

Capítulo 1

El giro histórico: entre la larga y la corta duración

El objetivo de este capítulo es situar históricamente la coyuntura de fin de siglo en la que se despliegan el movimiento indígena y los problemas estructurales a los que alude. Nos servirá para delimitar los contornos de los temas que analizaremos en los cuatro siguientes capítulos: los cambios agrarios inducidos por la modernización neoliberal, la recreación de la etnicidad como fuente de cohesión social y política del movimiento, los reacomodos de las estructuras del Estado producidos tanto por las políticas de ajuste como por la propia irrupción de la demanda étnica, y los cambios que el movimiento ha sufrido como consecuencia de su interacción con las nuevas políticas estatales que su propia acción reivindicativa contribuyó a configurar.

A lo largo de dos décadas el poderoso movimiento indígena ecuatoriano debió navegar en los pliegues de dos contextos precisos y entrecruzados. Una repetida y profunda crisis del régimen político, del sistema representativo, de la apuesta constitucional nacida en 1978. Una serie de intentos tortuosos y cambiantes, iniciados formalmente en 1982, de aplicación de las políticas de ajuste estructural. Ambos elementos son pues contemporáneos entre sí, y paralelos al auge y desarrollo de la movilización india. Pero ninguno de ellos es el resultado de una historia corta.

Entre los dos existen, por supuesto, densas relaciones recíprocas y agudos paralelismos. Señalamos apenas uno, que interesa especialmente para situar el objetivo de esta investigación. Tanto la crisis del régimen político como la aplicación de las políticas de ajuste estructural interfieren en una historia prolongada. Ambos pueden ser leídos como el resultado de una importante ruptura con el pasado. Expresan una doble inflexión en el rumbo de la historia contemporánea. La llamaremos, por comodidad metafórica, el giro histórico de la sociedad ecuatoriana. Ese giro puede situarse cronológicamente con cierta exactitud: se inicia en 1964, se acelera en 1972, y cristaliza en 1978. Justo el período anterior a la aparición de las organizaciones que darán forma al movimiento indígena contemporáneo: ECUARUNARI³ se forma en 1972, la CONFENIAE⁴ en 1980 y la CONAIE⁵ en 1986. Julio de 1964 es la fecha de promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria. Febrero de 1972 es la fecha del golpe militar que derrocaría al cinco veces presidente José María Velasco Ibarra y llevaría al poder al gobierno “nacionalista y revolucionario” del general Guillermo Rodríguez Lara. Enero de 1978 es la fecha de aprobación por referéndum de la Constitución Política que inauguraría el período de continuidad constitucional más prolongado que conozca la historia ecuatoriana.

La larga duración: primer acto

¿En qué consiste este giro? Todos los cambios sociales trascendentes son inexplicables sin una acumulación silenciosa y “molecular” de cambios imperceptibles que confluyen azarosamente, a veces ayudados por la voluntad consciente y a veces conducidos por una lógica social autónoma a las fuerzas de la voluntad. Son, para decirlo a la manera de Antonio Gramsci (1981 T. 2: 216-7; y 1999 T. 5: 187-9), una forma de “revolución pasiva” que precede y explica las revoluciones “jacobinas” aunque muchas veces las sustituye: “El concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia sino también para los demás países que modernizaron el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de tipo radical-jacobino” (Gramsci 1981 T. 2: 216-7).

Fechar con exactitud matemática el inicio del fin de una época es una aventura insostenible. Para usar otra metáfora, parece adecuado pensar, más bien, que esos notables cambios en la vida social ecuatoriana “cristalizaron” aproximadamente en el transcurso de esas dos décadas. Sin entrar en detalles, ese tiempo, los años sesenta y setenta, pueden identificarse como los años de una “gran transformación”. Veamos rápidamente sus coordenadas en la estructura económica del país.

Entre 1974 y 1998 la población ecuatoriana casi se ha duplicado, de 6.521.710 habitantes en el censo de 1974 a una proyección de más de 11 millones veinticuatro años después. Pero además, esta población ha pasado de las zonas rurales a las urbanas. Estos cambios no son formales. El tipo de ocupación de la población activa del país se deslizó de las actividades agrarias a las actividades de los servicios y las manufacturas. El crecimiento de las ciudades respondió a un cambio de ocupación, a un cambio en el peso de las actividades agrarias en la economía nacional y a una modificación significativa de las sociedades rurales del Ecuador de mediados de los setenta.

Hasta el inicio de los años sesenta la economía nacional había estado largamente dominada por la(s) hacienda(s) tradicional(es). El cambio vino un poco antes en la costa, animado por las inversiones bananeras de la *United Fruit Company* que se instaló gracias a incentivos estatales y que extendió las relaciones salariales mediante la agricultura de plantación. Este "foco de irradiación" de las relaciones salariales se extendió luego a los cultivos arroceros, cafeteros, cacaoteros y especialmente de caña de azúcar, que perdían trabajadores por la competencia bananera (Hurtado, 1997: 190-1). No obstante, la hacienda siguió siendo la figura dominante de la producción agropecuaria (y por lo tanto de toda la producción) en la sierra y en gran parte de la costa. Nunca existió un solo tipo de hacienda tradicional. Nunca hubo un modelo único e idealizado más que en las fórmulas que los estudiosos utilizan para captar la realidad. En cada zona del país las haciendas tradicionales podían tener muy cambiantes formas de articulación con los mercados, e incluso muy variados sistemas de captación de mano de obra⁶. No obstante, todas ellas estaban basadas en distintas formas de cobro de una "renta" en trabajo o en especies a comunidades de campesinos (dentro o en los alrededores de la propiedad) a cambio de derechos de uso sobre terrenos o recursos de la hacienda.

El origen remoto de las haciendas está en las "composiciones de tierras" realizadas desde inicios del período colonial y que significaron, en esencia, la expropiación de la tierra de las diezmadas poblaciones indígenas en virtud del derecho de conquista (Moreno, 1981: 247-9 y Borchart, 1998: 99-224). Sin embargo, la organización de la hacienda como figura dominante de la economía quiteña tendría que esperar la decadencia de los obrajes textiles hacia mediados del siglo XVIII. Se fue forjando entonces una fuerte diferencia regional. La costa forjó haciendas dedicadas a productos de exportación alimentadas por sistemas de trabajo cada vez más dependientes de relaciones salariales (al respecto, siguen siendo imprescindibles los trabajos de Manuel Chiriboga (1980) y Andrés Guerrero (1985) para entender los sistemas de trabajo de las zonas cacaoteras). Por el contrario, en la sierra, habitada por una nutrida población indígena que ocupaba de facto las tierras de las haciendas, se desarrollaron sofisticados mecanismos para "extraer algo" a esos indios instalados dentro de las fronteras de las propiedades de las élites⁷. Los modos de dominación en las haciendas serranas fueron también un compromiso con la historia, con la situación *de facto*.

Hasta inicios de los años cincuenta del siglo XX, la estructura agraria serrana, nacida de los tiempos coloniales, se caracterizaba por una altísima concentración territorial en muy pocas propiedades. El objetivo era captar mano de obra que, en pago a diferentes modalidades de renta, entregaba trabajo a las unidades de hacienda (Bedoya e Izko, 1996). Incluso las comunidades que no pertenecían formalmente a las haciendas (las "comunidades libres") estaban vinculadas a ellas por varios mecanismos, entre los cuales se destaca el derecho al uso común de páramos de hacienda a cambio de servicios (la llamada "yanapa"). Durante los veinte años de Reforma Agraria (1973-1993) esta vieja práctica alimentará muchos conflictos de tierras alrededor de los páramos que los campesinos reclamaban como suyos en virtud de antiguos derechos de uso aunque no estuvieran en posesión efectiva de dichos terrenos (la literatura sobre este tema es muy abundante; remitimos solamente a Dubly y Granda (1991) y a Ibarra y Ospina, 1994: 102-4). Dentro de las haciendas, la vinculación de las comunidades internas y con el universo simbólico asociado a ella era mucho más estrecha. La modalidad dominante de articulación entre las haciendas y las comunidades internas era la forma de renta conocida como "huasipungo", por la cual los campesinos recibían lotes de terreno dentro de la hacienda a cambio de un trabajo permanente durante la semana en las tierras del dueño.

Durante los años cincuenta y sesenta se produjeron cambios importantes en esta estructura. Por un lado, algunos hacendados iniciaron un proceso de modernización de sus propiedades mediante la contratación de mano de obra asalariada, la venta de tierras a las comunidades circundantes y la conversión hacia la actividad ganadera intensiva. Por otro, el

sistema fue “asediado”⁸ desde el interior por el aumento de huasipungueros y su reclamo de mayores tierras. De hecho, la concesión de nuevos huasipungos prácticamente se detuvo hacia mediados de los años cincuenta. La crisis se agudizó entonces, y la movilización campesina se reforzó. El conjunto terminó cediendo en los años sesenta con la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria. Pero tanto la presión social como la modernización de las haciendas continuaron. Estos dos procesos se presentaron de la siguiente forma: los familiares de los huasipungueros, al verse excluidos del reparto de tierras y liberados de las obligaciones con la hacienda, protagonizaron un movimiento de presión que culminará con la expedición de la segunda Ley de Reforma Agraria en 1973. En ella se establece como causal de afectación de predios la “presión demográfica”, es decir, se expresa la existencia de comunidades necesitadas de tierras que no se pudieron beneficiar del reparto de huasipungos⁹.

