

LA DESINTEGRACION DE LA ADMINISTRACION ETNICA EN EL ECUADOR.

De sujetos indios a ciudadanos étnicos:
de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990.

Andrés Guerrero

Introducción.

A fines del turbulento año de 1961 las calles y plazas de Quito, una todavía apacible y recóndita capital andina que contaba, a mano abierta, con apenas 400 mil habitantes, fueron desbordadas durante un día por una marea humana que nunca antes había osado hollar aquel espacio de poder étnico y político blanco, tácitamente prohibido y voluntariamente eludido: entre 10 y 15 mil indígenas huasipungueros, reactivando mis propios recuerdos ratificados posteriormente por los documentos periodísticos de la época, recorrieron silenciosos, pero amenazantes, desde la plaza de Santo Domingo hasta el parque de la Alameda, todo el largo del centro de la ciudad de aquel entonces¹. Tres décadas luego, el país fue, una vez más, sorprendido por los indígenas: un *levantamiento* inmovilizó el tráfico a lo largo de las carreteras andinas, detuvo la vida económica de la Sierra y cortó los intercambios regionales con la Costa y la Amazonía. Interrumpió los quehaceres domésticos de la vida política nacional: abrió una coyuntura inédita dividida en dos tiempos políticos, un antes y un después.

Los indígenas de comienzos de la década de 1960 enarbolaban pancartas con las siglas de la organización que planificó, transportó y dirigió aquella manifestación: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en aquel entonces la única agrupación de campesinos indígenas del país; un "organismo de masas" fundado en 1947 y controlado por el Partido Comunista. El "levantamiento" de 1990 ofreció un contraste notorio. Cientos de miles de manifestantes enarbolaron por primera vez "su" bandera: refulgía al sol el arco iris de Tupac Amará. Quien decidió² y convocó aquel acto político real (la parálisis del estado nación) y simbólico (su desarticulación) de cortar las principales carreteras con piedras, troncos y zanjas, de volcarse de las comunidades a los pueblos y a las ciudades mercado fue una entidad del todo inédita en la historia del país: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), institución autónoma de indígenas, fundada en 1986, dirigida y controlada por intelectuales rurales y urbanos de diversas "nacionalidades" de la Sierra y la Amazonía.

Centro mi interés aquí en un fenómeno: las transformaciones sociales y políticas de los poderes locales, de aquel andamiaje semi público o semi privado; si se prefiere intercalado entre el estado central y la población indígena. El objetivo que pretendo es comprender los procesos sociales y las modificaciones estructurales ocurridas y transcurridas entre estos dos hitos históricos: la manifestación de 1961 y el levantamiento de

1990 desmenuzando la trama de la notable transición acontecida al pasar de un tipo de organización política compuesta por mediadores externos (la FEI y el Partido Comunista) a otra de representación integrada por dirigentes, preciso, por intelectuales emergidos del seno de los grupos étnicos, gente que habla en lengua y en intereses propios.

Este proceso que, en mi opinión, concentra y revela uno de los más singulares aspectos de las mutaciones políticas y sociales del país en la últimas décadas, quedaría en la oscuridad si no se rediseña el contexto, en las últimas tres décadas, de las modificaciones estructurales de lo que yo llamaré aquí la *administración étnica*.

Las transformaciones de las estructuras rurales y la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).-

La ineludible investigación de R. Baraona³ sobre los cambios en la "tenencia de la tierra" en la Sierra ecuatoriana en los primeros años de 1960 encontró una metáfora atinada que perfila de cerca el papel histórico de las haciendas a nivel local: la hacienda funcionaba económicamente como un "núcleo radiante".

A mi parecer, la metáfora de Baraona requiere, sin embargo, una ampliación: las haciendas también fueron nudos estructurantes en un amplio campo extra económico extendido desde las jerarquías sociales a las prácticas políticas, pasando hasta el orden simbólico: me refiero a la configuración del poder local en cada región.

Sin, de manera alguna, pretender remontar la historia del poder local hay que recalcar que se trata de una formación política nueva y original que, en los Andes, nada tiene de atemporal. Pertenece al mismo proceso de constitución del estado nación ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XIX. Inicia en la supresión del tributo de indios (1857), última prolongación de una institución colonial en la república y responde al problema de la administración étnica bajo el nuevo sistema político, el del estado nacional de ciudadanos libres e iguales. En su médula, consiste en una forma de delegación de poder y de control de la población indígena. Preciso, el poder local lo concibo como una configuración política pluriédrica, jerarquizada, un aglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos, en cuyo ápice trona siempre el patrón. Hacienda, iglesia, funcionarios estatales de parroquia y cantón (jefes y tenientes políticos), municipalidades cantonales (las autoridades blancomestizas del pueblo), vínculos domésticos entre gente de pueblo y familias indígenas de comunidad (parentescos rituales, reciprocidades desiguales, acuerdos de aparcerías, representaciones rituales, etc.), son los elementos que integran el poder local en la Sierra. Al retirarse el estado republicano de la administración inmediata de indígenas por la vía del tributo de indios, lo que exigía todo un aparataje de funcionarios blancomestizos e intermediarios indígenas, prácticas y lógicas burocráticas, un campo público de control, el "entendérselas" con los indios asentados en comunidades en las haciendas y los pueblos, recayó en ésta nueva formación política. Es una instancia de decisión en cuanto a la distribución, las

condiciones del consumo y la reproducción de la mano de obra indígena (codificada en el último tercio del siglo XIX, a nivel cantonal, en *Reglamentos de trabajadores*); los reclutamientos forzosos de indios jornaleros por el estado central y los municipios; el abastecimiento de bienes por los comuneros a los pueblos; la administración de justicia en los territorios étnicos: en las comunidades; la organización de los grandes rituales que amojonan el calendario agrícola, etc. Paso de largo en cuanto al complejo proceso de formación del sistema político de administración étnica por *delegación de funciones*⁴ del estado hacia niveles periféricos y privados, los más inmediatos, cotidianos y dispersos del ejercicio del poder. Tampoco me alargo en las diversas configuraciones que se constatan, con los cambios de estructuras agrarias, al pasar de una hoya serrana a otra. Destaco tan sólo ciertas facetas que considero pertinentes para comprender tanto los cambios en las movilizaciones indígenas en las últimas décadas como sus engarces en el sistema político nacional.

