro ángulo el entrecruzamiento de los marcadores de identidad étnica. Ya no nos interesa la identificación de elementos estadísticamente reconocibles que permitan hacer una clasificación de poblaciones. Ahora nos interesa ver cómo ciertos elementos son reconocidos por los propios individuos como constitutivos de su identidad personal, como marcadores públicos de su pertenencia. Por encima de sus diferencias particulares, sin duda entre los dirigentes étnicos el aspecto más relevante de su identidad es sin la afirmación consciente, voluntaria y pública de su indianidad.

En L. T. lo primero y decisivo fue su vínculo más inmediato con la comunidad. Recordemos que no era una “comuna”, sino una junta de regantes que se superponía a relaciones familiares más extensas, más sinuosas y menos institucionalizadas formalmente. El conocimiento del *quichua* fue también algo importante: manejarlo no es un puro acto de voluntad. El idioma nos remite a la primera socialización, refuerza la idea de que la identidad étnica no es algo elegido sino heredado. Su madre conocía el idioma a pesar de que era considerada “blanca” en una zona de intensos intercambios interétnicos. L. T. conserva algunos de esos rasgos: una piel rosada le permitía manejarse fácilmente, por lo que en Quito puede pasar como una persona mestiza. Pero su regreso definitivo ocurrió con un hecho dotado de toda la potencia de una transgresión simbólica: en el lugar mismo de su graduación, en medio de una ceremonia casi vedada a las mujeres indias, decidió usar el vestido y el sombrero que identifica a los indios y proclamar pública e inequívocamente su pertenencia identitaria. Su regreso terminó con un desafío.

Lo hizo cuando estuvo segura de quién era. Pero ese acto final estuvo precedido de una serie de oportunidades externas y de desafíos personales. La primera beca de estudios, el trabajo en el Congreso, la segunda beca de estudios. Había un ambiente que le ofrecía oportunidades de ascenso y empleo manteniendo su condición étnica. Pero no fue un puro cálculo de conveniencias. L. T. quería demostrar a su familia, a sus parientes, a su comunidad, que podía conseguir lo que había reclamado como su derecho. Semejante acto de obstinación merecía ser ostentado como un triunfo. Pero para que fuera un triunfo era necesario volver. Si se hubiera perdido en Quito para siempre como una migrante más, cambiada su identidad, olvidados sus contactos de juventud, ¿ante quién hubiera podido festejar la victoria de su lucha y de su compromiso? Su regreso era una victoria personal, pero para ser realmente una victoria debía conservar los lazos que la ataban a su origen familiar.

En síntesis, en su caso, tres marcadores identitarios parecen especialmente relevantes: la pertenencia a una comunidad, el uso de la lengua indígena y el uso de un cierto tipo de vestido. Pero su caso no puede generalizarse. En la mayoría de comunidades de la sierra central, para los varones, el vestido o incluso el sombrero están fuera de uso; en especial entre los más jóvenes. Es el caso de A. T.; J. G.; J. A.; O. I., de Cotopaxi; G. G., J. D., M. V. de Guamate; o L. M. de Tungurahua. Algunos más viejos, como B. CH.; L. I., conservan el poncho o el sombrero.

El contraste con el caso de la vida y trajines de N. P. es muy interesante porque afirma otros marcadores. Ella es otra importante dirigente indígena. Viene de Cotacachi, provincia de Imbabura. Aunque su padre era de origen rural, ella nació en la ciudad y vivió en la zona urbana desde muy chica. Su padre era un próspero comerciante de tejidos. Como resultado, N. P. nunca vivió “en comunidad” aunque su padre recibía frecuentes visitas de comuneros que le pedían aportes durante las fiestas o en las ocasiones especiales (enfermedades de parientes sanguíneos o rituales, y otros gastos extraordinarios). Para aquella niña urbana los vestidos y los adornos de los mestizos fueron siempre una especie de tentación: ejercían un gran atractivo. Durante su primera juventud, su reafirmación étnica pasó precisamente por una reivindicación cultural que en muchos casos la llevó al rechazo de todo tipo de señales externas de transformación del vestido tradicional. Tal como a L. T., más joven, también para N. P. el vestido era sinónimo de la ostentación pública de su identidad étnica.

El grupo cultural en el que hizo su primera militancia agrupó a jóvenes indígenas intelectuales urbanos de Otavalo y Cotacachi de los años setenta que compartían esta distancia frente a la vida rural de las comunidades y que luego se destacarían en la primera fila de las organizaciones étnicas. Aquel grupo reivindicaba la música, los tejidos, la religiosidad y el pensamiento andino y se preocupaba de ganar la calle y el respeto ciudadano. Pero debía también luchar para que se aceptara su condición de indios. En la ciudad los rechazaban por abandonar su sitio natural en el campo, y en el campo eran sospechosos de abandonar o negar su condición cultural.