Ese fue el contenido económico del “giro histórico” de esos años. Un cambio de proporciones mayores en un régimen de dos siglos de envergadura. Es lo que se ha llamado la “modernización” del agro serrano, y más generalmente, la “modernización” de la estructura económica del Ecuador (el proceso fue analizado ya por Oswaldo Hurtado (1997: 189-234); poniendo énfasis en los cambios económicos acumulados durante los años cuarenta y cincuenta, al calor del auge de la exportación bananera).

El fin de la hacienda tuvo su correlato en el fin de lo que se ha llamado el “Estado oligárquico-terrateniente” (Quintero y Silva, 1991 T. I: 219-32 y T. III: 225-34). La actual crisis política tiene su punto de partida en el esfuerzo “modernizador” de la política ecuatoriana que tuvo su marca de nacimiento con la Constitución de 1978. No pasó desapercibido para los primeros analistas el vínculo entre el esfuerzo de “modernización” de la sociedad ecuatoriana y el esfuerzo de “modernización” de sistema representativo (Hurtado, 1997: 189-323, especialmente 189-213; y Báez, 1998: 169-223). Es como si el viejo Estado oligárquico heredado del fondo de los tiempos hubiera sido desmantelado sin que hubiera algo eficaz para sustituirlo (la expresión fue planteada, como un análisis para todos los países andinos por Heraclio Bonilla (1996) com. pers.). Además, los viejos modos “patrimoniales” de hacer política no encajan en las veleidades democráticas del nuevo régimen jurídico y en la aspiración proclamada por las instituciones nacidas a fines de los años setenta.

En esa época de cambios económicos sustanciales, el Estado era, sin duda, el motor, el propulsor de la economía y uno de los principales soportes del cambio en las estructuras agrarias (Quintero y Silva, 1991 T. III: 234-62). Las rentas petroleras, en manos del Estado, le otorgaron una autonomía relativa muchas veces soñada. El Estado fue “causa” y “efecto” de los cambios socioeconómicos de los años setenta. Sus fortalezas y debilidades son simétricas a las fortalezas y debilidades del proceso de modernización social. En 1972, cuando Rodríguez Lara inauguraba su gobierno nacionalista y revolucionario, proclamaba: “Es imprescindible una intervención más decidida del Estado en la actividad económica tanto para consolidar las reformas iniciadas como para impulsar nuevas reformas que permitan ampliar la capacidad del desarrollo nacional” (Plan Integral de Transformación y Desarrollo, 1973; citado en Espinoza Cordero, 1995). Entre 1970 y 1979 el gasto público en infraestructura productiva se duplicó y el gasto social pasó del 21 al 33% del presupuesto nacional (Mills, 1984: 14). La nacionalización del petróleo, y el manejo a veces alegre de las rentas que proporcionaba, crearon las condiciones de posibilidad del proceso. No explican el proceso modernizador, pero le dan su forma y su oportunidad de ser.

Las clases medias crecieron al amparo del crecimiento del Estado¹⁰. El crecimiento del presupuesto fue a la par del crecimiento de la producción nacional, de la infraestructura vial, de las redes de comunicación telefónica, de los servicios de salud, educación, provisión de agua potable, de la cobertura eléctrica, del personal empleado por el Estado y por las redes institucionales existentes. El rol de la inversión pública en el crecimiento económico y en el crecimiento del empleo no puede ser soslayado.

Pero el Estado no fue el único productor de clases medias, más bien fue en ello un instrumento de la misma modernización que hizo posible y a la cual le brindó su rostro y sus características más sobresalientes. Aparecieron muchas más empresas, nuevos periódicos, nuevas radios, canales de televisión, y todo ello a un ritmo mucho más vertiginoso de lo que hubiese podido imaginarse unas décadas antes. El cambio social también produjo la aparición de nuevos partidos políticos que representaban mejor esas clases medias y esos proyectos modernizadores. La política no es la misma en el país desde 1979 aunque conserva muchos de sus rasgos del pasado. En cierto modo, Jaime Roldós Aguilera y Oswaldo Hurtado Larrea,

primeros mandatarios de la reciente democracia ecuatoriana, fueron una de las mejores expresiones de esa modernización de la política y de la sociedad: jóvenes intelectuales, nacieron y crecieron al amparo del crecimiento de las clases medias urbanas.

La modernización capitalista del país ha tenido dos fases: la primera, entre 1964 y 1982, caracterizada por un protagonismo crucial del Estado como motor del cambio y de la economía nacional; la segunda, entre 1982 y 2002, caracterizada por el dismantelamiento progresivo del rol propulsor del Estado. Ese es el contenido del “cambio de modelo” iniciado de forma intermitente desde 1982, pero acelerado significativamente desde 1992: se entendió que el Estado dejaba de ser el motor para ser el lastre de la economía. Al menos en teoría, el Estado debía dejar de dirigir, de intervenir activamente y, más crasamente, de interferir en el funcionamiento libre de los mercados, que se autorregularían por la información codificada en los precios. El Estado debería limitarse a ofrecer el marco regulatorio general que pudiera garantizar la seguridad y estabilidad necesarias para el holgado funcionamiento de los mercados. Esa nueva concepción de las cosas ha conducido al país a través de un atormentado paseo por caminos irregulares que pretendemos reconstruir brevemente en esta investigación.

Mucho se ha dicho y discutido sobre las limitaciones del proceso de modernización. A veces se ha querido ligar los resultados débiles de este endeble proceso social a la debilidad de las instituciones democráticas y de las prácticas políticas partidarias (esa crítica está detrás de las principales tesis de Fernando Bustamante, 1997, 1998[a], 2001). El problema estaría en una “incompleta” modernización de la economía y la sociedad. No es nuestra intención abordar sistemáticamente este problema que desborda las intenciones del trabajo. Basta con dejar establecido que en esos años se produjo un cambio notable. El país vivió una aceleración de las transformaciones sociales, aunque regional y socialmente desiguales. Se quebraron los moldes de un sistema económico que había dominado el paisaje social del país por dos siglos, y de un sistema político que había tenido aproximadamente la misma duración. Eran coextensivos uno del otro.

La larga duración: segundo acto

Si los actores tuvieran un lugar ya definido en la estructura social, no surgiría el problema de su identidad.

Ernesto Laclau

El movimiento indígena también tiene raíces hondas y propias. Se interna en una dinámica muy específica: la formación de una “identidad étnica”, es decir, de una forma de representación y auto-representación de personas y grupos anclada en características culturales que operan como marcadores de diferencia o distinción social con algún “otro” que le es exterior¹¹. ¿Cuál es, a grandes rasgos, la historia de la formación de esos factores culturales en Ecuador? Antes de la llegada de los europeos a América, existían variados grupos étnicos, cacicazgos, señoríos e incluso Estados. La categoría “indios”, “indígenas” o “naturales” fue una invención de los europeos para distinguir las poblaciones sometidas a la dominación colonial, al proceso de evangelización y a la “protección” de una legislación especial. Una categoría que servía para unificar una serie de grupos social y culturalmente muy variados que compartían una sola condición: no ser europeos.

El mundo colonial diseñó una compleja legislación tendiente a reconocer jurídicamente la diferencia entre los europeos y el resto de habitantes de las Indias. Aunque la legislación y el régimen colonial efectivamente unificaron las poblaciones de naturales, la práctica de la dominación colonial solía distinguirlos por comunidades, grupos lingüísticos, señoríos, cacicazgos o incluso por localidades. Las fronteras étnicas siempre fueron más borrosas para los conquistadores que para los propios “indios”. Sin embargo, cuando fue necesario, el poder colonial supo utilizar hábilmente las diferencias dentro de ese mundo jurídicamente unificado para conservar los sistemas de dominación.

Los años de dominación colonial, no obstante, no dejaron indemnes las fronteras étnicas sobre las que se asentaron. Varios factores contribuyeron a desdibujar los perfiles étnicos que una larga historia de intercambios y luchas había fraguado. La hecatombe demográfica de la

conquista y la huida de comunidades enteras durante el primer siglo de dominación colonial contribuyeron a una mezcla de poblaciones y a la transformación de las identidades previamente existentes. A partir de la década de 1570, los masivos reasentamientos y “reducciones” promovidos por las reformas toledanas en todo el Virreinato del Perú también debieron significar un notable cambio en las identidades étnicas de comunidades y grupos lingüísticos enteros.

Sin embargo, desde fines del siglo XVII pero sobre todo a partir del siglo XVIII empieza a generalizarse un proceso de migraciones masivas conocidas como el “forasterismo”, con la intención de escapar al tributo y la mita obrajera en la Audiencia de Quito. El forasterismo produjo la mezcla de poblaciones “indias” pero también el crecimiento de la población de “mestizos”. La práctica desaparición de múltiples comunidades de indios tributarios y sus reasentamientos frecuentes significaron cambios variados en las identidades étnicas. Esta era, de hecho, una de las principales quejas de los caciques coloniales, que debían pagar el tributo independientemente del lugar donde viviera el indio tributario. La adscripción comunitaria era, entonces, un atributo familiar, no territorial. A menudo los caciques debían recorrer enormes distancias para hacer los cobros y a veces debían pagarlo de su propio bolsillo (Karen Powers (1994) ha analizado este proceso en la sierra ecuatoriana de ese tiempo).

En la amazonía nuevas identidades étnicas surgieron de los reasentamientos en reducciones misioneras de grupos étnicos enteros que encontraron un refugio contra las enfermedades, el peligro de la desaparición y los constantes ataques de etnias rivales. Norman Whitten (1981) fue el primero en llamarla etnogénesis. Así se explica la difusión del quichua en la alta amazonía primero a partir de las reducciones de misioneros jesuitas y luego a partir de las haciendas caucheras. En la sierra, León Zamosc (1995: 295) ha llamado la atención sobre la etnotransformación; es decir, la desaparición de los grupos étnicos originales y el apareamiento de una identidad india genérica. Galo Ramón (1987) ha mostrado cómo los actuales grupos étnicos de Cayambe se formaron en el siglo XVIII y XIX a partir de los reasentamientos poblacionales en las haciendas.