Hasta 1857, año de abolición del tributo de indios (rebautizado en la república *contribución personal de indios*), el estado republicano había reconocido legalmente una clasificación jurídicopolítica de los habitantes en dos tipos: los *blancos*, exentos de contribución, y los *indios*, obligados de tributar. Por consiguiente, el sistema político representativo y de ciudadanos seguía al pie de la letra la división colonial en castas; me refiero a la separación en grupos de habitantes reconocidos, definidos e instaurados por el estado de acuerdo a derechos y obligaciones diferentes y discriminantes. De esta clasificación derivaba toda una serie de implicaciones que cubrían el dominio económico y el cultural que aquí omito para concentrarme en el estatuto político: la división entre ciudadanos (con o sin plenos derechos, pero ciudadanos iguales⁵) y los tributarios, los indios, la figura jurídicoeconómica tallada por el estado para identificar, reconocer, explotar, en síntesis para *administrar* a la población no castiza. Durante el primer período, la *República de los Indios*, aquel aparato de funcionarios, el cuerpo de leyes específicas, el sistema censal de empadronamiento, el aparato jurídico de los "protectores", las redes económicas de metamorfosis de la energía vital indígena en dinero, la esfera simbólica de reconocimiento entre blancos e indios, las jerarquías aristocráticas indígenas, los territorios étnicos comunales, sus organismos de gobierno, etc.; casi todo el multifacético sistema de gobierno colonial de la República de los Indios que permitió durante tres siglos la administración étnica fue incorporado al flamante estado con algunas variaciones y adaptaciones (ver las dos grandes leyes de 1851 y de 1854)⁶.

Debo esclarecer dos dimensiones de un problema político crucial: a) el estado nacional reconduce en el plexo de sus estructuras democráticas, en el proceso de construcción de la ciudadanía, el corte colonial: diferencia la población hispano hablante del resto de los habitantes del nuevo recorte territorialpolítico; b) la administración étnica es una *formación de mediación* entre el estado democrático y la población indígena. Ambos aspectos, son nudos de un problema colonial que recibirá respuestas renovadas luego

de 1857 y que perdurarán hasta la Reforma Agraria de 1964.

De indios tributarios a sujetos indios.-

Luego de 1857 desaparece este aparato con la abolición legal y económica de la figura del "indio tributario" (ver la primera parte del esquema N°1). Es un hecho que conlleva dos consecuencias: extiende en principio la igualdad ciudadana a todos "los ecuatorianos" sin distinciones de raza, historia o cultura⁷; sin embargo la formación de la ciudadanía recorta de facto en el Ecuador, una contrafigura tácita, no definida en el cuerpo legal, pero no por ello menos vigente en la práctica: los indígenas pasan del rango de tributarios neocoloniales (1830-1857) a una figura reciente, la de *sujetos indios*⁸ del estado nación. O sea, pasan a un estatuto (político, económico, simbólico) de una población que deambula en un espacio de ambigüedades en cuanto a sus derechos legales frente al estado y la sociedad nacionales: sin capacidad de elección ni de ser elegidos (exclusión del ejercicio de la soberanía), quedan excluidos de los cargos estatales por no ser hispano parlantes; poseen territorios étnicos (las parcialidades) que son a la vez desconocidos y reconocidos legalmente como "terrenos baldíos de comunidad" (ley de 1868); su libre circulación depende del acceso a los caminos que permiten las haciendas; sus autoridades, instituciones de gobierno, fueros, lengua, rituales, creencias son a lo sumo toleradas pero nunca legalizadas y legitimadas. En resumidas cuentas, la condición y situación social de población colonizada (es lo que define a la categoría de "indio"⁹) se prolonga en la construcción de la forma ciudadana en el Ecuador, como un desdoblamiento de la misma forma política pero que ya no define quiénes, al ser reconocidos como miembros del estado nación, gozan de derechos, sino quiénes son desconocidos y, por ende, una población con derechos omitidos, sometida a obligaciones de indios, a imposiciones jamás estatuidas en la letra del "Diario Oficial" pero claramente conocidas y ejecutadas por consensos implícitos y la legitimidad silenciosa de la costumbre: por el ejercicio de prácticas neocoloniales de dominación dispuestas en el mundo de la vida de los ciudadanos blancomestizos¹⁰.

Surge una flamante configuración de administración étnica a fuerza de medidas pragmáticas establecida en leyes que nunca mencionan a los *sujetos indios* y que integran un cuerpo legal de traspatio, difuminado en las *circulares* o *informaciones* de los ministros dirigidas a funcionarios subalternos, los decretos de las gobernaciones provinciales, las ordenanzas municipales, los reglamentos cantonales de policía, etc.