Para N. P. sus rasgos identitarios personales están arraigados en un sustrato más profundo y menos visible. Estaban mucho menos sujetos a los vaivenes de las estrategias voluntarias. Ella recuerda los ritos religiosos de su madre, que mezclaban sincréticamente personajes del santoral cristiano con valoraciones de la luna, las estrellas y las fechas festivas andinas. Esa dimensión de la identidad étnica estaría, pues, incrustada más allá de la conciencia, y provendría del fondo involuntario de la socialización primaria. La intelectual india, ya madura, podía rememorar su infancia y encontrar allí las claves de su diferencia cultural y de su pertenencia étnica. Junto a otros dos intelectuales de su grupo cambió su nombre de pila y adoptó un nombre quichua de reminiscencias religiosas. Con ese nombre expresa públicamente su identidad. También ahora, como figura conocida, conserva sus vestidos "indios" y proclama así doblemente su identidad ante el mundo mestizo. Pero ni eso ni la pertenencia comunitaria definen su adscripción étnica. Para ella, esa adscripción se alojó primero en el zócalo de su infancia y luego se convirtió en una opción voluntaria y decidida. Pero esa segunda adscripción voluntaria le da su fuerza y su vigencia política a la primera.

Mario Conejo Maldonado (1995: 182-3), proveniente del mismo medio que N. P., afirma lo mismo con distintas palabras: "A veces pareciera que los urbanos somos más occidentales que indígenas; sólo nos distingue la ropa. Pero pronto te vas fijando en detalles muy significativos que hacen la diferencia. Vas a la casa de los indígenas y encuentras que la organización del espacio dentro de la casa en muchos casos es una reproducción de lo que tenían en la comunidad (...). Será el idioma, la música, los olores, yo qué sé, pero el asunto es que sientes una atmósfera distinta que no encuentras en las casas de los *mishos* (...). No porque me ponga *Adidas*, dejaría de ser indio". Pero en este plano de la identidad, las diferencias con las poblaciones no indígenas de origen rural reciente son muy sutiles. Afirmar la diferencia y reivindicar la propia pertenencia étnica exigen marcadores públicos.

La familia de Mario Conejo es una de las familias pioneras en la fabricación y comercio de tejidos en la comunidad de Quinchuquí, de la zona cultural de Otavalo. Cuando él y sus hermanos eran chicos, sus padres le cambiaron la ropa: no querían que sus hijos sufrieran los desprecios y la discriminación que la sociedad dominante les habían infligido a ellos mismos. No importaba que un indio se hiciera rico y prosperara: seguía siendo un indio. Fue con la juventud y la lucha consciente, por medio de la reflexión y el debate, que Conejo regresó de la crisis identitaria donde lo colocaron sus padres en ese intento desesperado de ahorrarle los sufrimientos inmerecidos de la indianidad. Con la conciencia militante recuperó el quichua, que sus padres no hablaban con sus hijos, pero que hablaban entre sí. Mientras para sus padres volverse mestizos era una forma de mejorar su condición, sus hijos vieron que seguían siendo discriminados: no eran verdaderamente aceptados. La lucha por el reconocimiento se libraba en dos frentes: con los mestizos pueblerinos que los rechazaban y a veces con los indios rurales de la comunidad ante quienes debían también probar que no renegaban de sus raíces. La lucha se redoblaba. Para este sector indio de clase media, para estos intelectuales de origen comercial, la afirmación étnica era el resultado de una "disonancia cognitiva" entre lo que se espera como trato para una persona exitosa y lo que se recibe en la práctica como resultado de una condición étnica heredada. Para ellos, la ofensiva étnica es una lucha por el respeto; por conseguir un cambio de actitud, un cambio político en sentido amplio (algunas de estas ideas en Conejo, 1995: 168, 172, 175).

Pero no todos pueden encontrar esos factores inmediatos que les recuerdan su origen indio como padres provenientes de comunidades, que usan vestidos indígenas, que hablan quichua y que producen artesanías ampliamente valoradas. X. G., urbano quiteño, biznieto de un alcalde indígena de gran importancia en las comunidades circunquiteñas, se proclama en cambio *mestizo*. Pero encuentra enormes analogías entre el comportamiento de los altos dirigentes indios que conoció durante su militancia política y el comportamiento espontáneo de su padre, que visita las comunidades de Guápulo y canta a veces con palabras en quichua,

bebe con parientes lejanos y disfruta las fiestas andinas con todo el fervor aprendido desde el vientre de su madre. X. G. dice no considerarse indígena porque careció de la vida comunitaria y del conocimiento del quichua. Dos generaciones lo alejan ya de aceptar conscientemente esa condición étnica. No obstante, sabe que sería recibido con los brazos abiertos en la CONAIE, donde Leonidas Iza, entonces diputado indígena de la provincia de Cotopaxi, una vez, entre copas, lo consideró un indio urbano. Otros dirigentes de la más grande de las organizaciones indias lo esperan también por si un día cambia de opinión y regresa a través de las generaciones.