Durante dos siglos largos, las haciendas serranas se convirtieron en el espacio social en el cual las identidades étnicas locales se reinventaron y actualizaron. Aquí conviene hacer una distinción entre la sierra y la costa. Los fuertes vínculos del agro costeño con el mercado mundial favorecieron el surgimiento de relaciones salariales desde épocas muy tempranas. Sobre todo, las haciendas cacaoteras de la costa central optaron por modalidades de captación y encuadramiento de mano de obra proveniente de la sierra o de los sobrevivientes del colapso demográfico del siglo XVI, que no suponían una organización de base comunitaria. Andrés Guerrero (1985) ha estudiado las modalidades de acumulación originaria de capital en estas haciendas a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. En ellas, la reproducción de los peones y sembradores de las grandes haciendas de cacao no dependía de las redes comunitarias y familiares previamente existentes.

En la sierra, por el contrario, todos los estudios disponibles sobre las haciendas (se conocen mucho mejor las haciendas de inicios del siglo XX que las del siglo XIX) muestran que el encuadramiento y reproducción de la mano de obra dependía de la organización comunitaria y de una cierta “ritualidad” social. Andrés Guerrero (1991 y originalmente 1991[a] [1986]) ha mostrado en detalle esta imbricación de la reproducción comunitaria y familiar con los procesos productivos en las haciendas de la sierra norte. La etnicidad fue un elemento fundamental para articular las relaciones de explotación económica (Zamosc, 1993: 295). Pero ésta es sólo una cara de la relación ambivalente creada en las haciendas alrededor de la etnicidad. Joan Martínez Alier (Thurner, 2000: 344) fue el primero en resaltar que “la notable resistencia de la vida cultural india se deriva, en parte, del hecho de que su cultura haya sido un instrumento [de lucha utilizado] en contra de los terratenientes que se proponían racionalizar los sistemas de trabajo”. Thurner resalta la doble faz de las prácticas rituales: como modo de dominación y como modo de resistencia.

Sea que los indios ocuparan las haciendas, sea que los terratenientes supieran usar la condición étnica y la organización comunitaria para enganchar la población trabajadora, lo cierto es que las haciendas serranas necesitaron, a lo largo de dos siglos, la reproducción de las comunidades indígenas para garantizar su funcionamiento. Todo empezó a trastocarse en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. Pero las transformaciones devastadoras ocurrieron en las décadas del sesenta y del setenta. El funcionamiento del concertaje resultaba insostenible debido a presiones económicas y sociales. Como resultado, las haciendas debían

enfrentar simultáneamente el éxodo indígena, la escasez de mano de obra, la crisis de tenencia de la tierra y la presión campesina.

Las identidades étnicas cambiaron, pues, notablemente a lo largo de cinco siglos. Pero no existen señales de algo parecido a una "identidad india" genérica sino hasta hace muy poco. En realidad, no es fácil rastrear el momento preciso en que esa denominación jurídica, esa clasificación de poblaciones producida por la administración colonial española, se convirtió en una marca de identidad propia de aquellos sujetos que en principio denominaba. ¿Cuándo el principio clasificatorio se convirtió en una identidad? Por lo general, a lo largo de la historia colonial y republicana, las voces propias de los "indios" aparecen siempre confundidas con problemas locales, con grupos particulares de haciendas específicas, con idiomas o dialectos regionales. El "indio" genérico y "nacional" sólo aparece en labios de un mundo "ventrílocuo", para usar la notable expresión de Andrés Guerrero (1994: 197 y 2000). ¿Cuándo los llamados indios jurídicos se vuelven indios para sí? Parece claro que es un proceso reciente y todavía inconcluso: nos encontramos ante la faz étnica del giro histórico. Otro proceso que interfiere en la larga duración, una larga duración cambiada de pronto en el curso de pocos lustros.

Durante la primera mitad del siglo XX las "identidades indígenas" (el plural es más necesario que nunca) estaban confinadas a la vida campesina y estrictamente local. Hay muy pocos ejemplos de indios urbanos que conserven largo tiempo su condición étnica. En esta época se asocia la modernización con el cambio de identidad, el cambio de ocupaciones, el ascenso social, y la integración educativa. En un contexto en que la etnicidad estaba vinculada a la vida campesina y en particular a las haciendas, es altamente probable que el abandono acelerado de la condición étnica tuviera que ver, durante toda la primera mitad del siglo, con el estancamiento y decadencia del régimen de hacienda. El abandono de las haciendas y la zona rural serrana (éxodo a la costa o migración a las ciudades) se acompañaba "naturalmente" del abandono de la condición étnica¹².

La lenta descomposición de la hacienda parece coincidir, pues, con la aceleración histórica del proceso de mestizaje. Pero si esto es cierto, el "giro histórico" de los años sesenta y setenta encierra un misterio ¿Por qué la crisis final de la hacienda serrana no concluyó "naturalmente" con el fin de la etnicidad? El proceso de mestizaje continúa, pero a partir de los sesenta se acompaña de algo nuevo: se desliga la etnicidad del régimen de la hacienda y de sus sistemas de poder. Este es el contenido étnico del *giro*. Los "indios" pierden "su lugar" en la estructura social. Lo que antes parecía obvio, incuestionable, lo que formaba parte del sentido común, se convierte en una pregunta. ¿Cómo pudo ocurrir? ¿Qué es lo que permitió este deslindamiento entre hacienda y etnicidad? Insistiremos tan sólo en dos elementos de respuesta: el cambio desde una identidad negativa y subordinada a una identidad positiva y valorada socialmente. En segundo lugar, la emergencia de un proceso político y organizativo consciente en las áreas rurales de la sierra.

La irrupción de una "identidad india", formada ya no sólo por la designación que el "otro" hacía de su externo, sino también por la auto-identificación, interfiere con un proceso de larga duración. Hacía falta que la "vieja" identidad étnica marcada por la lengua, la condición de "campesinos tradicionales" y la subordinación social, se convirtiera en una adscripción positiva y valorada por los propios aludidos (Zamosc, 1993: 295).

Aquí, los cambios "moleculares" se encuentran inadvertidamente con la voluntad consciente. Hernán Ibarra (1999: 73-4) ha descrito algunos de los pasos de ese giro: en 1920 aparece una nueva definición del indio de la sierra con el libro de Pío Jaramillo Alvarado "El indio ecuatoriano". La corriente intelectual del indigenismo, sustentada en clases medias e incluso en terratenientes humanitarios, inició una revalorización de lo indígena como el sustento de la nacionalidad ecuatoriana, como una fuente de identidad nacional. Esto ya apareció durante el llamado "período progresista", a fines del siglo XIX, pero se refería ante todo a lo que esa época consideraba los indios históricos (o sea, los Incas), no a los indios vivos y actuales (cfr. Muratorio, 1994). El indigenismo enfatizaba la protección, educación e integración de los indios. Puede decirse que la Ley de Comunas de 1937 es una expresión legal de esta corriente "protectora" de los indígenas. Ibarra (1999: 77) opina que en los años setenta y ochenta aparece un nuevo indigenismo que nuevamente hace una revalorización de la historia y el mundo indígena, esta vez sustentado ante todo en el trabajo de los antropólogos y otros científicos sociales. Esta corriente afirma y consolida la concepción de que los indígenas tienen una "cultura propia". La emergencia de las organizaciones étnicas y los intelectuales indios en los ochenta, y particularmente el levantamiento de 1990, marcan

probablemente el fin de la “ventriloquia política” sobre el indio sustentado en la intelectualidad liberal y de izquierda (Ibarra, 1999: 81-2). Pero el proceso de aparición de estas organizaciones tiene su propia historia y sus propios antecedentes.

La primera organización “india” con pretensiones nacionales fue la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), formada con apoyo del Partido Comunista del Ecuador. La crisis de la hacienda vinculó a los indios entre sí por la intermediación del activismo de la izquierda política. Sobre todo es conocido el caso de las haciendas de la Junta Central de Asistencia Pública a inicios de siglo (Becker, 1999 y Clark, 1999). Los indígenas empiezan a organizarse sindicalmente con su base en Cayambe. En los años treinta aparecen los primeros dirigentes bilingües que funcionan como “lazo” con el exterior. Esto le da fortaleza al movimiento pero marca también su límite: la militancia de izquierda dependía casi exclusivamente de algunos pocos dirigentes, a veces uno solo, en las comunidades (Santana, 1995: 125-8). La lucha por la tierra (1960-1980) será el otro incentivo fundamental para la organización. La fuerza de la FENOC formada originalmente por inspiración católica en 1938 derivó de su compromiso en la lucha por la tierra, en especial a partir de 1975, cuando los militantes socialistas arrebataron la dirección sindical a los grupos demócrata-cristianos (FENOCIN, 1999: cap. I). Su auge será paralelo al auge de la lucha agraria. Su decadencia también (Zamosc, 1993: 282-3; FENOC, 1980; Chiriboga, 1986: 85-8). Sin entrar en mayores detalles, es recién en 1972 que se forma ECUARUNARI, organización que pretendía unir a los “runas” (o “indios”) de la sierra andina. Aunque muchos afirman que originalmente tenía una orientación tan campesina como la FENOC, otros han mostrado los matices más claramente étnicos de su discurso original (Pallares, 1999: 166-70). Como sea, con el tiempo se ha ido afirmando la fuerza de su demanda étnica. En 1986 aparece la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). El nombre no es gratuito. Pocos años antes, por primera vez, los dirigentes “indios” se reclamaban a sí mismos como “nacionalidades”: el problema étnico como un problema “nacional” migró a la sierra desde la amazonía cuando a inicios de los ochenta se formó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Aunque ECUARUNARI no se lo planteó al principio, ni asumió todas sus consecuencias, el terreno era fértil para que creciera la demanda nacional (ver capítulo 5).