Entonces, la pregunta de cómo administrar, dentro de la ordenación del estado de los libres e iguales ciudadanos, a una población de sujetos sin llegar a redefinir un nuevo aparato indigenista (una República de Indios renovada), obtuvo una respuesta que fluyó por los cauces de lo implícito: al retirarse y desentenderse el estado central, la administración de los indígenas quedó relegada a la mano invisible del sentido práctico, al

enraizado trato cotidiano, al dominio de lo privado entre la casta criolla y los indígenas; en síntesis, a aquella cara oscura de comportamientos interétnicos sacados de un "fondo intuitivamente sabido" (actos de habla, y añadido yo, gestos) "que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma completamente aproblemática" (Habermas)¹¹.

La instancia, el locus de delegación¹² de la administración étnica, no es una institución única ni, tampoco, la articulación centralizada de varias, sino una heterogénea y no coordinada, menos aún centralizada, formación de poder que mezcla lo público y lo privado: el poder local, un lugar de estrategias que persiguen los intereses inmediatos del trato cotidiano. Me detengo muy sintéticamente, en lo que al tema corresponde, en esta formación a flor de la cotidianidad que ha tenido vigencia como modalidad de administración étnica durante más de un siglo y que funcionó con gran maleabilidad y resistencia como una suerte de "infraestructura", un gozne entre la diversidad de las estructuras sociales regionales y un lejano estado central.

Una vez borrado del papel y de la memoria estatal el estatuto jurídico colonial de "tributarios" y desmontado el cuerpo de funcionarios de recaudación, el sistema de empadronamiento de indio por indio, el cuerpo legal, las autoridades étnicas, el reconocimiento de las comunidades, los rituales de cobranza, etc., el estado nacional adoptó al menos dos medidas concomitantes: por una parte densificó el organigrama de recortes administrativos y territoriales menores (los cantones y las parroquias civiles) y, al hacerlo, adensó la malla de funcionarios jurídicopolíticos (jefes y tenientes políticos) y las instancias municipales (concejos cantonales) por unidad de espacio y de población indígena¹³; por otro lado, esquivó la reglamentación y control de las relaciones laborales¹⁴; mercantiles, productivas, reproductivas y rituales: los lazos entre los ciudadanos blancomestizos y los sujetos indígenas. Al hacerlo, relegó y delegó de facto la administración étnica al ámbito de lo privado y doméstico, lo desplazó hacia la cotidianidad (...).

La primera medida condujo a que los funcionarios estatales locales (jefes y tenientes políticos) asumieran el ejercicio de la administración étnica y fundieran intereses propios con tareas estatales: reclutan trabajadores para las obras estatales y personales por el intermedio de los caciques de las comunidades; intervienen en el nombramiento de autoridades y en los conflictos intracomunales (de tierras y convivencia social); son funcionarios que viven del negocio que permite el cargo¹⁵. Al mismo tiempo, el estado endilgó a las municipalidades cantonales el cobro y disposición de los reclutamientos de indígenas para la apertura de caminos vecinales (la llamada "contribución subsidiaria"), con lo cual otorgó, sin decirlo, a las municipalidades una territorialidad sobre las parcialidades indígenas del recorte administrativo.

* A los hacendados y a los propietarios agrarios en general, otorgó la administración de "sus" conciertos que ya no eran empadronados y

supeditados al estado en calidad de tributarios. Delegación que concernía una población en muchas regiones predominante¹⁶. Además, dadas las relaciones simbióticas entre haciendas y comunidades era un poder que sobrepasaba los límites de la directa territorialidad de las propiedades agrarias hacia las comunidades indígenas "libres" en los confines de las tierras de hacienda.

* La Iglesia (incluyendo las congregaciones) no solamente recibió una delegación administrativa homóloga, en tanto que hacendada, sino que los curas locales siguieron recaudando diezmos y primicias con el aparato de intermediarios que ya tenían y siguieron presidiendo en el dominio cultural ritual de las parcialidades.

* La gente blanca de pueblo que vivía de vínculos de reciprocidad desigual (jerarquías simbólicas e identidades étnicas, parentescos rituales, aparcerías, intermediaciones frente a los demás poderes, comercio, etc.), una filigrana neocolonial de lazos interétnicos, también administraba *sujetos indios* en sus casas, chacras y tráfico.

La lenta degradación de la administración étnica.-

El estado de la Revolución Liberal (1895) no eliminó ni substituyó al poder local como administrador étnico. Menos aún pretendió suprimir la división de facto entre ciudadanos blancos y *sujetos indios*. Su mayor intento¹⁷ lo concentró en vigorizar, "laicizar" (en sentido de imponer una racionalidad burocrática), desprivatizar las funciones de los representantes locales (jefes y tenientes políticos) e intercalarlos entre el estado y dos de los poderes: los hacendados y la iglesia¹⁸. Por los documentos que he podido consultar, el intento no pervivió al último gobierno del General Alfaro (1913). Entre sometidas y confabuladas, las autoridades locales retornaron a sus alianzas con la cúspide del poliedro: los hacendados. Una segunda medida tuvo sin duda alguna mayor alcance pues socavó uno de los puntales del poder de la iglesia: la ley de manos muertas estatizó las haciendas de las congregaciones religiosas, los más grandes terratenientes del país. Como veremos, la FEI concentrará cuatro décadas luego su mayor impulso organizativo en estas haciendas devenidas propiedad de instituciones estatales¹⁹.