Los marcadores identitarios son, pues, elementos socialmente reconocidos como identificaciones públicas de la pertenencia de una persona al mundo indígena en el contexto ecuatoriano. Son factores con cuyo concurso resulta posible a ciertos individuos hacer una proclama de auto adscripción étnica. Estos marcadores se formaron como tales por las particularidades históricas del Ecuador. No obstante, cada individuo, de acuerdo a su circunstancia particular, puede aferrarse a uno o varios de ellos más que a otros y desde allí afirmar la pertenencia étnica como el aspecto decisivo de su identidad personal. Ese fue el caso de los dirigentes indígenas: la afirmación de su identidad india se volvió, por encima de sus circunstancias profesionales o de clase, una opción de vida.

Tal como L. T. o Mario Conejo, en algunos casos, ciertos dirigentes actuales del movimiento indígena alguna vez dudaron de su identidad étnica. ¿Por qué dudaron? ¿Cómo regresaron? Esos casos, no siempre frecuentes, pueden ser ilustrativos de los factores humanos y subjetivos que llevaron a los principales dirigentes a afirmarse obstinadamente como indígenas y a usar ofensivamente su condición étnica en una sociedad que los excluía y los discriminaba.

Los factores de expulsión son fáciles de comprender y todavía son muy poderosos, como vimos antes. El racismo y la presión para abandonar la condición étnica pueden llegar a ser angustiantes. El ambiente social los lleva a ocultar su origen. Esto es frecuente entre aquellos que salieron de sus comunidades de origen y recorrieron el país como trabajadores, cargadores, agricultores o funcionarios. Algunas veces esa presión social se expresaba de forma tosca y grosera. R. S. es un indígena saraguro. Se trata de un dirigente de base en una comunidad de migrantes en la provincia amazónica de Zamora. Durante una parte de su vida trabajó en la provincia de El Oro, como jornalero en una empresa bananera. Una vez su jefe le habría dicho que no le gustaba el sombrero y el pelo largo con trenza, propio de los saraguro. “Queda feo”. Le ofreció dinero para que se cortara el pelo y arrojara para siempre el sombrero a su pasado. R. S. no aceptó, pero es posible que muchos otros lo hicieran (entrevista en Nuevo Paraíso, Zamora, octubre 2001).

Gracias al trabajo de Jim Belote y Linda Smith (2000) conocemos algunos mecanismos de la transfiguración étnica en Saraguro. En esta zona, al menos hasta mediados de los años ochenta, era posible cambiar de identidad étnica y permanecer en la misma comunidad. La transfiguración era aceptada, e incluso a veces alentada por la población mestiza.

Para explicar esta curiosa situación, cinco características son resaltadas: “En primer lugar, la condición de miembros, las identidades y las fronteras entre grupos étnicos están marcadas claramente en el contexto local. Segundo, la zona de Saraguro es una de las pocas en los Andes donde el cambio individual de identidad étnica se lleva a cabo con el conocimiento y el consentimiento de los miembros de todos los grupos involucrados; el ocultamiento y la movilidad espacial no son necesarios. Tercero, la mayoría de individuos que cambian provienen de los niveles socio-económicos más bajos de sus respectivos grupos de origen. Cuarto, hoy en día la movilidad de clase de los indígenas no requiere del abandono de la identidad étnica. Y, finalmente, a pesar de la apertura de las fronteras étnicas, el porcentaje de movilidad étnica ha sido sumamente bajo y probablemente está declinando” (Belote y Smith, 2000: 84).

Dado que la “fuga” afecta a los más pobres, según los autores el hecho no debilita al grupo étnico por la pérdida de los más talentosos, educados y ambiciosos (Belote y Smith, 2000: 89). ¿Por qué? Hasta los años setenta ningún indígena alcanzaba relevancia pública o profesional en el Ecuador manteniendo su identidad indígena. No había médicos, abogados, ingenieros, autores u oficiales públicos electos que fueran indios (Belote y Smith, 2000: 93). Pero las cosas cambiaron. En 1970 cuatro varones y dos mujeres jóvenes saraguro salieron en busca de educación superior. Querían volver a su hogar y trabajar profesionalmente para su comunidad y demostrar que era posible ser indígena y “algo más” que agricultores. Esto se acentuó a fines

de los setenta. Los saraguro calculan que pueden vivir mejor como empleados que como agricultores. Ya no sienten la necesidad de la “transculturación” como medio para la participación en actividades no agrícolas (Belote y Smith, 2000: 95).