La formación de estas organizaciones regionales y nacionales tiene directa relación con la aparición de una intelectualidad indígena y de una dirigencia organizativa autónoma. Este es un hecho nuevo en la historia del Ecuador. Todos los estudios disponibles han destacado un triple origen de esta dirigencia. Por un lado las casas de formación de la Iglesia católica. Por otro, la capacitación de cuadros militantes de la izquierda política, desde el Partido Comunista hasta el Partido Socialista Ecuatoriano, pasando por otras vertientes menores. Finalmente, los proyectos de desarrollo, especialmente la Misión Andina en los años cincuenta y las primeras organizaciones no gubernamentales ecuatorianas ligadas a la Iglesia, el FEPP y CESA fundamentalmente (Santana, 1995: 52-63; Zamosc, 1993: 192-3; Bretón, 2001: 61-86). La reforma agraria fue el punto culminante de ese proceso: la dirigencia india se formó porque la disolución del sistema de poder de la hacienda coincidió con la lucha militante por la recuperación de la tierra.

Aunque la lucha por la tierra fue el factor aglutinante de las organizaciones, en la medida en que condensaba todo el reclamo social en una demanda común ante un interlocutor común (el Estado), muchas evidencias señalan que una motivación adicional muy generalizada para la organización de base fue la lucha por el respeto y contra la discriminación a nivel local. La Federación de Cabildos de Cotacachi, por ejemplo, nació de la lucha por conseguir el castigo a un policía mestizo que asesinó a un dirigente indígena en una cantina (Chiriboga, 1986: 79). En Cacha el objetivo de las organizaciones comunales a fines de los setenta no era la tierra, sino conseguir un camino directo a Riobamba, declararse parroquia y suprimir las fiestas que favorecían a los cantineros de Yaruquíes (Pallares, 2000: 294-300).

Junto al esfuerzo consciente de un grupo notable pero finalmente pequeño de activistas, hay procesos “moleculares” que confluyen desde otras vertientes y que permiten la emergencia de esta voluntad consciente de los dirigentes “indios”. A veces llevan por caminos indirectos: están marcados por muy variadas historias locales. Muchas organizaciones locales no se reconocieron en el proceso organizativo de ECUARUNARI o de la CONAIE, pero fueron convergiendo desde su particular e irreplicable historia local. Sin esos procesos convergentes, los intelectuales indios se hubieran quedado huérfanos. Una prédica necesita oídos atentos. El proceso organizativo indígena, como veremos, debe entenderse como un esfuerzo aplicado y

sacrificado de una multitud de cuadros organizativos, pero también como la confluencia de historias locales muy particulares. Tal vez el caso de la comunidad de Shamanga, en la provincia de Chimborazo, es un buen ejemplo de este tipo de historias convergentes.

Carola Lentz (2000 y 1997) ha estudiado la forma concreta en que la experiencia de la migración transforma la identidad étnica. En el argumento de Lentz, en la sierra, en la propia comunidad original, la etnicidad es sólo un factor entre varios de la interacción con los "otros". En la relación con conocidos blancos o mestizos, éstos son también personas con características particulares: son compadres, tenderos, propietarios de camiones, etc. "[M]ás allá de la frontera étnica, las personas son percibidas como individuos con características individuales y una determinada posición económica y social" (Lentz, 2000: 216). En la costa, en los ingenios azucareros, en cambio, los migrantes de Shamanga son "anónimos"; abandonan todas las reglas conocidas. Ya no son individuos con características propias, sino "ejemplares de una especie llamada "indios"" (Lentz, 2000: 217). "En la costa, la pertenencia étnica se convierte para los shamangueños en la clave con la que explican la hostilidad y los múltiples intentos de explotación de los costeños. En vista de que el comportamiento y las motivaciones de los "otros" por lo general no corresponden a los esquemas conocidos de la sierra (...), los migrantes atribuyen sus conflictos (...) a un motivo común; es decir, a que los "otros" son mestizos o blancos y ellos, indígenas. Interpretan sus experiencias de sentirse ajenos, anónimos, discriminados y, de manera especial, económicamente dependientes, dentro del lenguaje de la etnicidad" (Lentz, 2000: 217).

Hay otro factor de enorme importancia. En los lugares de migración, la etnicidad se convierte en un lazo para las redes de ayuda mutua más allá de las relaciones de parentesco. Mientras en Shamanga estas redes sólo funcionan entre parientes próximos, en la costa se extienden a todo shamangueño e incluso a los indígenas de la provincia de Chimborazo. Se modifican, pues, las reglas de la reciprocidad. El intercambio ya no es calculado tan exactamente como en la comunidad: aparecen elementos de una reciprocidad generalizada (Lentz, 2000: 217-8). A pesar de que rara vez esta ayuda funciona para indígenas de fuera de la provincia de Chimborazo, "está surgiendo una nueva conciencia de los migrantes como miembros de un gran grupo étnico, los "indígenas"; conciencia que trasciende las particularidades y autodefiniciones locales que anteriormente tenían un fuerte impacto en la sierra" (Lentz, 2000: 218). "En consecuencia, la conciencia de pertenecer a un grupo o "nosotros", que inicialmente era definido más en el ámbito local, se ha transformado en un sentimiento de pertenencia a una gran comunidad de indígenas. No obstante, el hecho de que la frontera étnica no haya desaparecido no se debe solamente a la circunstancia de que los propios indígenas afirmen su alteridad cultural. Por el contrario, en Shamanga y también en otros lugares, existe un grupo creciente de jóvenes con educación que estarían dispuestos a ocultar sus orígenes indígenas si de esta manera pudieran acceder a un empleo bien pagado, a un trabajo como médicos, abogados, profesores o a puestos políticos. Pero, especialmente en tiempos de crisis económica como la actual, los mestizos recurren a la discriminación étnica como una estrategia para mantener alejada la competencia no deseada" (Lentz, 2000: 226). "Ascender socialmente se hace tan difícil para los indígenas que casi no les queda otra alternativa que utilizar ofensivamente su identidad étnica para la consecución de espacios propios (...). Como por ejemplo, a través de la introducción de programas de educación bilingüe en la que ofrecían a los indígenas puestos de trabajo como profesores o promotores" (Lentz, 2000: 227).

La migración ha tenido otro efecto. Al representar ingresos nuevos para los indígenas, ha reforzado su independencia frente a los mestizos pueblerinos. La red de dependencias económicas y políticas se debilitó (Lentz, 2000: 227). Esta independencia económica se refleja también en actitudes más seguras y más orgullosas de su etnicidad. "Con las experiencias migratorias y la influencia del discurso de las fortalecidas organizaciones indígenas, se ha construido una nueva conciencia étnica que se diferencia sustancialmente de la manera como antes se presentaban los indígenas como "indios buenos" en los rituales de humildad" (Lentz, 2000: 229).

Recordemos que ni esta comunidad ni ninguno de sus dirigentes pertenecía a la CONAIE ni a ninguna organización supra-local. Su proceso identitario fue independiente, pero convergente. Podemos decir que el proceso organizativo indio es doble: es una "creación" de estructuras regionales desde arriba y es una "federación" de iniciativas locales desde abajo. Pero un análisis más detallado mostrará también otros procesos independientes y divergentes.

No sólo hay que explicar por qué en muchos sitios se produce el proceso identitario y movilizador sino por qué en otros sitios se lo elude.

En cualquier caso, Carola Lenz nos sitúa en el corazón de la tesis que sobre este tema fue esbozada en el magnífico trabajo de León Zamosc (1993: 296-8). La amplia movilidad espacial activada por la modernización del agro serrano está en la base de ese cambio cultural. Los “indios” no sólo perdieron “su sitio” en la topografía de la sociedad ecuatoriana, sino que al mismo tiempo cambiaron de sitios en sentido literal. Si lo vinculamos con la ampliación de la cobertura del sistema educativo en las áreas rurales durante estas cortas décadas y la consecuente extensión del castellano (y por tanto, la posibilidad de comunicarse directamente entre sí), la conclusión no puede ser otra: fue el propio proceso de modernización el que activó las claves de la revitalización étnica. Volveremos ampliamente sobre los entresijos y las costuras de esta idea (cfr. capítulo 4).

Tercer acto: la crisis

La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer.

Antonio Gramsci (1981 T. 2: 37)

Hasta ahora hemos mencionado tres procesos de larga duración entrelazados que se interrumpen simultáneamente en un breve período de tiempo. Apenas dos décadas que dejan la sensación de vivir en otro país. Una larguísima denominación asumida por el Estado colonial y luego republicano se transforma, diríamos “repentinamente”, en una auto-denominación para un núcleo importante de comunidades y dirigentes étnicos. Una vieja y variada estructura económica, cuyo eje de funcionamiento era esa unidad de producción y consumo conocida como la “hacienda”, se disgrega y transforma el suelo vital de una enorme cantidad de comunidades que vivían dentro de ella, en sus alrededores, pero por lo general en su órbita de gravedad. Una organización estatal desde hace siglos impregnada de la vida y las prácticas de las haciendas se transforma con toda celeridad desde los años setenta para cristalizar, finalmente, en una Constitución que establece nominal y jurídicamente una serie importante de libertades democráticas y mecanismos institucionales de control y rendición de cuentas. Admitamos, de nuevo, que las tres rupturas venían de lejos. No surgieron sin historia. Pero “encajaron” y se aceleraron en ese “giro histórico” de pocos lustros.