Hasta la Reforma Agraria el sistema de administración étnica, la delegación de atribuciones al poder local, continuó vigente pero luego de la década de 1940 en un proceso de lenta e inexorable degradación inducida por múltiples factores que me limito a enumerar: a partir de los años 1925 (con la Revolución Juliana) el estado central consigue una mayor independencia frente a las clases dominantes e incrementa su capacidad de intervención; la extensión de la red vial, en particular en la década de 1950-60, desestancó muchas regiones e hizo más accesible y directas las comunicaciones de los agentes sociales (ciudadanos y *sujetos indios*) con el estado central; la intervención de organismos políticos (partidos, clientelas y caudillos) y la acción misma del estado a nivel local; comienzan fuertes desplazamientos migratorios de indígenas y blancos de la Sierra hacia la

Costa; la clase terrateniente pierde su potencialidad de manejar poder (nacional) con el surgimiento, desde los años 1930, de una burguesía comercial e industrial serranas; las clases medias urbanas intervienen en la escena política, fundan primero el partido socialista, luego el comunista, y surge un fenómeno proto populista; a fines de la década de los años 1950 y comienzos del 1960 una inquietud agraria estalla en conflictos que estremecen la Sierra; aparatos desarrollistas internacionales (Misión Andina en particular) intervienen en diferentes regionales rompiendo el cerco administrativo de los indígenas por los componentes del poder local²⁰; hay un desarrollo de una pequeña propiedad campesina mercantil²¹.

Carcomida por sus cuatro costados, para el momento de la manifestación de huasipungueros en Quito en diciembre de 1961, la administración étnica por delegación de poder se hallaba, a mi parecer, resquebrajada: era apuntalada por sus mayores interesados, los hacendados que anticipaban en el horizonte político (por presión nacional e internacional) los nubarrones de una reestructuración agraria²².

La FEI: un intento de deslocalizar y desprivatizar los conflictos agrarios indígenas.

La delegación, por del estado central, de la administración étnica, por una parte y por otra, la ubicación en un locus bajo de gravedad del poder, tuvo una consecuencia de doble cara: creó una instancia regional de cercamiento, amortiguación, negociación y ejecución de la represión de los conflictos étnicoagrarios, al mismo tiempo que evitó la irrupción de los conflictos étnicos en la escena política central²³.

En primer lugar, los conflictos sociales y étnicos son, salvo excepción, sofocados en el marco institucional de la reciprocidad desigual y la justicia de patio de hacienda. Si, de todas maneras consiguen trascender sus confines, interviene un tinglado de alianzas y clientelas locales con los funcionarios estatales y religiosos para apaciguar, mediar, reprimir y, por último, impedir que desborden el encasillamiento regional o, a lo sumo, provincial²⁴. Es un poder que funciona a la imagen de una compartimentación náutica, un conjunto de poderes idealmente estancos, encastrados y sucesivos, desde el nivel inferior (la hacienda) hasta el superior (la provincia), pasando por el regional (la parroquia y el cantón) que intentan detener (quiero decir, resolver, diluir o reprimir) en cada nivel los conflictos agrarios.

En segundo lugar, esta formación de poder deja solamente campo a dos procesos alternativos: primero la resistencia cotidiana y, cuando rompe el marco institucional²⁵, la violencia abierta: el levantamiento²⁶. En ambos casos, los conflictos no calzan de ninguna de las hormas de institucionalidad y de las expresiones políticas estatales al punto de que, por lo general, quedan como informaciones conocidas de boca a oreja, sin alcanzar divulgación en la prensa, el rango de noticia que alcanzan las expresiones públicopolíticas: como consecuencia de la división entre ciudadanos y *sujetos indios*, permanecen adheridos a la esfera de lo privado, de hechos

sociales que no irrumpe en el escenario público.

a) La mediación ciudadana de los *sujetos indios*.-

¿Cuál era el papel de la FEI en el sistema de administración étnica? Mi interpretación aquí es que, por una parte, se constituye en una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquía política) de sujetos sociales; los *indios*, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político. Tampoco buscó erigir a los huasipungueros en ciudadanos étnicos. Por otro lado, la Federación intentó desprivatizar y deslocalizar los conflictos agrarios, expulsarlos fuera de lo regional y llegar a los centros de decisión del estado nacional (parlamento, presidente, ministros, etc.). Por último, al intervenir como un organismo indigenista, una institución externa de ciudadanos blancos que asume la mediación de *sujetos indios*, reproduce aquellos *quid pro quo* inherentes al estado en su trato con *sujetos coloniales*: una población sin derechos reconocidos en el sistema jurídico y político del estado nación, cuya realidad aparece en recovecos de terceros intereses, en lenguajes dobles, en visiones deformadas de sí y de los otros. Para explicar el papel de la FEI resumo²⁷ al límite la hebra paradigmática de dos situaciones en dos momentos distintos: la primera, la experiencia del conflicto de los huasipungueros en las haciendas del estado en la región de CayambeOlmedo, un conflicto de largo plazo, en el bastión de la FEI; la segunda, mi experiencia personal en los recorridos que efectué en los años 1976 y 1977 con dirigentes blancomestizos de la Federación en las provincias de Pichincha, Cotopaxi y Chimborazo cuando visitaban lugares de conflicto²⁸.

* La FEI estableció un engarce organizativo con las comunidades huasipungueras de hacienda. Por debajo del discurso de la creación de sindicatos campesinos, intuitiva y pragmáticamente enlazó con las formas organizativas preexistentes en las haciendas por el intermedio de los dirigentes los *cabecillas* de las comunidades huasipungo, se apoyó e utilizó el denso tejido de solidaridades interdomésticas, los canales de comunicación, de movilización y el universo simbólico comunales. De esta manera la resistencia comunal dejó de ser un espacio silencioso de conflicto y negociación, traspasó las barreras del poder local (era el objetivo) y empalmó con una institución mediadora, la Federación Ecuatoriana de Indios, compuesta de ciudadanos con tienda instalada en la escena política nacional, el Partido Comunista del Ecuador.

