



ÁREA HISTÓRICA  
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

## CAPITALISMO Y PROBLEMA INDIGENA EN EL ECUADOR

## 1. INTRODUCCION

Una gran marea política conmueve al campesinado indígena. La amenaza proviene de la agresiva política de desarrollo frente a la cual, los productores indígenas elaboran múltiples respuestas. Subterráneamente, se ha desatado toda una dinámica organizacional como nunca antes se dio en el país. Se trata de una trinchera que por el momento ha permitido expresar el desacuerdo con el modelo de desarrollo predominante y avanzar hacia propuestas alternativas de sociedad, aunque todavía en forma embrionaria y difusa.

El impacto ha sido notorio. La misma clase dominante no ha podido dejar pasar de lado esta eclosión social. Clausurado el problema de la tierra desde el gobierno de Hurtado (1981-1984) se ha buscado compensatoriamente conceder pequeños espacios de expresión a nivel super-estructural y se ha conservado difícilmente la ayuda estatal en los programas de desarrollo rural, aunque bajo otros parámetros. Esto no ha sido suficiente para impedir la protesta indígena concretizada en el levantamiento de junio de 1990 que sin

duda eclosionó la aparente calma de la sociedad rural ecuatoriana.

Por qué, justamente en una coyuntura en la que la modernización capitalista de la agricultura aparece con un perfil bien definido y claro, surge sobre el tapete de la política nacional este problema aparentemente ya superado?

La respuesta puede elaborarse a partir de tres proposiciones:

- a) El desarrollo capitalista no ha generado un proceso de "homogeneización social" radical. Los indígenas a lo más se han campesinado, pero no se han proletariado completamente.
- b) Por lo mismo, el espacio de producción-reproducción indígena, si bien es limitado e insuficiente, se encuentra todavía en manos de las comunidades.
- c) Esto ha permitido la irrupción de un "nuevo sujeto político" que a pesar de su heterogeneidad, desarrolla importantes iniciativas frente a la sociedad capitalista.

De allí que consideramos importante reflexionar sobre el sen-

tido que adquieren actualmente las demandas y la movilización indígenas, no es abstracto, sino en el contexto de la actual sociedad capitalista.

En este trabajo, se analiza el problema indígena a través de la dinámica de los cambios actuales de las comunidades como resultado de las diversas formas de vinculación con el capitalismo, así como la importancia política que actualmente tiene la reivindicación étnica.

## 2. EL DEBATE ACTUAL EN TORNO AL PROBLEMA INDIGENA

En las haciendas de la sierra ecuatoriana de principios de siglo, se prohibía al indio hablar en castellano. Abelardo Moncayo, señala al respecto: "... era crimen de lesa majestad en un indio dirigir la palabra a su patrón en lengua de Castilla" (1912:48). Los hacendados de entonces, "protegían" a sus indios a través de una forma de concertaje denominada "defensa": cuando los indios caían presos, eran rescatados para trabajar en sus propiedades. Es evidente que el interés de los patrones radicaba en la necesidad de asegurar la regada mano de obra, sin la cual no podía funcionar el sistema de hacienda, antes que en la "defensa" del indígena.

No todos los indígenas eran "conciertos". En algunas provincias como la de Tungurahua, existían comunidades que formaban según

un escritor liberal de principio de siglo "naciones independientes en centro de la República" (Martínez, N., 1916). En esa época se planteaban soluciones muy drásticas: eliminar la autonomía comunitaria sobre determinados territorios para integrarlos a la "civilización" a través de una educación apropiada que "haga de nuestros parias, verdaderos ciudadanos, excentos de vicios y que sean útiles a la sociedad" (Ibid: 20). En otras palabras, destruir la base de organización social y productiva comunitaria para que la mano de obra pueda someterse sin ninguna traba a las necesidades del incipiente mercado interno nacional.

La corriente indigenista en América Latina, tiene sus orígenes precisamente en el temor de los grandes terratenientes a perder "su mano de obra" por el avance del capitalismo que buscaba liberarla de sus ataduras serviles para satisfacer las necesidades de zonas de precoz vinculación con el mercado mundial.

Lo cierto es que el avance del capitalismo, los inevitables cambios en la estructura agraria, la lenta modernización de los latifundios, la incipiente incorporación de las economías campesinas al mercado, desataron también cambios importantes en las comunidades indígenas. Fue necesario elaborar nuevas teorías, más acordes con las demandas del capitalismo naciente. El indio, empezó a ser considerado como objeto de "reforma social", puntal de apoyo para "socavar las estructuras feudales".