¿Por qué insistimos en ese cambio sustancial, en esas rupturas del “tiempo largo”? El tiempo largo nos ofrece la perspectiva necesaria para apreciar el valor y el significado de la coyuntura, del tiempo corto. El análisis que pretendemos hacer se sitúa en una coyuntura que, con toda claridad, engarza tiempos sociales seculares. Es ese juego de rupturas el que hace posible el movimiento indígena. Toda ruptura de la larga duración abre un período que sólo puede describirse como una “crisis”.

Volvamos a las notas que Antonio Gramsci escribió en la prisión. Su caracterización de la “crisis” está ligada a la noción de “hegemonía”. Este concepto no está exento de deslizamientos en su pensamiento. Esto se explica por las fuentes intelectuales de las que provino y por la ampliación que imprimió a su significado. Originalmente el término había sido empleado por los marxistas del cambio de siglo para referirse a la dirección que la clase obrera debía ejercer sobre las clases aliadas y en particular sobre el campesinado. Gramsci la extiende de forma ambivalente a la dirección cultural que la burguesía es capaz de ejercer sobre las clases subalternas, incluyendo al propio proletariado (Anderson, 1977: 13-6 y 34). En un texto decisivo (Gramsci, 1981: T. I: 107 y 1999 T. V: 386-7) que analiza el *Risorgimento* italiano, Gramsci plantea que el poder de la clase dominante se expresa como “dominio” de las clases enemigas y como “dirección intelectual y moral” de las clases aliadas. Ellas son “dominantes” y también “dirigentes”. Estas notas son el reverso de su concepción del poder del Estado como el resultado de la aplicación simultánea del “consenso” y de la “coerción”. La doble función existe, pues, tanto antes como después del acceso al poder gubernamental. El interés del político italiano es estudiar distintos momentos de “crisis” en los que, por motivos históricamente discernibles, las clases dominantes pierden la capacidad de ser dirigentes.

El caso paradigmático para Gramsci, aparte del *Risorgimento* y la revolución francesa, es el de la crisis social y política abierta en Europa por la guerra de 1914. Gramsci acudió a la fórmula de “crisis orgánica” (1999 T. V: 52-60, en especial 52). Esta era, en el fondo, una crisis

de "hegemonía". Devenía no de una crisis económica, sino de un "proyecto" al que las clases dirigentes habían convocado a las masas y cuyo fracaso abrió un período en que esas mismas clases perdieron su ascendiente sobre las clases subalternas. El deslizamiento es claro: del convencimiento de las clases aliadas, la "dirección intelectual y moral" se convierte en Gramsci en el consentimiento a la dominación que hacen las clases dominadas a sus enemigas. Más allá de estos deslizamientos y de las críticas posibles a sus implicaciones políticas y estratégicas, retengamos la importancia de la noción de "crisis hegemónica" como aquella en que las clases dirigentes de una sociedad pierden catastróficamente su capacidad de convencimiento sobre sus dirigidos. Al menos una vez en la historia esto ocurrió por la convocatoria fallida a un proyecto que terminó en desastre.

¿Cuándo se incuba una "crisis" y cómo ocurre? Aquí es, tal vez, donde Gramsci parece menos apto para ofrecer una respuesta. En Gramsci, la "dirección intelectual y moral", la capacidad dirigente de las clases dominantes, parece el fruto de una estrategia deliberada. El pensador político italiano está preso en medio de las herramientas de la voluntad consciente. Pero la "astucia" de la dominación es, precisamente, eludir los mecanismos de la conciencia, ocultarse a sí misma como dominación. Esta dimensión de la adhesión pre-reflexiva al orden del mundo está por lo general irremediadamente ausente de sus reflexiones más sistemáticas. Pierre Bourdieu (1991, 1994 y 1999) que se interesa precisamente en esta dimensión oculta de la dominación, puede ayudarnos a completar el cuadrante de la "crisis".

Bourdieu ha criticado muchas veces la idea de "legitimidad". En su lugar, acude a la noción de "violencia simbólica". En un texto reciente recuerda sus tesis, ampliamente retomadas en todos sus escritos:

"El ajuste prerreflexivo entre las estructuras objetivas y las incorporadas, y no la eficacia de la propaganda deliberada de los aparatos, o el libre reconocimiento de la legitimidad de los ciudadanos, explica la facilidad, en definitiva realmente asombrosa, con la que, a lo largo de la historia, y *exceptuando contadas situaciones de crisis*, los dominantes imponen su dominación (...) El Estado no necesita por fuerza dar órdenes, ni ejercer una coerción física, o disciplinaria, para producir un mundo social ordenado, al menos mientras esté en condiciones de producir estructuras cognitivas incorporadas que se ajusten a las estructuras objetivas y garantizar así la sumisión dóxica¹³ al orden establecido" (Bourdieu, 1999: 234 y 235. Las cursivas son nuestras).

Amalia Pallares (2000) intenta explicar en una comunidad andina del Ecuador esta nueva dimensión de la "crisis". No la podríamos llamar "de hegemonía". Sería más bien una "crisis dóxica", una situación de heterodoxia. "La doxa involucra una correspondencia estricta entre una estructura social y las estructuras mentales". La relación entre ambas es "auto-evidente", "no necesita decirse", no es cuestionada. La *doxa* sería "una primera fase en la cual la dominación es naturalizada". Luego esas relaciones pueden ser cuestionadas e incluso alteradas (por ejemplo por la negociación). Pero en un estado de *doxa* no se realiza todavía una ruptura entre las condiciones objetivas y las interpretaciones subjetivas de esas condiciones. No obstante la *doxa* puede ser rota, "las alternativas que no eran previamente visibles requieren, según Bourdieu, tanto una crisis objetiva (que puede llevar a desencajes entre el mundo objetivo y el subjetivo) como la transformación de percepciones subjetivas de dicha realidad. No es sólo una transformación económica y política sino cultural. Los "dominados" deben tener los medios simbólicos y materiales requeridos para que la clasificación social pueda transformarse en un objeto de estudio y de crítica" (Pallares, 2000: 270).

"La resistencia no es un simple efecto de la reforma o la modernización agraria y urbana, sino, más bien, las políticas nacionales crean espacios para nuevas alternativas. Las políticas por sí solas no explican la ruptura de un viejo sistema y la creación de nuevos significados y nuevas alternativas. Tampoco explican por qué hay resistencia en unos lugares y no en otros" (Pallares, 2000: 268-9). El desmoronamiento de la hacienda, del mundo que había organizado la vida social durante siglos, arrastró consigo los modos tradicionales de dominación. De pronto un juego nuevo de alternativas antes ausentes, apareció ante los actores. Una parte de su voluntad se liberó de los antiguos moldes que separaban lo pensable de lo impensable. Pero no todos las vieron o no todos reaccionaron ante ellos de la misma forma. La historia local fijó los límites de cada reacción.

Sin embargo, en el giro histórico ecuatoriano también hubo un proyecto de las élites. No tuvo la simplicidad y la transparencia del llamado europeo de 1914 a cerrar filas contra el enemigo nacional en defensa de la patria. Fue una promesa más difusa, incansablemente repetida una y otra vez por quienes manejaron el aparato gubernamental pero también por intelectuales y artistas. Fue la promesa de la modernización.

Esta promesa fue (ha sido, sigue siendo) una promesa nacional. Pero fue mucho más poderosa en la sierra, donde vino de la mano de un significativo esfuerzo estatal y de una notable miríada de funcionarios, instituciones, discursos e intervenciones concretas. En la costa había sido anterior y venía de la mano de las vinculaciones comerciales con los mercados agrícolas de exportación. En la sierra, la promesa se acompañó de nuevos sectores sociales medios que crecieron al amparo del Estado. En la sierra, la dimensión de la crisis es también proporcional a la dimensión de la promesa que frustró. No sería justo decir que la modernización fue un fracaso sin atenuantes o resumirla como un éxito espectacular. Para nuestros fines, basta decir que no estuvo a la altura de las expectativas que despertó.

Hay amplias evidencias de que esta promesa fue recogida por los dirigentes y las organizaciones indias desde muy temprano. ECUARUNARI ya en los años setenta vincula el fracaso del desarrollo con la exclusión de los indígenas. Para lograr el desarrollo, decía en aquellos tiempos, es indispensable considerar a los indios (Pallares, 1999: 167-8). Auki Tituaña decía en 1998 que había que decir *sí* al desarrollo local, *sí* al desarrollo económico y que ante ellos, los municipios debían actuar (Muñoz, 1999: 49).

La crisis, así entendida, en esa doble dimensión, consciente y heterodóxica, solamente hizo que el movimiento indígena fuera "posible"; no era necesario que existiera. La gama de "opciones" abiertas por las grietas de un mundo que dejaba de ser lo que había sido por varios siglos era muy amplia. La movilización y la "ofensiva étnica", para parafrasear a Carola Lentz, sólo son algunas de ellas. Las condiciones y la historia local definen el rango de derivaciones posibles: a veces una simple negociación, a veces la "pasividad", muchísimas veces la transculturación abierta o secreta, en ocasiones la migración (huida), las salidas individuales, la resistencia cotidiana, esas policromas "armas de los débiles". La organización y la movilización pública son sólo *una* de las salidas posibles. La crisis abre un *continuum* de acciones en las cuales se ubica el movimiento social y que por lo general supone un amasijo de muchas combinaciones.