* La estrategia de la FEI (ya formulada antes de su creación como tal) tenía dos puntas: impulsar el cumplimiento de leyes laborales, por un lado y por otro, llevar los conflictos huasipungueros al centro del estado y la escena política nacional. Es decir, cortocircuitó la delegación de la administración étnica local, su capacidad de amortiguar y retener los conflictos en el escalón regional, lugar de control patronal incontrovertible, y abrió una brecha de expresión política para *sujetos indios* carentes de reconocimiento políticojurídico por la vía de asumir un papel mediador de

indios.

Esta estrategia, exitosa para exigir la reforma agraria a comienzos de los años 1960 y, sobre todo, impulsar que la letra se cumpla en la década siguiente, fue totalmente descolocada por la modernización del estado en la segunda mitad de los años 1970 y el surgimiento de organizaciones indígenas²⁹.

* La ciudadanía, como definición de los vínculos entre los individuos y el estado nación, es una formación histórica que adopta perfiles y contenidos distintos en cuanto a tipo de derechos, su extensión y momentos de acuerdo con los procesos y premisas históricas de su construcción³⁰: en el Ecuador tomó el atajo de una negación de derechos étnicos de una cuantiosa población y creó la noción tácita de *sujetos indios*, reminiscencia del origen colonial del estado y de la sociedad civil criolla. En este contexto estructural, la FEI asumió una función de "traducir" las formas de lucha y las reivindicaciones de los comuneros indígenas de las haciendas, de los sujetos huasipungueros, al orden simbólico de la ciudadanía: a conceptos de derechos de clase, como trabajadores semiproletarios agrícolas³¹, no como *ciudadanos étnicos*, como pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el estado.

El levantamiento de 1990: ¿de *sujetos indios* a *ciudadanos étnicos*?

Intento, a guisa de conclusión un tanto abrupta por falta de espacio, destacar los tintes entre el sistema de administración de los *sujetos indios* vigente hasta fines de los años 1960 y la problemática actual de la "cuestión étnica" formulada por el levantamiento indígena de 1990.

a) En las regiones, sobre todo a nivel de los recortes territoriales cantonales y parroquiales (ver esquema n°1), la desintegración del poder local, de ésta elástica formación encargada de la *administración semi privada* de la población indígena, generó un vacío de poder. Hoy en día los patrones de hacienda ya no gobiernan *sujetos indios* en sus empresas agrícolas, sino que, como eficientes capitalistas, gerencian una fuerza de trabajo asalariada. Tampoco pervive aquella nebulosa de poder (hacienda, iglesia, funcionarios estatales, vínculos privados interétnicos) cuyo ápice monopolizaban. Se han laicizado por muchos costados las relaciones en los pueblos entre *blancomestizos* e indígenas; además, ya no quedan circunscritas al ámbito privado cotidiano ni cercadas en lo regional. Cuando existen, porque en muchos pueblos han desaparecido, las relaciones interétnicas económicas y simbólicas se asemejan cada vez más a simples vínculos contractuales de ahí la laicización laborales o mercantiles anónimos.

Simultánea a la desintegración de esta "infraestructura" estatal que funcionaba como gozne entre el estado central y la población indígena, empujado por la modernización petrolera del país el estado fundó aparatos de desarrollo que tuvieron el efecto, entre otros, de interpelar y convocar a los indígenas ya no en términos de *sujetos indios*, de masa de población sometida a vínculos neocoloniales que exige un sistema de administración,

sino como agentes de producción³², de campesinos.

Esta situación tuvo una repercusión palpable en las últimas décadas: la población indígena (comuneros "libres", ex-huasipungueros cooperativistas, campesinos indígenas e indígenas urbanos) se autonomizaron, reafirmaron su identidad (cuando no la inventaron, como los indígenas urbanos) y establecieron, por primera vez, una interlocución directa con el estado. Afirmación que abarca al menos dos aspectos: implicó un reflujo de la población y del poder blancomestizos en el campo y en los pueblos, al mismo tiempo que hubo un proceso de organización indígena. Al desintegrarse la administración étnica local el espacio de poder abandonado en las parroquias y cantones serranos fue rápidamente copado de varias maneras y en varios "campos" (económico, político simbólico) de estrategias. Antes presididas los hacendados, las comunidades indígenas y sus cabildos reinventaron las grandes fiestas; fortalecieron y ampliaron los territorios comunales empujando sus confines hacia tierras de hacienda parceladas o recuperadas en endémicas luchas; surgieron agrupaciones de "segundo nivel" que reúnen a los cabildos en las parroquias y en los cantones; federaciones regionales y organismos nacionales (Ecuadorunari, Confeniae, Conaie) abrieron oficinas propias en Quito, en la ciudad capital, la sede del estado central, la cúspide del sistema de poder, la plaza pública y nacional de la política. Recalco que el acto de abrir una oficina sobrepasa la mera funcionalidad de una presencia política supra regional, amaga un desafío simbólico a los poderes del estado nación. Así, por ejemplo, la Confeniae instaló al principio su local en un edificio moderno frente al parlamento ecuatoriano.