Belote y Smith (2000: 96) ubican esta nueva actitud en medio de un conjunto de estrategias posibles. “Si por un lado, numerosas instancias de intervención relativamente equitativas pueden tener lugar entre indígenas y blancos, en el área de Saraguro; por otro, ningún indígena puede estar seguro de cómo será tratado en un contexto blanco. Por lo tanto los indígenas han tenido que desarrollar una variedad de estrategias para manejarse en este contexto. Algunos presentan una actitud humilde, deferente y sumisa hacia los blancos; otros intentan ignorar, dignamente, cualquier intento por degradarlos; unos emplean el sentido del humor para desviar las formas indeseables de atención, mientras que un número creciente de indígenas resiste agresivamente a ser tratado como un ciudadano de tercera. Y, por supuesto, algunos han adoptado la estrategia de “transculturación” como un intento de obtener el respeto, la dignidad u ocupación que creen no podrían obtener como indígenas”. Pero a principios de los setenta el sistema educativo local y nacional empezó a abrirse para los indígenas. Sin esto, es muy probable que muchos padres saraguro de buena situación económica hubieran alentado a sus hijos a cambiar de identidad, y los habrían apoyado en la búsqueda de niveles de educación superior que les permitieran lograr ocupaciones profesionales. Esto habría resultado en una “fuga desde arriba”, pero no sucedió (Belote y Smith, 2000: 106).

Por último, el “resurgimiento de la conciencia étnica y del orgullo” ha ido limitando el proceso. “Mientras unos denigran su condición étnica, los mismos indígenas han empezado a ver de manera hostil a aquellos que abandonan el grupo; ya no se les considera individuos en búsqueda de “mejorar”, sino personas que traicionan a su pueblo” (Belote y Smith, 2000: 110).

Por supuesto, Saraguro no es el único caso. M. T., otro indígena migrante, salió de su comunidad situada al occidente de Latacunga siendo muy pequeño; tenía apenas ocho años. Según su testimonio, el comerciante que lo llevó lejos de su comunidad le quemó las ropas indígenas. Era una señal de abandono: los puentes estaban rotos con su vida anterior. Vivió en La Unión, zona baja de la provincia de Pichincha, como si fuera un mestizo, durante más de tres lustros. Regresó por matrimonio. Al casarse con una mujer de su propia comunidad de origen, cuya familia todavía tenía tierras, se reintegró como un comunero más (entrevista Latacunga, 25/09/2001). Para casarse tuvo que mantener alguna relación con su comunidad. Pero M. T. asegura no sólo que nunca regresó a la comunidad durante esos años, sino que nadie de su familia sabía donde estaba. Lo daban por muerto.

Otros dirigentes que vivieron crisis de identidad similares no tuvieron presiones tan burdamente violentas. A veces se manifestaba solamente una “vergüenza” o un “malestar” por sentirse fuera de lugar. La presión del medio no es solamente una presión directa, brutal, abiertamente racista. En la mayoría de los casos se manifiesta como una presión para adaptarse a las costumbres de la mayoría, para ser aceptados y considerados. Es un racismo mucho más sutil. Recordemos que L. T. sólo quería ser aceptada. Le parecía que si mantenía el vestido y el lenguaje sólo se alejaría del medio urbano que la envolvía y al que ansiaba integrarse (entrevista en Latacunga, 17/09/2001). Otros dirigentes evocan la situación de familiares o conocidos que, al casarse con una persona mestiza y vivir en una ciudad, de la costa o de la sierra, adoptan rápidamente las costumbres ciudadinas. Y si no lo hacen, si en el fondo de su alma se consideran indígenas, sus hijos, en cambio, viven alejados de los ritmos y cadencias de la vida indígena: se vuelven mestizos incluso si reconocen sus raíces indias (por ejemplo, los casos de N. P., Quito, 5/12/2001; o L. M., Ambato, 8/11/2001). Para Mario Conejo (1995: 178-9) los matrimonios mixtos están condenados a anularse uno al otro a menos que entre ellos exista una conciencia política: la vida de pareja se vuelve un proyecto político, un proyecto de convivencia cultural.

Pero si el abandono de la adscripción étnica, al menos consciente y en lo que respecta a la propia adscripción, es fácilmente entendible, el regreso parece un misterio. ¿Por qué algunos volvieron de su crisis y decidieron afirmar públicamente su identidad, luchar por ella y vencer el racismo? Esta es la historia de los dirigentes indios, incluso cuando no tuvieron una crisis abierta.

La afirmación étnica es una marca de unidad en medio de sociedades rurales que viven procesos acelerados de transformación. En la sierra central el elemento de desestructuración rural más notable de la vida campesina fue sin duda la migración temporal o definitiva.

Campesinos literalmente expulsados de sus comunidades huían de sus tierras de origen por la falta de recursos o haciendo intentos a veces exitosos, a veces fracasados, de volver al terruño con dinero para comprar una parcela. En el norte, en la provincia de Imbabura, la actividad comercial, artesanal y el vínculo con el negocio turístico, sirvieron para operar diferenciaciones internas muy profundas entre los antiguos comuneros.

En sociedades rurales en cambio tan profundo, el recurso a la identidad india puede permitir un seguro más estable de auto-percepción en medio de la movilidad espacial, ocupacional y social. Podría pensarse que desde un punto de vista psicológico la extrema movilidad espacial o social requiere el contrapeso de una mínima estabilidad en la consideración de sí mismo. Dados esos cambios acelerados, las relaciones entre la lucha económica (de clase) y la lucha étnica (por el reconocimiento) configuraron un debate central en la vida de las organizaciones y de los dirigentes indios. La distinción entre los “intelectuales” y los “campesinos” abrió una herida profunda que atravesó por años la vida de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI) (entrevista a M.A.C. Quito, 31/01/2002). Aunque éste fue un debate temprano en Imbabura, debido a presencia de actividades artesanales de larga data, hay señales de que existe una discusión similar en otras zonas y en la misma CONAIE.