Pero la crisis no solamente abre opciones a los sectores subalternos. Los sistemas de dominación también se recomponen. Volvamos a Gramsci. En sus notas de prisión analiza cuatro posibles resoluciones de un tiempo de crisis. Primero, la victoria o la derrota sin atenuantes. La revolución y el cambio de estructuras, cuando las fuerzas progresistas ganan la batalla. La restauración reaccionaria pura y simple, cuando la pierden. Pero el análisis histórico muestra, por lo general, con mucha frecuencia, las salidas intermedias. Gramsci le dedica tiempo a dos de ellas: el "cesarismo" y el "transformismo". Un personaje de compromiso, que no pertenece a ninguna de las fuerzas en pugna, logra resolver el "equilibrio catastrófico" creado por la crisis. Napoleón y César son ejemplos de cesarismo "progresivo", mientras Bismarck y Napoleón III serían ejemplos de cesarismo "regresivo". El "transformismo" es, por el contrario, una recomposición del sistema de dominación por el que las fuerzas del sistema van "cooptando molecularmente" a las dirigencias del movimiento progresista hasta descabezarlo. Pero es también un compromiso, que a Gramsci le sirve para analizar el período posterior al *Risorgimento* en Italia (sobre la crisis de hegemonía en Gramsci y sus salidas, cfr. Portantiero, 1977). Estas figuras de recomposición del régimen social y político en períodos de "crisis" nos servirán como "modelos ideales" para analizar el proceso de transformación de la sociedad ecuatoriana a la salida de la crisis (ver capítulos 5 y 6). No es difícil pronosticar que el Estado ecuatoriano se ha caracterizado por exitosas y repetidas soluciones "transformistas".

Entonces, la hegemonía económica, social y cultural que las haciendas tradicionales ejercían en la sierra desapareció. El sistema político que le correspondía también dejó de existir. Esta transformación desmontó un conjunto económico y político de dos siglos de duración. Al mismo tiempo, un principio genérico de clasificación étnica acuñado en los primeros tiempos coloniales se transformó en un principio de auto-identificación social positiva de un núcleo importante de comunidades y dirigentes indígenas. Un mundo antiguo en cambio rápido, un mundo en crisis. La aparición de esta crisis despejó alternativas nuevas ante los actores al tiempo que obligó a la recomposición de las estructuras económicas y políticas del país. El recambio dejaba pendiente la organización futura. Difusamente se prometía y se

buscaba un país moderno: ¿qué era esto? En el momento mismo en que se empezaba a dibujar el perfil de un proyecto, la crisis económica y el recambio del modelo de modernización modificó las piezas del tablero. La siguiente es una historia de ese recambio y de su interacción con el nuevo movimiento social surgido de las entrañas del tiempo inmediatamente anterior.

La corta duración: la coyuntura

Si alguna palabra describe bien la percepción del país en aquel verano insólito de 1990, es la sorpresa. Una movilización masiva, sobre todo en las provincias de la sierra central (Cotopaxi y Chimborazo) que irrumpía en plena recta final de un proceso electoral y que crecía en pleno mundial de fútbol. Fue, en primer lugar y sobre todo, una sorpresa para los propios dirigentes indios que la convocaron. Con una honestidad notable en la vida pública nacional, la mayoría de protagonistas reconoció que la dimensión de la movilización superó todas sus expectativas. Hasta el día del levantamiento cundía la incertidumbre sobre la dimensión que podía tener. Como muchos de los acontecimientos fundadores, su origen se remonta al fondo silencioso de los lentos cambios estructurales: el estallido de la crisis tomó a los actores por sorpresa. De forma imprevista, los procesos moleculares se encontraron con los esfuerzos de la voluntad consciente pero los rebasaron ampliamente.

Para mediados de los años ochenta, Roberto Santana (1995: 318 y 320-5) se esforzaba por mostrar la atomizada diversidad organizativa de la sierra ecuatoriana, y concluía que ECUARUNARI y la propia CONAIE eran minoritarias entre las comunidades indígenas andinas. Para las mismas fechas, Manuel Chiriboga (1986: 65-6), agudo observador de los procesos agrarios, tenía una opinión similar en este aspecto: había advertido que luego del proceso de lucha por la tierra se produjo un notable proceso de “descentralización” en las organizaciones campesinas e indias. Dado el agudo proceso de diferenciación económica regional y local, las organizaciones de segundo grado fueron capaces de representar mejor a grupos más homogéneos, mientras que ninguna organización “nacional” era capaz de articular en un conjunto de demandas unificadoras esa diversidad estructural. El agotamiento de la principal estructura organizativa de los campesinos de los años setenta (la FENOC) expresaba ese doble proceso de diversificación de las demandas campesinas y de agotamiento de la consigna de lucha por la tierra, al menos entre las bases de una organización cuyas filiales habían accedido a tierras. Además, el viejo oponente de estas organizaciones, los terratenientes tradicionales, había desaparecido. Chiriboga advertía sin embargo la posibilidad de que la crisis económica y la presencia de un gobierno radical de derecha (1984-1988) produjeran una nueva oleada de unificación organizativa (1986: 88-9). Todavía en abril de 1989, de 25 dirigentes indígenas de base de Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo, ninguno conocía a la dirigencia de la CONAIE (José Sánchez Parga, Freidenberg y Alcántara, 2001: 242, n. 18).

A posteriori, Leon Zamosc (1993: 284) resaltaba el “manejo prudente” de la CONAIE a fines de los ochenta, que había mostrado poca inclinación al discurso radical. Más preocupada por las demandas de corte cultural, algunos observadores pensaban que el acuerdo que la CONAIE firmó con el gobierno de Rodrigo Borja para el manejo de la educación bilingüe en 1989 era el inicio de la cooptación definitiva de la organización india. Para quienes así pensaban, el levantamiento de 1990 fue una gran sorpresa política (Zamosc, 1993: 285).

En una entrevista de 1991, Enrique Ayala, ex diputado del Partido Socialista Ecuatoriano (Frank et al, 1992: 8-9), planteó una hipótesis interesante de la coyuntura del año noventa que no ha sido recogida en trabajos posteriores. Basado en el análisis de las pautas del electorado rural serrano, Ayala afirmaba que la Izquierda Democrática había logrado articular una importante “red de clientelas” en las provincias de fuerte presencia india. Durante toda la década de los años ochenta esta red de clientelas se habría alimentado de pequeñas obras locales vinculadas al control de los gobiernos municipales. Una vez que el partido llegó al gobierno en 1988, los indígenas habrían esperado la resolución de aquel problema que sólo podía solucionarse desde el gobierno central: el de la tierra. Borja, por el contrario, alentó una administración del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) que negó sistemáticamente todas las demandas de afectación de haciendas en la zona alta.

Nina Pacari (1993: 169) parece alentar la misma idea al reconocer la enorme frustración que significó ese gobierno que tantas expectativas había despertado. El IERAC llegó a ser, según la dirigente india nacida en Cotacachi que cargó sobre sus hombros los litigios de tierras de gran parte de las organizaciones de la provincia de Chimborazo, un “instituto emisor de

certificados de inafectabilidad a favor de los terratenientes”. Esta idea podría parecer contradictoria con la afirmación de Chiriboga sobre el agotamiento de la consigna del acceso a la tierra en la FENOC. En realidad, como dice León Zamosc (1993: 289-90), estos conflictos no formaban parte de una nueva “gran ofensiva” campesina sobre la tierra, sino que eran, en realidad, disputas aisladas generalmente vinculadas con procesos pendientes de venta de predios, donde las negociaciones entabladas entre campesinos y propietarios se estancaban o retrocedían.

En realidad todo el período democrático, pero en especial el período de gobierno de León Febres Cordero (1984-1988), había significado un fuerte represamiento de las demandas de tierra de los campesinos serranos. La crisis económica desencadenada en 1981 y agravada en 1982 y 1983 limitó el acceso al empleo urbano, especialmente en la construcción, e hizo recrudescer las presiones sobre la tierra. Para mediados de 1990, basados en informes de las organizaciones indias y en datos de la prensa, Fernando Rosero (1991: 48) registró 111 conflictos de tierras. De ellos, 42 se ubicaban en Chimborazo y 29 en Cotopaxi (ver también Granda y Dubly (1991: 119-96) que detallan ocho conflictos en la sierra).

Sin embargo, la CONAIE no estuvo orgánicamente presente en muchos de esos conflictos. La misma Nina Pacari no era parte de la organización para la fecha aunque colaboraba y se acercaba cada vez más (Quito, entrevista 24/12/2001). Augusto Barrera (2001: 115-7) es uno de los pocos analistas actuales que recuerda que en aquella época confluyeron en el levantamiento dos organizaciones: la CONAIE por un lado, y la Coordinadora de Conflictos Agrarios, por otro. La Coordinadora intentaba poner en contacto a varios de los grupos que demandaban la tierra que tenían juicios de afectación, y algunos que en unos pocos casos se habían lanzado radicalmente a las tomas de tierras. Su base se hallaba ante todo en Chimborazo (Alausí) y en Imbabura. Entre ambas estructuras organizativas hubo intentos de coordinación o unificación pero resultaron infructuosos. Miguel Lluco, dirigente nacido de las comunidades cristianas de Guamote y de las dirigencias de la FEI en Chimborazo, era uno de los líderes de esa organización (León, 1993: 136). M.A.C., nacido en la Esperanza, cantón Ibarra, provincia de Imbabura, dirigente indio de la FICI y del ECUARUNARI, llegó por casualidad a Riobamba hacia 1989 luego de un viaje de estudios en Cuba. Conoció a Miguel Lluco y se involucró activamente en la red organizativa que buscaba apoyar esos conflictos agrarios. Recuerda que estaba completamente desligada de la CONAIE e incluso en pugna con ella. Su presencia, sin embargo, era una viva confirmación de que más allá de las discrepancias había muchos puentes abiertos entre las organizaciones del campo serrano (entrevistas a M.A.C., Quito, 13/02/2002).