b) Si algo puso en evidencia el levantamiento indígena, fue uno de aquellos procesos refundidos en lo obvio, un recóndito componente de la formación histórica ecuatoriana: la construcción decimonónica y liberal del sujeto indio como contraimagen y proyecto de la *ciudadanía blancomestiza*; o sea, la reinención del indio en la imaginación republicana liberal³³ como "un otro" pasivo y animalizado que hay que liberar para que, una vez modificado "el carácter peculiar de indio" expresión de un teórico de la Revolución Liberal³⁴ alcance la ciudadanía ecuatoriana, dentro del modelo evolucionista y darwinista blancomestizo. El movimiento masivo de los indígenas desvaneció aquella imagen mental, parte constitutiva del sistema político, y terminó la desintegración, iniciada en las últimas décadas por varios costados (el estado desarrollista, la reforma agraria, las migraciones, las organizaciones indígenas, etc.), de la figura de los *sujetos indios*, aquel calco de la ciudadanía ecuatoriana proyectada en una segunda escena políticojurídico (una suerte de yanantín jerarquizado, en buena tradición andina) desprovista de reconocimientos, sin legalidad ni legitimidad, que requiere mediadores políticos. En síntesis, creó un hecho político: puso en causa el modelo, el sistema jurídicopolítico, el proceso de formación y la propuesta de la ciudadanía elaborados desde el estado nacional y la sociedad civil blancomestiza.

c) Los cambios fueron substanciales. La articulación entre población

indígena y el sistema político-estado es ya totalmente distinta hoy en día de lo que era en el pasado, esto, sea cuales fueren los resultados a corto plazo del conflicto étnico en el Ecuador.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador³⁵ no reemplaza a un aparato de mediación al estilo y con las funciones de la FEI, o sea, un organismo indigenista que sirve de ventrílocuo, en términos de una ciudadanía blancomestiza hispano parlante, para decir las reivindicaciones de la población indígena en la plaza política nacional; en resumidas cuentas, las organizaciones indígenas no son aparatos indigenistas mediadores de sujetos políticos neocoloniales. Lo demuestra el hecho en sí de convocar, organizar y sostener un gran movimiento de masas autonomizado de los partidos políticos y los sindicatos. El movimiento creó un nuevo agente social, eslabonó e impulsó demandas antes impensables e indecibles por falta de discurso: una reinterpretación de la historia desde el punto de vista indígena, articulada a exigencias de autonomía, autogobierno y autodeterminación. Las masas indígenas abandonaron los entresijos de la historia nacional y desbrozaron un espacio de nuevas prácticas de lucha: el *levantamiento nacional* y, luego, los levantamientos regionales³⁶; forzaron al estado a una práctica política imprevista, cargada de simbolismos recién forjados y de connotación expansivas en el sistema político: me refiero al llamado "diálogo", a la negociación directa entre ciudadanos distintos que exigen un reconocimiento colectivo étnico (como pueblos) y la cúpula del gobierno de los ciudadanos blancomestizos: los dirigentes de las organizaciones indígenas serranas y amazónicas sentados en la mesa de negociación, en el palacio Carondelet, con ministro de gobierno en la cabecera, ministros, secretarios de estado, directores y gerentes estatales³⁷ a sus costados.

Ahora, luego del levantamiento y del ensamblaje de un primer discurso indígena propio y reconocido, traslucen las cuarteaduras en la arquitectura básica de que aquella utopía decimonónica tardía de nacionalismo estatal³⁸, el estado de una población recinchada con una lengua única, una cultura homogénea y por una historia común inventada. En el Ecuador, como en los demás países andinos, la construcción nacional es un proyecto reclinado en los contrafuertes de relaciones neocoloniales y de prácticas etnocidas. En palabras de uno de los precursores de la sociología ecuatoriana que ocupó altas funciones gubernamentales en los años 1930, el proyecto del estado nacional era "*obtener el tipo de indio que nos conviene*"³⁹ para, luego, lograr una aculturización en el sentido mestizo y de progreso nacional, proyecto que hasta hoy en día late en las políticas culturales, como la de alfabetización en castellano (1989), la obligatoriedad de vestir uniformes comunes en todo el país para los escolares (1990), el servicio militar que inculca un sentimiento de odio nacionalista frente al Perú, el desconocimiento legal y la ilegitimación de las lenguas, culturas, leyes y formas políticas étnicas, la casi total exclusión de los indígenas de los cargos públicos y de los partidos políticos y, más sutil, la discriminación, acentuada por la crisis económica, que deslinda hoy en día a los indígenas

como masa pauperizada de la población⁴⁰.

En su médula, las exigencias de las organizaciones indígenas implican una reforma radical del estado nación, como lo expresa por primera vez con pluma propia un indígena, el Dr. Luis Macas, Presidente de la CONAIE: *"Asimismo, nuestra demanda contempla el pedido de reforma al Art. 1º de la Constitución Política del Estado, reconociendo el país como Estado Plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas que formamos parte de un Estado Plurinacional. Para esta reforma será necesario (...) modificar y crear un nuevo marco jurídico legal y político que contemple nuestros derechos... La reforma a la constitución conllevaría a la modificación del carácter del Estado... (subrayados míos)"*⁴¹

La pregunta que, a mi parecer, queda pendiente es en qué medida el estado nacional ecuatoriano, en su proyecto y realidad, puede incluir una reformulación tan de fondo de su formación, centrada en el reconocimiento de una ciudadaníaétnica o plurinacional si se prefiere, la creación de un vínculo inédito de derechos y obligaciones entre el estado nación y los pueblos indígenas.

NOTAS:

¹ Guerrero, A.: *Hacienda, capital y lucha de clases andina*, ed. El Conejo, Quito, 1983.

² Congreso Nacional de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), Pujilí, abril 1990.

³ Baraona, R.: *Tenencia de la tierra y desarrollo socioeconómico del sector agrícola en el Ecuador*, OEACIDA, Washington 1966.