A los indígenas urbanos que afirmaban la primacía de la pertenencia étnica por sobre la orientación “rural” o “agrarista” de la organización, se los acusaba de no ser verdaderamente indios por no tener vínculos directos y constantemente renovados con las comunidades rurales. En medio de esa lucha, encontrar el sentido de la unión entre las demandas de clase y las demandas étnicas fue una búsqueda de significados tanto políticos como psicológicos: era una confrontación en torno al sentido de la lucha pero también la búsqueda de un lugar común donde cupieran todos. No es raro que algunos dirigentes, ya en los inicios de los años ochenta, entendieran que la pobreza india era una causa del rápido mestizaje. En Cotacachi, Alberto Andrango (1983: 50-1; también citado por Chiriboga, 1986: 80) ligaba la pobreza a la condición étnica. “La pobreza hace que por obligación se amestice el indígena”. Es lo mismo que decía Mario Conejo de la actitud de sus padres. Sus testimonios nos dan a entender que la lectura de muchos indios del común era que “somos pobres porque somos indios”. Se encuentra una relación directa entre uno y otro. Por eso a veces el mestizaje es una estrategia para huir de la pobreza. Algo similar a lo que decían Belote y Smith del caso Saraguro: una estrategia de ascenso. No exactamente los más pobres, sino aquellos con alguna expectativa de ascenso social que encuentran en su condición étnica la traba (o una de las trabas) para lograrlo.

Pero incluso cuando un indio lograba vencer las barreras de clase, encontraba en su condición étnica y en la discriminación, una limitación al ascenso social: la condición étnica se acompaña de una doble explotación económica (Conejo, 1995: 172-3). “Un pueblo en condiciones de miseria y sujeto a una relación de explotación y opresión, no tiene muchas posibilidades de sobrevivir como pueblo y como cultura. ¿Quién va a querer seguir siendo indio en esas condiciones? De ahí que es fundamental recuperar la economía de nuestra gente como paso necesario hacia la dignidad y el respeto de nuestra cultura” (Conejo, 1995: 168). Si para los indios del común la condición étnica podía aparecer como un obstáculo para el ascenso, lograr el ascenso y el progreso económico puede ayudar a conservar la condición étnica. La condición étnica juega dos veces más en la lucha política: como llave para desbloquear el ascenso social y como resultado esperado del mismo progreso económico.

Aunque la lucha de estas tendencias dentro de Imbabura ha ido perdiendo intensidad con el correr de los años, todavía se sienten sus ecos en la lucha política presente (entrevista a M.A.C. Quito, 31/01/2002). Mario Conejo sería electo alcalde de la ciudad de Otavalo en mayo de 2000 por Pachakutik Nuevo-País. Pero la presidenta de la FICI, de origen campesino, Carmelina Yamberla, sería su oponente en la misma elección. Conejo obtendría una importante votación urbana, mientras Yamberla concentraría su votación en las áreas rurales del municipio.

El regreso de la condición étnica reprimida o acallada es tal vez un proceso tan difícil como la partida, como el inicio de ese viaje incierto hacia el mestizaje. No es un camino fácil de desandar. Quienes vivieron esa crisis y regresaron nos muestran tal vez un testimonio excepcional de un proceso mucho más vasto y que en la mayoría de casos no tuvo regreso. Esa vuelta está en el centro de su lucha étnica.

M. Q. es un indígena saraguro de cincuenta años (entrevista en Nuevo Paraíso, Zamora, junio de 2001). Ahora es un dirigente comunitario de larga trayectoria, orgulloso de su pueblo.

Durante su juventud salió de su comunidad en busca de mejores días, más trabajo y otras opciones. Vivió en la oriental provincia de Zamora, cortó su trenza y se puso pantalones largos. Durante años trabajó como jornalero e incluso ocasionalmente en las minas de oro. Un buen día llegaron a su comunidad algunos dirigentes indios. Luis Macas era el principal entre ellos. Venían a promocionar la educación bilingüe y la alfabetización. La charla tuvo en M. Q. el efecto de una transformación. En su discurso, Macas habría mencionado que no era posible dejar de ser indio. Podían cortarse la trenza y cambiar el vestido, pero seguirían siendo indígenas por dentro. Y además, intentarlo, tratar de abandonar lo que eran y lo que habían sido sus padres, era un error. Había que estar orgulloso de sus orígenes, de su cultura, de su forma de vida.