(Muratorio, 1982). Así surgió la teoría de la incorporación del indio en la conformación de los estados-nación.

En el Ecuador, la discusión indigenista de mediados de la década del cuarenta, influenciada en gran parte por el pensamiento del partido socialista, no rebasaba esta dimensión. Angel Modesto Paredes, uno de los más notables representantes del pensamiento indigenista de esa época, decía lo siguiente: "En realidad, la primera cuestión a resolverse... es la incorporación del grupo indígena al sistema cultural alcanzado o hacia el que marchan nuestras instituciones, señalándole un papel definido dentro del Estado y en consonancia con el desarrollo de otros grupos (1947:163). En esta tarea, la educación era considerada como el mecanismo fundamental para "incorporar al indígena en la cultura republicana" (Ibid: 173). Muy vagamente, se encuentra referencias al problema de la tierra, eje central sobre el que ya se desarrollaba el pensamiento social, en otras partes de América Latina.

En este mismo sentido, Pío Jaramillo Alvarado, señalaba que las comunidades indígenas auto-subsistentes, debían "incorporarse al trabajo de la sociedad nacional" (1954:233). Más tarde, aceptó la necesidad del acceso a la propiedad de la tierra, como base económica para la incorporación del indio en la vida nacional.

En realidad, esta línea de pensamiento no se diferenciaba mucho a nivel latinoamericano. La

misma creación de Institutos Indigenistas (en nuestro país se creó en 1941), respondía a la tarea fundamental de integrar al indio "como buen productor para el mercado interno capitalista" (Devere, 1980:10).

Una corriente de interpretación alternativa del problema indígena, que parte teóricamente del marxismo, tuvo en América Latina mucho impacto en los años 30. Su eje central es la vinculación teórica y política del problema indígena al problema agrario. La rica discusión abierta tanto en México (Lombardo Toledano y Diego Rivera), como en el Perú (Juan Carlos Mariátegui), demuestra la importancia de esta visión, cuya influencia continúa hasta hoy.

Si bien se puede decir que existe un criterio común respecto al factor explicativo del problema indígena (el problema de la tierra), las soluciones planteadas difieren mucho. Así por ejemplo, para Lombardo Toledano, en un comienzo muy influenciado por la visión estalinista de la cuestión nacional, los grupos étnicos eran considerados "nacionalidades oprimidas", posteriormente, sus planteamientos "autonomistas" fueron cambiando, hasta terminar aceptando la tesis de la integración indígena en la sociedad capitalista a través de su masiva proletarización (Marzal, 1980). Diego Rivera, llegó a reconocer la importancia de las lenguas vernáculos, utilizadas tradicionalmente por la Iglesia para acentuar su control ideológico, sin embargo, al considerar a la cuestión indígena como un rezago de la

economía rural semi-feudal atrasada, privilegió el rol del proletariado que debe "quemar etapas" y dar solución definitiva al problema indígena (Lowy, 1980).

Aquí nos detendremos a analizar brevemente el pensamiento de Mariátegui que sin duda constituye el intento más exitoso de buscar una solución al problema indígena desde una perspectiva de clases.

En su famoso escrito "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana", publicado hacia 1928, plantea la dimensión económico-social del problema indígena: "la cuestión indígena arranca de nuestra economía, tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra" (1975:35). Su análisis se concentra en las condiciones materiales de producción y reproducción de las comunidades indígenas, asunto que entonces ignorado en la mayoría de los estudios de su época, sin descartar la dimensión étnica como factor indispensable en la lucha indígena. Así, reivindica el rol protagónico que debe jugar el indio en la conformación de una nueva sociedad:

- a) La construcción de la "solución social", debe estar a cargo de los propios indios;

- b) El movimiento político, debe estar conducido por líderes indígenas. Explicitamente señala: "... los indios campesinos no entenderán de veras sino a los individuos de su seno que les hablen su propio idioma; del blanco y del mestizo desconfiarán siempre"<sup>1</sup>.

- c) Finalmente, destaca el papel que juega el mito en la formación del movimiento popular; en este caso, el "mito indígena" como elemento movilizador de sus luchas.