⁴ Un primer trabajo sobre esta temática es mi artículo: "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado"; en: *Revista Andina*, año 7, Nº 2, 1989 (pp.321-366); en versión francesa: *Annales, E.S.C.*, 1992. Ver también el capítulo II de mi libro: *La semántica de la dominación: el concierto de indios*; ed. Libris Mundi, Quito 1991.

⁵ Las mujeres blancas, los menores de edad y, mientras existió el sufragio censitario, los hombres adultos pobres eran todos ciudadanos que, permanente o transitoriamente, no gozaban de todos los derechos.

⁶ El Libertador S. Bolívar y A. Flores estuvieron plenamente conscientes de la contradicción que esto suponía el fundar un sistema político de ciudadanos, que seguía de cerca los modelos francés y norteamericano, manteniendo el corte colonial entre blancos ciudadanos e indios tributarios. Costales A. y Peñaherrera, P.: "Historia social del Ecuador". T.III: "Recopilación de leyes sobre indígenas de 1830 a 1918"; en: *Llacta*, VI, XVII, 1964.

⁷ En ningún país hasta ahora la ciudadanía supuso el goce de plenos derechos para toda la población de un estado nación: hay grupos sociales que históricamente, por alguna justificación aferrada a una arbitraria característica económica, social, simbólica o biológica (de género o raza), fueron excluidos de ciertos derechos, el ejemplo más flagrante son las mujeres que, según los países y las épocas, carecen o carecían de plenos derechos económicos, políticos y culturales; en el período censitario, la población masculina de escasos recursos; o los extranjeros "naturalizados"; en Gran Bretaña se reconocen al menos tres tipos de ciudadanos: británicos, de ultramar y asociados, con diferentes derechos con el objetivo de discriminar la población proveniente de las excolonias.

⁸ Sobre la diferencia entre *ciudadanos* y *sujetos* y la relación entre poder de la ley, como parte del ejercicio de la soberanía y el poder de la reglamentación, inherente a la administración de poblaciones excluidas: Balibar, E.: "Sujets ou citoyens?" en: *Les Temps Modernes*, mars-avril 1984, Nº 452-454, pp. 174-183.

⁹ Batalla Bonfil, G.: "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial" en: *Anales de Antropología*, vol. IX, 1972. México, pp.105-124.

¹⁰ Utilizo la noción clasificatoria de blancomestizo para designar a la población que no se considera indios y clasifica a los otros como tales. Enraizada en la experiencia cotidiana, la noción de indios al establecer a la vez una barrera y un espejo de identidades; un nosotros distinto de los otros, y una escala de jerarquías, define implícitamente una contraparte binaria: el blancomestizo que se distingue de los "indios".

¹¹ Me refiero a lo que P. Bourdieu define como "estructura de habitus" y "esquema de percepciones mentales" (*La théorie de la pratique*, Droz, Gênevè, 1972) o, también, lo que Habermas define como "mundo de vida" ("Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de vida", en: *El pensamiento postmetafísico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, pp.94 y pp.87-106).

¹² "Hasta muy reciente fecha en el Ecuador, tanto el gobierno nacional cuanto el local se contentaba con delegar el manejo de los poblamientos indios en el cura, el hacendado y el teniente político"; Casagrande, J. y Piper, A. R.: "La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador", en: *América Indígena*, vol. XXIX, N° 4, oct. 1969 (pp. 1043).

¹³ Datos sobre este proceso en mi trabajo: "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875), op.cit.

¹⁴ Luego de 1878 se reglamentan las relaciones laborales con los conciertos y los peones sueltos o libres.

¹⁵ Guerrero, A.: Curagas y tenientes políticos... op.cit.

¹⁶ Padrón de tributarios de 1804-1805 en: Oberem, U. y Moreno, S.: *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Col. Pendoneros, IOA, 1981 (pp.347-349).

¹⁷ Decreto del 1241899.

¹⁸ La formación del poder local, en el sentido que aquí le doy, no siguió un proceso lineal. Así, durante el gobierno de García Moreno (grosso modo 1865-1875) hubo un intento del estado central por readministrar directamente, por sus propios funcionarios, a los indígenas (comuneros, conciertos y de pueblo) como trabajadores de obras públicas. Sobre el intento de introducir los tenientes políticos en las haciendas, ver el capítulo II de mi trabajo: *La semántica de la dominación...*, op.cit.

¹⁹ La continuidad de la administración étnica local está agudamente descrita por Moisés Sáenz: *Sobre el Indio Ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, SEP, México, 1933.; un magnífico estudio local de una provincia poco indígena: Martínez, N.: *La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*, Instituto L.A. Martínez, Ambato, 1916.

²⁰ Ver el estudio de la Universidad de Cornell sobre Colta, 1966 (policopiado).

²¹ Archetti, E.: "Burguesía rural y campesinado en la Sierra ecuatoriana", en: *Campesinado y estructuras agrarias en América Latina*, CEPLAES, Quito, 1981 (pp.293-22).

²² Ver mi discusión con O. Barsky y M. Murmis en: Guerrero, A.: *Hacienda, capital y lucha de clases andina*, op. cit. ; Barsky, O.: *La reforma agraria ecuatoriana*, CEN, Quito, 1984; una evaluación de esta discusión en Zamosc, L.: "Luchas campesinas y reforma agraria: un análisis de la Sierra ecuatoriana y la Costa Atlántica colombiana", en: *Agricultura y Sociedad*, jul.sept. 1990, Madrid.