M. Q. dice haber pensado mucho sobre estas palabras durante varios días. Entendió el mensaje. Decidió hacer el curso de re-aprendizaje del quichua y emplearse como alfabetizador en el programa gubernamental: trabajó allí por más de tres años. Dejó recrear su trenza y volvió a usar sombrero y pantalones cortos. Nunca más los abandonó. La reflexión se extendió a su hijo mayor que también había abandonado su vestido y su pelo. Ese hijo llegaría a ser más tarde un brillante estudiante indígena becado en una universidad quiteña, presidente de la ECUARUNARI y miembro del Consejo de Gobierno de la CONAIE. En el regreso de M. Q. jugaron, de nuevo, los cruces entre la conciencia cultural y las oportunidades prácticas. No había solamente la reivindicación de un legado sino también un empleo de por medio.

A. T., intelectual indio nacido en Mulalillo, había abandonado también su condición étnica en Ambato, mientras estudiaba la universidad. Se ligó entonces al movimiento estudiantil, dirigido por la fracción radical del Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador. Estudió para profesor como hubiera podido estudiar cualquier cosa. Lo importante era estudiar en la universidad. Durante su juventud había sido aprendiz de albañil y luego maestro mayor de construcciones. Fue también miembro activo de la organización de regantes que oficiaba como organización de su comunidad. Pero desde que vivía en Ambato había perdido todo lazo con las organizaciones indias o rurales.

Un día lo llamaron para que presentase su carpeta como candidato a funcionario de la Dirección Provincial de Educación Bilingüe. Fue postulado por la Asociación de Indígenas Evangélicos de Cotopaxi (AIEC) aunque nunca había militado en esta organización. Un conocido, a la busca de indígenas calificados, lo ubicó por casualidad e intercedió para su postulación y el indispensable apoyo organizativo. En el vacío de profesionales indios, sus estudios le dieron una amplia ventaja para el empleo. Una vez aceptado en el cargo y desde la Dirección de Educación, conoció la existencia del Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC) y se vinculó a esta organización nacida de los esfuerzos de la Iglesia católica a inicios de los años ochenta. A él también su vínculo con la educación bilingüe le permitió regresar de una crisis identitaria de la que nunca fue enteramente consciente y de la que no imaginaba volver. Pero la oportunidad de empleo fue sólo un componente: sus convicciones políticas de izquierda y su afinidad con la organización india lo reafirmaron en un camino que no trazó a entera voluntad sino que se fue haciendo de azares superpuestos.

Hay otro factor de regreso, además de los llamados comunitarios, las oportunidades de empleo y la lucha contra una discriminación que bloquea el ascenso social. Todos los dirigentes indígenas entrevistados señalan la vasta importancia del levantamiento de 1990 en la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. Dicen que se trata de una fisura en la historia del tiempo. "Ahora nos dicen señores indígenas" (M. T., Latacunga, 25/09/2001). Nada es igual desde entonces. Los avances en el respeto y el ascenso son notables. Desde entonces hay más oportunidades, mayor número de estudiantes indígenas terminan sus estudios secundarios e incluso universitarios, observan un reflujó del racismo abierto y desafiante. Sin derivarlo directamente de los levantamientos, Mario Conejo (1995: 160-2) señala también el cambio notable en la situación en Otavalo desde que los pioneros indios ocuparon el espacio urbano. Este cambio modesto, todavía incompleto, pero valioso y significativo, puede haber contribuido a lograr una cierta inflexión en la tendencia al abandono de la condición étnica.

Otro factor mencionado en muchas entrevistas y que parece haber desempeñado un rol importante en el regreso de los indios es el de las mismas exigencias comunitarias. Ser indio implica una serie de obligaciones comunales. No sólo trabajo, sino participación en obras comunes, en fiestas, en celebraciones, en acontecimientos importantes de la vida de los parientes. Incluso a veces intervienen en actividades de sanción comunitaria a conductas

disonantes (problemas de pareja, intentos de divorcio, infidelidad, violencia, etc.). L. T. dice tener ahora nueve ahijados, a pesar de tener menos de treinta años. El compadrazgo es un mecanismo por el cual frecuentemente los comuneros crean obligaciones de apoyo entre desiguales.

R. I., por ejemplo, estudió en la universidad en parte gracias a un padrino francés que financió el alquiler de una habitación durante toda su vida universitaria en Quito. Este joven dirigente de Cotopaxi dice haber sentido siempre la presión de su parentela para que regresara y devolviera sus estudios universitarios: “ya estudiaste, ahora tienes que devolver a la comunidad” (entrevista, Latacunga, 25/09/2001). Mario Conejo (1995: 181) señala lo mismo respecto a los indios urbanos: “Yo creo que es más bien la comunidad la que desarrolla mecanismos para tenerles sujetos. No se trata de la voluntad del que salió, sino de la fuerza de la misma comunidad que les amarra. Los comuneros dicen: “ellos saben que se va a abrir una calle y tienen que colaborar”. Prácticamente les obligan a participar en la minga o dar una cuota cuando no pueden asistir”.