Este grupo fue el que lideró la “toma” de la Iglesia de Santo Domingo en Quito el 28 de mayo de 1990: esta acción, que no fue coordinada con la CONAIE, causó algunas fricciones entre los dirigentes indios de ambas organizaciones. Por momentos parecía destinada a alentar la convocatoria al levantamiento, por momentos parecía una acción de presión en caso de que la convocatoria al levantamiento resultara fallida, por momentos pareció ser parte de una disputa de protagonismo. Lo cierto es que el involucramiento de la CONAIE en los abundantes conflictos de tierra de la época era escaso. No obstante, su peso organizativo no puede ser desechado a la ligera.

Es conocido que la V Asamblea Nacional de la CONAIE, celebrada en febrero de 1990 en Pujilí, decidió la convocatoria al levantamiento dada la urgencia de las organizaciones de base de que “había que hacer algo” ante la agudización de la crisis y la efervescencia social en el campo (Zamosc, 1993: 302). La CONAIE redactó entonces un “mandato” de 16 puntos que sería presentado al gobierno (Almeida et al, 1993: 167-8). Las estructuras propias jugaron también un rol en la convocatoria, pero su radio de acción era mucho más restringido que el radio que efectivamente alcanzó el levantamiento. Los conflictos de tierra jugaron un rol significativo en una movilización que alcanzó a muchas comunidades que no tenían vinculación orgánica con la CONAIE. La Coordinadora de Conflictos Agrarios, que había esbozado su propio reclamo de cuatro puntos, jugó también un rol propio, también modesto, pero significativo (ver Pacari (1993: 170-1) y el testimonio de Miguel Lluco en León, 1993: 136-43). A nivel provincial e incluso cantonal se hicieron “mandatos” particulares. Varios de ellos concluyeron en firmas de acuerdos ante los representantes de las organizaciones indígenas provinciales y los gobernadores respectivos (como en Tungurahua, Bolívar, Cotopaxi y Chimborazo). Puede decirse que la estructura “descentralizada” que se fue configurando en la

década anterior se expresó en 1990, y marcará con su herencia todo el esfuerzo organizativo de la CONAIE durante la década siguiente.

El levantamiento fue masivo en todas partes de la sierra, pero fue sencillamente desbordante en Chimborazo y Cotopaxi. Los primeros en salir y cortar las rutas fueron las comunidades de Saquisilí y Latacunga. Los relatos de Nina Pacari (1993) sobre los episodios de Chimborazo son elocuentes. La atenta revisión de los periódicos de aquella época confirma la descollante preeminencia de las movilizaciones en la sierra central (*Kipu*, 1990: N° 14). Justamente donde estaba concentrada la mayor cantidad de conflictos de tierra. Interrogado dos años después de los sucesos sobre las razones por las cuales la provincia de Cañar no participó tan activamente en el episodio, Nicanor Calle, dirigente de la Unión Provincial de Comunidades, Comunas y Cooperativas del Cañar (UPCCC) (León, 1993: 122), decía: “aquí lo que pasa es que ya no hay conflictos de tierra y eso ha hecho bajar la unidad entre nosotros”. La misma pregunta, dirigida a Blanca Chancoso, en aquel tiempo dirigente de la FICl, obtuvo la misma respuesta (León, 1993: 131-2)¹⁴.

La demanda de tierras fue central en ese primer levantamiento. Pero no fue el único factor relevante. Las entrevistas de los comuneros alzados señalaban unánimemente el alto costo de la vida, el alto costo de los insumos agrícolas y el bajo precio de los productos agrícolas (Zamosc, 1993: 287 y Rosero, 1990). La crisis económica y las políticas de ajuste también motivaron una reacción espontánea en las comunidades que a lo largo de la década anterior habían fortalecido su dependencia con el mercado. El proceso de generalización de la protesta tomó sus días, fue progresivo y funcionó con una conducción descentralizada donde cada organización local decidía los tiempos de la movilización y el tenor de las acciones, y decidía el modo de llevarla a cabo. El levantamiento de 1990 fue un evento que descansó en el tejido organizativo local desarrollado a lo largo de dos décadas de transformaciones locales y en la fusión ideológica de una convocatoria étnica centralizada de una organización que hasta entonces no tenía la fortaleza organizativa y política que mostraría después. El levantamiento jugó un papel cohesionador indiscutible. Desde entonces, la CONAIE apareció como la cabeza visible del proceso, y gran parte de los dirigentes locales, o incluso los propios dirigentes de la Coordinadora de Conflictos Agrarios, confluyeron en ella. Muchas organizaciones dispersas, que mantenían lazos eventuales o no los tenían, empezaron a vincularse de forma permanente a la organización nacional. En cierto modo podríamos decir, aún a riesgo de exagerar, que la actual CONAIE es mucho más el resultado del levantamiento de 1990 que su productora.

1990 condensa los cambios moleculares de tres décadas de transformaciones agrarias, de modernización económica y social, de formación de dirigentes, de reorganización del tejido del poder en las parroquias. Ese año, esas texturas parcialmente involuntarias gobernadas por una lógica que escapaba a la acción centralizada de un sujeto colectivo, se encuentran “casualmente” con un proceso organizativo en maduración. Ajustan una convocatoria y se produce la unificación. La explosión pública de un “movimiento” resulta de una coyuntura de pocas semanas que transformará cualitativamente lo que vendrá después. Desde entonces, la unificación de las fuerzas locales progresa sin perder del todo la autonomía con la que nació. Pero la paulatina confluencia en estructuras organizativas voluntarias hace de la acción consciente una fuerza más determinante que en el pasado. Estudiar un movimiento social es revalorizar el rol de los sujetos y los contrapuntos de la formación de su voluntad.

Los recortes de la corta duración: la década del noventa

A partir de 1990, este sujeto nuevo tiene su voz propia y su voluntad colectiva gana potencia social (ya Zamosc (1993: 302) había advertido la importancia que adquiriría la CONAIE desde 1990 en el destino del movimiento). Analizaremos en las páginas que siguen la construcción de esa voluntad colectiva y sus relaciones con un contexto que ella no elige. Decíamos al inicio del capítulo que el movimiento indígena debió navegar en medio de una repetida crisis económica y de una crisis del régimen político. En la coyuntura, ambos están marcados por el ajuste estructural. El modelo de ajuste empezó a aplicarse en 1982, pero se aceleró en 1992. La coincidencia temporal es casi matemática. El análisis integrado de ambos procesos nos permitirá volver al tiempo corto: la década del noventa.

Desde el punto de vista del movimiento indígena esta década admite varias periodizaciones posibles. Augusto Barrera (2001) organizó su relato según los periodos gubernamentales (90-92; 92-96; 96-99). Ese recorte tiene sentido para muchos efectos porque las políticas estatales

variaron perceptiblemente y la iniciativa estatal informa muchos de los debates internos y las reconfiguraciones orgánicas y políticas del movimiento. Otros analistas cercanos al movimiento, como Pablo Dávalos (2000: 25-6; también 2001: 190-1), encuentran un “recambio” a partir del año 1999, cuando las políticas de ajuste cobran un peso decisivo en la lucha social del movimiento. Dávalos sugiere que los puntos de inflexión son el levantamiento de 1990, la constitución de Pachakutik en 1996 y un ciclo que se cierra con el levantamiento del 21 de enero de 2000 y cuyo giro inicia con el levantamiento de marzo de 1999. Marc Saint Upéry (2001: 58) no concuerda con esta idea; no ve ninguna inflexión significativa sustentada en el carácter de las demandas indias. A su juicio en el movimiento siempre coexistieron las demandas del reconocimiento y las demandas económicas, las demandas de corte étnico y las de clase. La lucha contra el neoliberalismo siempre fue uno de los ejes del movimiento indígena ecuatoriano. Otro militante mestizo cercano al movimiento indio, Napoleón Saltos, plantea que con la constitución de Pachakutik los pueblos indígenas representados en la CONAIE pasan de ser actores étnico-nacionales a ser sujetos político-nacionales (Saltos, 2000[c]: 7-8). Con esto quiere decir que de sostener reivindicaciones propias, hacia adentro, de carácter étnico-cultural, pasa a ser una fuerza política nacional que busca ser una alternativa real de poder (la misma idea en la entrevista Saltos, 2000[a]: 166).

Desde nuestra perspectiva, hacia la mitad de la década se produce una serie de cambios importantes en varios de los vectores que influyen sobre el movimiento. Vectores del ambiente y vectores internos. Por un lado, a partir de 1995 se agudiza la crisis económica: todos los indicadores señalan el inicio de la catástrofe. Después de la guerra con el Perú, la economía entró en uno de sus peores ciclos conocidos, con su punto más desastroso en 1999. Por otro lado, la crisis política aparece en toda su magnitud como coincidiendo con el ciclo de caída brusca de la economía. En octubre de 1995, el vicepresidente Alberto Dahik es destituido de su cargo y huye a Costa Rica. En 1996 es elegido Abdalá Bucaram como Presidente de la República y se inicia un período de inestabilidad política y cambios institucionales que no parece todavía terminar: dos presidentes son forzados a concluir anticipadamente su mandato. El movimiento indio participó en ambos eventos, pero está lejos de ser la única fuerza decisiva en la crónica inestabilidad institucional.