²³ Para D. Poole el gamonalismo retiene los conflictos en su ámbito de poder regional: una de las "rebeliones" pueblerinas que estudia alcanza la prefectura del Cusco sólo en y por los papeles de un juicio ("El folklore de la violencia en una provincia alta de Cusco", en: Urbano, H.: *Poder y violencia en los Andes*, col. Debates Andinos N° 18, CBC, Cusco 1991 (pp.211-223); Manrique, N.: "Gamonalismo, lanas y violencia en los Andes", en: *idem*. *Idem*. Baraona, op.cit. y las novelas de J. M. Arguedas, Jorge Icaza, Florinda Mattos de Turner, Ciro Alegría, etc.

²⁴ Sobre las prácticas de retener los conflictos a nivel local durante el proceso de reforma agraria, ver: Paola Silva: *Sobrevivencia y disolución de un sector terrateniente serrano: el caso de la provincia de Chimborazo (1940-1979)*, Tesis, Flacso Quito, 1980.

²⁵ Me refiero a los momentos de ruptura de la legitimidad del poder como los estudiados por

H.P.Thompson: "La economía moral de la multitud en Inglaterra del siglo XVIII", en: *Tradicción, revuelta y consciencia de clase*, ed. Crítica, Madrid, 1984.

²⁶ Albornoz, O.: *Las luchas indígenas en el Ecuador*, ed. Claridad, Quito 1971; Icaza, J.: Huasipungo, Quito; Martínez, Nela.: Los guandos, ed. El Conejo, Quito, 1982.

²⁷ He suprimido en este texto varias secciones. El trabajo íntegro será publicado posteriormente.

²⁸ Para la primera situación, remito al lector a la recopilación de entrevistas a exhuasipungueros de la hacienda Pesillo por Yanez del Pozo op.cit.; sobre la organización y el conflictos en esta hacienda cayambeña, M. Prieto: *Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Obmedo/Cayambe (1926/1948)*, Tesis Licenciatura, PUCE, Quito 1978. M. Crespi: "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos", en: *Estudios Andinos*, año 5, vol.V, n°1, Lima, 1976. Además retomo información de entrevistas que realicé por durante un trabajo de campo en 1976 y posteriores visitas en 1977 y 1978 (inéditas).

²⁹ León, J.: *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados*; en: *Indios*, ILDIS Quito, 1991. Con la decadencia de la FEI, otra organización, emanación de un organismo sindical (la Confederación de Organizaciones Clasistas) trató de modernizar el papel cumplido por la FEI, pero fracasó ante el surgimiento de las organizaciones étnicas.

³⁰ Brubaker, W.R.: "Immigration, Citizenship, and the Nation State in France and Germany: a Comparative Historical Analysis", en: *International Sociology*, vol.5, N°4, 1990:370407. Mann, M.: "Ruling Class Strategies and Citizenship", en: *Sociology*, vol.21, N°3, 1987:339354.

³¹ Una de las razones para el trabajo político con los huasipungueros fue que eran trabajadores semiproletarios; Ver el artículo de P. Saad, secretario del Partido Comunista en: *La cuestión agraria y los movimientos de liberación nacional*; Praga, 1966.

³² El más obvio de estos aparatos, encargado de crear un modelo de vinculación entre estado desarrollista e indígenas fue el Fondo de Desarrollo Rural Marginal, administrado por el ejemplo estatal de la modernización desarrollista: el Banco Central del Ecuador.

³³ Guerrero A.: "Una imagen ventriloqua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX; en Blanca Muratorio (coord.): *Imágenes e Imagineros: representaciones de los Indígenas Ecuatoriano, Siglo XIX y XX*; FLACSO-ECUADOR, ed. Libris Mundi-Tercer Mundo, Quito-Bogotá (previsto para fines 1993), en la misma recopilación: Muratorio, B.: "Nationalism and Ethnicity: Images of Ecuadorian Indians and the Imagineros at the Turn of the Nineteenth Century", Univ. of British Columbia, 1991; Taylor, A. C.: "La invención del Jívaro. Notas etnográficas sobre un fantasma occidental; en: S. Moreno Y. (ed.): *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Quito, Ed. Abya Yala.

³⁴ Moncayo A., A.: "El concertaje de indios", en: *Pensamiento Agrario Ecuatoriano*, BCECEN, Quito 1986 (pp.317).

³⁵ Hablo de esa organización por su carácter paradigmático, sin negar la existencia de otras organizaciones como ECUARUNARI, CONFENIAE, etc. Ver: León, J.: "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados" op.cit.

³⁶ Ver el "significado del levantamiento" "como una forma de contestación que hace el movimiento indígena" en la declaración de la Quinta Asamblea Nacional de la CONAIE, Pujilí, 2528 de abril de 1990.

³⁷ Sobre las negociaciones ver los diarios HOY y el El Comercio de Quito.

³⁸ Sobre la evolución de las propuestas de estado nación, ciudadanía y nacionalidad, desde la Revolución Francesa, me baso en: Hobsbawm, E.: *Nation and Nationalism since 1780, Program, Myth, Reality*, Cambridge Univ. Press, 1990 (passim).

³⁹ Paredes, A.M.: "La ley de comunas y el estatuto jurídico campesino del Ecuador", en: *Pensamiento Sociológico*, BCECEN, Quito, 1981 (pp.331).

⁴⁰ Rosero, F.: *Levantamiento indígena: tierra y precios*; CEDIS, Quito, 1990. Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos (CDDH): *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, Abya Yala, Quito, 1990.

⁴¹ Macas, Dr. L.: *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*; Amauta Rucacuinapac Yachai Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito 1991 (pp.11).