En ocasiones hemos tenido la oportunidad de observar cómo esa multiplicidad de exigencias comunitarias sirve para ahuyentar a los que prefieren la vida individual. “Para ser mandado no me voy a quedar”. Pero la condición étnica también implica exigencias prácticas más pedestres. L. T. señalaba el prohibitivo costo del sombrero. Muchos dejan de usarlo simplemente porque no lo pueden pagar. Socialmente quien no usa el sombrero puede pasar como mestizo, aunque no lo sea y no se sienta como tal. El vestido no hace al indio, pero ayuda a proclamarlo públicamente como tal.

A veces, el regreso es una forma de obtener un importante reconocimiento personal. Ya mencionamos el caso de algunos que convirtieron su vida en un desafío: debían volver para mostrar la promesa cumplida y afirmar su victoria sobre las adversidades ante quienes tal vez no creyeron en ellos. Hay otros casos. J. Ch. nació en la comunidad de San Antonio de Chacaza, en Guamote, provincia de Chimborazo. Nunca ha sido más que un dirigente comunitario de base en sus casi cuarenta años de vida. Se formó por la fuerza del trabajo comunitario y el compromiso popular de la Iglesia católica en su pueblo de origen y por el trabajo de las madres de la providencia en Quito. Luchó por la recuperación de la tierra en una hacienda cuyo propietario se resistía a la venta. Luego del levantamiento de 1990, el propietario cedió y accedió a venderla. Formó parte de una de esas organizaciones que obtuvieron la tierra y pudieron repartirla. Mientras tanto, J. Ch. fue un migrante dedicado a la construcción desde los 12 años. Todavía mantiene en su comunidad las tierras que obtuvo por la lucha y también las que compró por su trabajo migratorio. Sin embargo, hace muy poco tiempo trajo a su familia a vivir a Quito. Afirma que le gusta ser agricultor y que está formando una organización comunal en Quito con indígenas migrantes de Chimborazo. Nunca ha pensado dejar de ir a Guamote. Cuando regresa a su terruño, sus amigos y conocidos celebran sus logros y éxitos, la compra de la casa en la ciudad, el mantenimiento de su tierra en la comunidad, la compra de nuevos animales y pequeños terrenos adicionales. Ellos admiran también su participación en la nueva cultura organizativa urbana. J. Ch. es un migrante exitoso cuyo éxito se entiende por referencia a su familia y a su lugar de origen. Se siente reconocido y respetado. Se siente en casa (entrevista en Quito, 12/01/2002).

Aferrarse o ser aferrado por los pares a ciertos marcadores de identidad para afirmarse psicológicamente ha sido, pues, una de las claves del regreso de la crisis. A veces esa crisis ha sido una genuina y reconocible crisis personal, pero a veces no necesita expresarse como tal. Se trata de un regreso social de la identidad india; de una ofensiva étnica por el reconocimiento. Esa ofensiva trasciende los individuos; a veces se expresa directamente en sus recorridos, con matices más claros en unos que en otros. Pero en todos ellos es una afirmación de la voluntad de ser indios y hacerse respetar como tales.

Notas

43 Los problemas prácticos de esta pregunta son innumerables y hay muchas evidencias de que no fueron tratados con seriedad por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. La actitud del entrevistador influye de muchas formas: elude hacer la pregunta por sus prejuicios o sus temores a los prejuicios del entrevistado, no entiende el sentido de la pregunta y la ignora, aplica sus propias clasificaciones, etc. Pero hay otro bastante difundido: ¿quién

responde al entrevistador? ¿Hizo el encuestador que cada miembro adulto del hogar estuviera en su presencia para responder a la pregunta? Varias veces el “jefe” de la familia respondía por todos (cfr. el caso relatado por R. P., 9/01/2002).

44 El relato proviene de la entrevista con X. G., hijo de J. G., Tumbaco, 2001/12/21.

45 La encuesta agropecuaria (llamada el “censo”) realizada a fines del año 2000 (y todavía no publicada), la Encuesta de Condiciones de Vida de 1999, y el Censo de Población de noviembre de 2001, preguntaron solamente el principal idioma que se usa en el hogar y la auto-adscripción étnica.

46 Nótese que “blanco” es también una noción terriblemente problemática: ¿a qué alude? ¿Judíos? ¿Árabes? ¿Eslavos? ¿Vascos? ¿Kurdos? “Blanco” es también una adscripción étnicamente significativa en contextos históricos precisos, y absurda fuera de ellos. Los “blancos” ecuatorianos son “chicanos” en Estados Unidos o “negros” en Argentina.

47 En un país como el Ecuador, donde los “no indios” no aprenden lenguas nativas (algo que no ocurre en Bolivia o Paraguay, por ejemplo), éste parece un “marcador” casi exclusivamente “indígena”.

48 Este dato no fue publicado. Agradecemos a René Ramírez y Vladimir Brborich por habernos proporcionado acceso a estos cálculos.

49 En 1950 y 1990 se preguntó a las personas de 6 años y más, mientras que en 2000 se indagó solamente de las personas de 15 años y más. El último porcentaje podría entonces aumentar, porque se estima que la población indígena, rural y pobre, suele tener familias más numerosas.