Por otro lado, el pensamiento de Mariátegui sobre el porvenir del indígena está íntimamente vinculado a su concepción sobre las comunidades indígenas, principales formas de organización económica y cultural. Según esto, la peculiaridad del problema agrario se basa en la "supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo agrario en la agricultura y en la vida indígena (Ibid:52). Lo que interesa, es justamente la recuperación de estos fundamentos para pasar a una etapa superior de organización de la producción. Rechaza de paso, la posición liberal-individualista como "extemporánea", pues en ningún caso la destrucción de la comunidad desembocaría en el surgimiento de la pequeña propiedad, sino en la apropiación de tierras por los gamonales (Ibid: 75)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mariátegui, Ideología y Política, Amauta, Lima, 1969, citado por Marzal, Op. cit.

<sup>2</sup> Es interesante constatar, que la concepción indigenista de Mariátegui, al recuperar la forma comunal, como base de la reorganización económico-política de la sociedad rural, se acerca en forma sorprendente al pensamiento de los populistas rusos, "los narodniki". Como se sabe, Marx parece aceptar el punto de vista de los narodniki, en la famosa carta dirigida a Vera Zassoulitsch, el 8 de marzo de 1981. Ver, Michael Lowy (1979).



No deja de llamar la atención, por otro lado, la negación del eventual desarrollo de la pequeña propiedad, es decir de una vía campesina como resultado de la descomposición comunitaria. Por allí, se puede ver las limitaciones del pensamiento de Mariátegui, debido entre otras cosas, al poco conocimiento que tuvo del funcionamiento de la sociedad andina (Marzal, 1980). Y si bien nunca sostuvo la teoría de las nacionalidades de Stalin, sus tesis de la transición de un socialismo primitivo a un socialismo moderno sin considerar la influencia y el nivel de penetración del capitalismo en las comunidades indígenas, contiene una buena dosis de utopismo revolucionario<sup>3</sup>.

¿Cuál es la solución que presenta Mariátegui en términos de clase? En su polémica pública con los indigenistas peruanos contemporáneos a través de la revista "Amauta", define a la clase trabajadora como mayoritariamente indígena. De este modo, las reivindicaciones indígenas pasan a ser prioritaria (Marzal, Op.cit:215). Pero esto no significa que defienda la formación de estados indios autónomos, sino más bien una real autodeterminación política, resultado de la lucha clasista de las masas indígenas explotadas.

Sinteticemos brevemente, las tesis de Mariátegui sobre el problema indígena:

- a) Es un problema principalmente económico, fundamentado en la propiedad y acceso al recurso tierra.
- b) La característica esencial de los indígenas es su trabajo comunitario, con rasgos "socialistas".
- c) Estos rasgos, dan pie para pasar a otro tipo de organización económica que no es precisamente capitalista.
- d) El problema étnico se resuelve en el proceso de lucha de clases.

Hay que tomar en cuenta además que las tesis de Mariátegui son elaboradas en la época de auge del latifundismo serrano andino. Sus argumentos políticos se dirigen contra el poder económico y político de la clase terrateniente que directamente o a través del Estado discriminaba en todas las dimensiones al indígena. Como lo hemos señalado, los indios en tanto mano de obra barata, eran la base del sistema de hacienda; pero a medida que éste comienza a modernizarse y el eje de la acumulación capitalista pasa al sector industrial, las necesidades sobre la masa indígena ya no son las mismas. La mano de obra barata es demandada ahora en las ciudades, lo que finalmente se logra, liberando al trabajador de sus ataduras con el reticente sistema hacendal.

<sup>3</sup> Sin embargo, su pensamiento no se puede reducir a una visión idílica del pasado inca, considerada por el mismo Mariátegui como antihistórica (Lowy, 1980:22).

El Capitalismo actual requiere de una nueva integración de las comunidades indígenas bajo otros parámetros: producción intensiva para el mercado interno y constante oferta estacional de mano de obra. Son estas condiciones las que explican el surgimiento de nuevas corrientes de interpretación del problema indígena al interior de la perspectiva integracionista<sup>4</sup>. Así por ejemplo, la urgente necesidad de impulsar proyectos de desarrollo rural en el campo, la ampliación de la ciudadanía, etc., correspondería al inicio de un proceso de "socialización política" a través del Estado. La integración económica del indígena, representa a nivel político su conversión en ciudadano de segunda categoría (Muratorio. Op. cit:38).