Pero dos factores más deben ser tenidos en cuenta. A lo largo de la década de los noventa se produce una transición de importancia cardinal. Culmina un proceso doble. Por un lado, llega a su fin, formalmente, el período de reforma agraria. En 1994 la Ley de Desarrollo Agrario da por terminado el proceso redistributivo que había venido extinguiéndose paulatinamente desde el inicio del período democrático. La lucha por la tierra fue el punto nodal que vinculó durante muchos años las preocupaciones a la vez étnicas y campesinas. Era una reivindicación tanto económica como cultural. La lucha por la tierra fue, como vimos, todavía un punto central en las demandas explícitas del levantamiento de 1990. El mismo levantamiento nacional de 1994 tiene todavía un fuerte contenido agrario: busca oponerse a la clausura del proceso y negociar una nueva política agraria. Pero luego, de manera en apariencia repentina, el tema abandona los primeros puestos de la demanda pública del movimiento indio. No significa que haya desaparecido. Significa un cambio de énfasis. Ese es el segundo proceso.

Las exigencias de corte “campesino”, sin perderse, son absorbidas por las demandas “nacionales”. A partir de 1995 el movimiento indígena se concentra en las transformaciones de las estructuras estatales en curso. El movimiento ingresa oficialmente en la arena electoral y las propias políticas del Estado se reformulan: por primera vez en siglo y medio, los indios vuelven a aparecer con ese viejo nombre de significados ahora transformados, en los textos legales oficiales. Las demandas “nacionales” ya se habían formulado en 1990: declarar un Estado plurinacional. En 1994 el “Proyecto Político” de la CONAIE detalla muchas de sus aspiraciones sobre la reforma del Estado (CONAIE, 1994). La lucha indígena se encuentra, conflictivamente, con la crisis del sistema político y con las políticas neoliberales de reducción del tamaño del Estado. Se lucha por un cambio constitucional y el Estado despliega entonces, por primera vez en dos siglos, una política indigenista (o “neo-indigenista”) explícita. La faz “étnica” del movimiento, que había ido paulatinamente desplazando la faz “campesina”, concluía su movimiento. Esa identidad le permitía tratar problemas y reivindicar cambios de distinto orden que las únicas demandas agrarias. El origen social de las dirigencias étnicas y de la mayor parte de las bases sociales que podían movilizar, todavía tiene importantes huellas agrarias y campesinas. Pero el recorte étnico alcanza otras fronteras.

En cierto modo, como dice Marc Saint-Upéry (2001: 64), la autonomía del movimiento indio está ligada a la afirmación de su identidad étnica. La “sectorización” que implicaba la definición exclusivamente campesina limitaba el campo de acción autónomo del movimiento. La afirmación étnica le confería una dimensión universal a sus demandas y la posibilidad de abordar todos los temas del ordenamiento social. Antes del giro étnico, ese rol estaba delegado al “Partido” político o a otros intermediarios que eran quienes asumían el “derecho de hacerse cargo de lo universal”. La dirigencia étnica fue perfectamente consciente de este detalle. En cierto modo, desde una perspectiva distinta a la de Saint Upéry, ya Roberto Santana (1995: 125-46) había intuido que el giro “etnicista” del movimiento estaba ligado a la lucha por la autonomía política de los indios. Pero además, la etnicidad es un estatuto que permite una adscripción identitaria (y organizativa) más “estable”, más allá de las cambiantes filiaciones ocupacionales o territoriales que son altamente volátiles en el contexto de la modernización del Ecuador rural. Este detalle, expuesto por Santana (1995: 262), es muy importante para entender la vitalidad de las organizaciones a pesar de la fuerte movilidad de las poblaciones indígenas serranas¹⁵.

Entonces, en el período 1994-1996 hay una confluencia de cambios de contexto y de cambios de estrategia de gran importancia. Usaremos ese período para proponer nuestro corte temporal del tiempo corto: dos fases cuyo nexo se sitúa hacia la mitad de la década.

Esta lectura del tiempo corto tiene sus correlatos precisos en el tiempo largo. La estructura de este texto espera expresarlas. Viene primero el análisis de los cambios en la estructura agraria. Luego el análisis de la formación de la etnicidad. Terminamos con el análisis del Estado. Los tres elementos del tiempo largo serán analizados, en este estudio, en sus manifestaciones de la coyuntura de los noventa. A lo largo de la primera mitad de la década, se cierra el ciclo de las políticas agrarias modernizadoras y se perfila uno nuevo. A lo largo de la segunda mitad de la década se impone un proyecto nuevo de organización y rol del Estado en el proceso modernizador. El movimiento indígena enfrenta los dos y se va haciendo en el proceso de enfrentarlo. En ambos, combina una actitud “reactiva” ante los cambios de un contexto que no controla y una “iniciativa propia” que nace desde el fondo de su propio proceso de constitución nacido de una historia anterior¹⁶.

Notas

3 Ecuador Runacunapac Riccharimi (Amanecer del Pueblo Indio).

4 Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.

5 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

6 El modo de funcionamiento de las haciendas tradicionales en la sierra ecuatoriana en la primera mitad del siglo XX ha sido objeto de numerosos estudios que han mostrado las importantes variantes regionales y locales del sistema. Tal vez el estudio más completo es el de Rafael Barahona (CIDA, 1966). Sin pretender ser exhaustivos, remitimos a los trabajos de Jorge Trujillo (1979) y de Andrés Guerrero (1991 y 1991[a]) para el examen del funcionamiento de las haciendas de la sierra norte; Paola Sylva (1980) analiza las variantes de las haciendas de la provincia del Chimborazo; Hernán Ibarra (1987) estudió las haciendas en la sierra central de Tungurahua. Otra síntesis en Quintero y Sylva (1991: T. III: 5-181).

7 La expresión proviene de Martínez Alier (1977), citado por Thurner (2000: 344).

8 La expresión “asedio interno” fue acuñada por el llamado “Informe CIDA” (1966), que hizo una evaluación de la situación de tenencia de la tierra en el Ecuador a inicios de la década de 1960.

9 Hemos seguido en este párrafo el texto de Bedoya e Izko (1996). No obstante, estos planteamientos son herederos de la discusión más documentada y completa realizada a inicios de los años ochenta respecto de la Reforma Agraria entre Oswaldo Barsky (1986) y Andrés Guerrero (1983).

10 Algunos autores calcularon que las “clases medias” llegaron a constituir el 20% de la población nacional a fines de los setenta (Gonzalo Ortiz, citado por Mills, 1984: 18).

11 “[L]os grupos étnicos o etnias podrían considerarse como colectividades que se identifican a sí mismas, o son identificadas por otras, mediante dichas características culturales. Los elementos más comunes utilizados para diferenciar a los grupos étnicos son lengua, religión, tribu, nacionalidad y raza” (Stavenhagen, 2001: 19).

12 Es necesario decir, para matizar esta hipótesis general, sin embargo, que la identificación entre la hacienda y la etnicidad no es absoluta. Aunque hay una clara correlación espacial entre zonas de "hacienda tradicional" y persistencia de población indígena en la sierra, existen seguramente haciendas que se transformaron mucho antes y usaron mano de obra asalariada ya en la primera mitad del siglo. Hay también amplias zonas, como la provincia de Loja, donde la persistencia de la hacienda convivió con población mestiza desde al menos el siglo XIX. La particularidad de Carchi, la otra provincia de predominio mestizo mencionada por Zamosc (1993: 280-1), proviene más bien del éxito económico de campesinos medios productores de papa. Hay también actividades no agrícolas rurales desligadas de la hacienda (por ejemplo las artesanías en Otavalo) y algunas actividades "de indios" en las ciudades. No obstante, es notable que sea precisamente en las provincias donde las haciendas estatales o "tradicionales" predominaron donde la condición étnica subsistió con mayor fortaleza (las provincias atrasadas del centro de la sierra). En las zonas más "modernas", donde la organización productiva se deslindó tempranamente de los mecanismos paternalistas de dominación hacendataria, los indígenas abandonaron más intensamente su condición étnica.

13 En la nomenclatura de Bourdieu, la doxa, noción tomada de Platón, es un "sentido común" aceptado como auto-evidente y por lo tanto no sólo incuestionado, sino que los sujetos no tienen herramientas intelectuales o simbólicas para cuestionar. Es una adhesión originaria, "inmediata, que se establece en la práctica entre un habitus y el campo con el que éste concuerda" (1991: 115-7).

14 Hay que resaltar, como lo hace Jorge León, que estos son testimonios de dirigentes de origen "campesino" y en cierta forma "disidentes". Coexistió en el levantamiento una demanda "étnica" o de "reconocimiento de ciudadanía" (León, 1994[a]).

15 Es un "giro" muy notorio, señalado por casi toda la literatura. Otros ejemplos son Zamosc (1993: 284 y 294) y Pachano (1993: 171-4).

16 No es tal vez el momento de hacer una crítica detallada, pero a nuestro juicio Augusto Barrera (2001) descuida este aspecto "interno" del movimiento al privilegiar su formación a lo largo de las "respuestas" a la coyuntura política nacional. Es cierto que todo movimiento social se forma en la confrontación con el "otro", pero los resultados de esa confrontación permanente dependen en parte de cómo el "movimiento" convirtió en una constitución "interna" las confrontaciones de luchas anteriores. La dinámica de transformación de lo "externo" en "interno" y viceversa es siempre una construcción temporal que depende de asimilaciones sucesivas (los cuales, evidentemente, no son lineales).