50 Nótese que en la formulación de la pregunta se induce un sesgo de género: si se oculta o elude la lengua de la “madre”, podría haber una sub-valoración de la difusión de las lenguas nativas (algo mencionado también por INEC/SIISE/INNFA/MBS/UNICEF, PNUD/UNFPA, 2001: 13).

51 A pesar de ello, en las API el impacto de reforma agraria fue en promedio del doble que en las APM.

52 El estudio de J. Sánchez Parga (1996) muestra relaciones similares entre pobreza, deficientes condiciones de vida y población indígena.

53 La información de estos estudios servirá luego para el análisis electoral de la Sección Cinco.

54 En cierto sentido, esta temática se expresaba en las notas de Gramsci sobre las relaciones entre “espontaneidad” y “dirección consciente” (1981 T. 2: 51-5). No existe la espontaneidad “pura” porque sería una mecanicidad “pura”: incluso en el movimiento más espontáneo existen elementos de dirección consciente, pero no han dejado documentos verificables. Para el pensador italiano, esta relación planteaba decisivos problemas metodológicos en el estudio de la historia de las “clases subalternas”.

55 En ese estudio ya habíamos advertido las diferencias entre las lógicas de representación política de las comunas y las lógicas de intercambios económicos de los “comuneros”. Una interesante derivación de este tema es la que tiene que ver con la misma definición de “comunero” (122-3).

56 Al descubrir este hecho en una comunidad de Chimborazo, Víctor Bretón (2001) se escandalizaba: le parecía que tenía “visos de ilegalidad”. En realidad no hay motivo para el escándalo: es un hecho bastante frecuente por el que las organizaciones dejan abiertos múltiples canales de vínculo con el exterior. No hay relación lineal entre organizaciones de base, organizaciones de segundo grado y federaciones; hay más bien redes de relaciones entre ellas.

57 Al momento de escribir estas líneas se está llevando a cabo una nueva evaluación de las OSG con las que trabaja o espera trabajar PRODEPINE. Lamentablemente, la información no está todavía disponible (Fernando Larrea, com. pers. 2002).

58 L. T. llama así a la Junta de Agua de Mulalillo (Salcedo, provincia de Cotopaxi), donde se formó, y cuya organización pertenece a la UNOCAM (Latacunga, 17/09/2001). Los miembros de la Asociación de Trabajadores Autónomos de Tambopamba, en Tixán, Chimborazo, perteneciente a la Asociación Inca Atahualpa, se reconocen como pertenecientes a una comunidad vecina, pero su funcionamiento interno se parece mucho al de un cabildo así como su sistema de registros de mingas y manejo de bienes comunes. La Asociación es, de hecho, la organización de dos familias jóvenes emparentadas que se unieron para obtener un crédito de tierras del FEPP (Tixán, visita de junio de 2000; entrevista a J. T.).

59 De hecho, Bustamante (2001: 26) reconoce que desde el intento de toma del poder del 21 de enero de 2000 (e incluso antes, desde la crisis general de 1999) el movimiento ha buscado proyectarse más allá de las demandas

étnicas para hacer planteamientos sobre el ajuste, sobre los intereses nacionales y los problemas económicos y políticos más generales.

60 Estas tomas fueron tratadas en su componente simbólico por Eduardo Kingman (2001), Lourdes Endara (2000) y Pablo Dávalos (2001: 95-9).

61 La noción de "economía moral" ha sido largamente usada en los estudios históricos andinos desde el influyente trabajo de Brooke Larson (cfr. Salomon, 1991: 16-20). No obstante, su uso se restringió por lo general al proceso de "lucha" social y conflicto agrario (cfr. Thurner, 2000).

62 Ver Bustamante (1997, 1998, 1998[b]) especialmente, pero también en sus ensayos sobre las élites ecuatorianas y la reciente crisis bancaria, donde opone una lógica "familística" a una lógica "moderna" (2001[a]).

63 La más viva y reciente conceptualización del Estado desde el propio pensamiento neoliberal ha sido sin duda el Informe sobre el Desarrollo Económico Mundial de 1997 publicado por el Banco Mundial (Banco Mundial, 1997).

64 Evidentemente, existe otra "punta" en la crítica al texto de Bustamante: requerimos un mayor detalle etnográfico respecto al funcionamiento de la "economía moral" en las "comunidades" indígenas. ¿En qué contextos? ¿Con qué variantes? La unificación totalizadora de la modernidad capitalista en el discurso de la "economía política" tiene su correlato en la unificación totalizadora de las sociedades "tradicionales" de "base comunitaria", que adscribirían a la "economía moral". Con todo, las tesis de Bustamante abren la vía para emprender en un valioso y prometedor campo de investigaciones.

65 No obstante, recalcamos que se trata de una afirmación provisional que requiere una mayor información empírica. Ver limitaciones metodológicas mencionadas al inicio de esta sección.

66 ONG suiza que actúa desde hace muchos años en la sierra del Ecuador.