El fracaso histórico del indigenismo "integracionista" en su intento de modelar una sociedad indígena "adaptada" a las condiciones de reproducción del capitalismo se evidencia en la marginación económica, social y cultural de los indios en la sociedad capitalista. En reacción a esta corriente, a partir de los años 70 irrumpe con fuerza la posición "indianista" que rechaza los conceptos occidentales de modernidad, progreso y civilización para recuperar del fondo de la historia americana la cultura como "leit-motive" principal de sus

aspiraciones. Sin embargo, como lo señala muy bien André Aubry (1983:28), se trata de un movimiento de "élite blanca" indigenista. La diferencia radica en que el segundo, es una respuesta blanca a un problema de los blancos, mientras el primero es una respuesta indígena a un problema de los indios. Pero en los dos casos, las masas indígenas se encuentran desvinculadas de esta discusión (en el caso del indianismo, fuertemente influenciado por la antropología americana) y no participan orgánicamente de ninguna de ellas.

Las más recientes interpretaciones del problema indígena, parecen privilegiar la dimensión cultural sea con una actitud de "rechazo a occidente", sea con aquella del "apoliticismo a ultranza". Con respecto a la primera, denominada como el "etnicismo", su posición central es recuperar la "superioridad étnica de la civilización india" sobre la "civilización occidental". Los antropólogos que defienden esta tesis, "se refugian en el pasado y buscan negar la historicidad y al mismo tiempo la contemporaneidad de los pueblos indígenas respecto a la estructura socio-económica y política en que se insertan" (Montejo, 1990). La segunda corriente de moda, es conocida como el "cuartomundismo", según la cual los indígenas serían un "mundo aparte" respecto

<sup>4</sup> Desde la famosa declaración de Barbados, luego del simposio organizado por el Consejo Ecuménico de Iglesias en 1972, ésta ha sido la línea principal de acción de misioneros y antropólogos, lanzados en un febril activismo a lo largo de América Latina. Nuestro país, no constituye la excepción: se forman grupos como MODELINE y se organizan congresos indigenistas, al parecer más interesados en la división del movimiento indígena y en general de los sectores populares que en la elaboración de caminos alternativos de lucha política. Ver, Revista Nueva, Nos. 45,46,47,48, Quito, 1977.



a occidente; un mundo "puro", apolítico que simplemente es "indio". Con ellos desmovilizaría al movimiento indígena para crear las mejores condiciones para la Guerra de Baja Intensidad (GBI) tan probada sobre todo en Centroamérica a través de "acciones cívicas de militares, evangelistas o católicos neo-conservadores" que buscan crear una hostilidad hacia los proyectos de cambio social en alianza con otros sectores explotados de la sociedad (Ibid).

La dinámica del proceso histórico parecería empujar a los pueblos indígenas hacia un enfrentamiento global con la sociedad capitalista, conjuntamente con otros sectores sociales explotados; de esta forma, el problema de la identidad cultural se resolverá en la praxis de las luchas futuras. Así pues, las posiciones indigenistas, indianistas y etnicistas no serían más que peligrosas mediaciones o manipulaciones del mismo sistema para detener un proceso ya iniciado de liberación.

### **3. EL IMPACTO DE ALGUNAS FORMAS DE VINCULACION MERCANTIL EN LAS COMUNIDADES INDIGENAS.**

A continuación, trataremos de demostrar que las comunidades indígenas conforman un conjunto no homogéneo de productores vinculados de diferente forma al capitalismo. Se trata de un proceso donde se mezclan estrategias campesinas con demandas del

mercado, de tal forma que es muy difícil hacer generalizaciones sobre una realidad en constante cambio. Existe sin embargo un denominador común que caracterizaría a las comunidades indígenas independientemente de su ubicación regional: no son conjuntos sociales marginales, y debido a su vinculación mercantil, experimentan actualmente importantes cambios internos en sus estrategias familiares, comunales e intercomunales. Se trata de cambios en sus sistemas productivos y de reproducción que inciden directamente en las formas tradicionales de supervivencia indígena.

A modo de ilustración, tomaremos algunos ejemplos de comunidades indígenas vinculadas en diverso grado con el mercado capitalista. Sin pretender abarcar la diversidad de situaciones, se ha buscado más bien presentar una imagen de la desigualdad de los procesos y del diverso impacto al interior de las comunidades. Nuestro objetivo es demostrar que no se puede meter en un "mismo saco" a las comunidades indígenas inmersas en heterogéneas situaciones regionales de avance mercantil.

Retomemos las proposiciones planteadas en la introducción de este trabajo y veamos qué es lo que ha sucedido con las comunidades indígenas.

1) Con respecto al problema de la "homogeneización social", se puede afirmar que no existe una proletarianización total de los productores indígenas, pero en cambio se ha



desarrollado un importante proceso de diferenciación social. Este fenómeno se ha acentuado especialmente en comunidades con vinculación mercantil en la esfera de la producción y también en la esfera de la circulación.

Comunidades indígenas que de una u otra manera tuvieron acceso a la tierra a partir de los años 60, han logrado desarrollar importantes actividades mercantiles, sobre todo a través del cultivo de la papa, de la cebolla, del ajo. Un ejemplo interesante, es el de las comunidades de la parte alta de Toacazo en la provincia de Cotopaxi. Allí, el cultivo de la papa, ha creado condiciones para el desarrollo de un proceso de diferenciación social. Todavía se conserva la comunidad, pero más como un punto de referencia e identificación cultural que como modelo diferente de gestión económica. La actividad papera, ha llevado a ampliar el espacio económico comunal: han eliminado los intermediarios en su relación con las ferias, tienen un conocimiento nada despreciable en técnicas modernas en agricultura, imponen niveles de salarios iguales o superiores a los de los hacendados, se organizan para demandar más educación, etc., (Martínez, 1984).

En una situación más problemática se encuentran las numerosas comunidades minifundistas de la sierra, cuya única alternativa de sobrevivencia depende de la venta de mano de obra en el mercado capitalista, sea rural o urbano. La migración definitiva o estacional, se ha convertido en el mecanismo central

para la reproducción biológica y social comunera.

La agricultura en este caso se ha transformado en "actividad femenina" y de estricta autosubsistencia. Al desaparecer alternativas de trabajo en el mercado rural, la mayoría de la población en edad productiva se orienta hacia la ciudad, en donde, como es conocido, obtienen los trabajos más inestables y los menos remunerados. Es evidente que en este caso, los cambios al interior de la familia campesina, privilegian una estrategia de reproducción salarial, que poco a poco penetra aún en el campo de los valores, la costumbre y la cultura indígena (Martínez, 1987).

La vinculación mercantil, también se produce en la esfera de la circulación. Existen comunidades especializadas en las actividades comerciales, algunas de ellas con rasgos históricos que provienen desde antes de la conquista incásica. Por ejemplo, el caso de los Otavalos, analizados desde esta perspectiva por Salomón (1980). La falta de tierras y el incremento poblacional condujeron a estas comunidades a especializarse en la producción artesanal, dejando la producción agrícola para la estricta autosubsistencia. A pesar de no haberse producido ni una proletarianización completa, ni una expropiación absoluta, es la orientación de producción artesanal al mercado lo que marca la pauta de la actividad económica (Meier, 1981). De esta forma se han creado las bases para la penetración del capital comercial y la subordinación de los pequeños artesanos. La diferenciación social es importante en algunas ramas,

donde un sector de burguesía indígena instala talleres artesanales con trabajo asalariado y/o trabajadores a domicilio. ¿Hasta qué punto allí se está utilizando y abusando de los mecanismos de parentesco, reciprocidad, para fines comerciales y de acumulación capitalista?

Otro ejemplo de subsunción de la pequeña producción artesanal al capital comercial es el de los Salasacas en la provincia de Tungurahua. Allí también se han formado talleres de "artesanos prósperos", donde trabajan obreros a destajo, aunque gran parte de esta mano de obra pertenece a la familia ampliada campesina (Carrasco, 1982). La fuerte presión demográfica sobre la tierra, las desfavorables condiciones ecológicas, y la inexistencia de tierras comunales, impiden obtener una producción agrícola suficiente para el auto-consumo. Aquí también toma importancia la migración que combinada con la producción artesanal, complementan los ingresos de estos comuneros.

2) El espacio de producción-reproducción indígena, si bien permanece en gran parte en manos de las comunidades, es completamente insuficiente para sus necesidades básicas.

El espacio de tierras comunales se ha reducido grandemente debido al avance de las mismas comunidades hacia el páramo

como producto de la mercantilización de la producción o de la presión demográfica interna. Actualmente, muy pocas comunidades conservan el piso ecológico alto para el pastoreo de ganado bovino. Predomina, entonces el espacio comunal minifundizado en manos de las unidades domésticas.

Sobre esta base se ha desarrollado un importante proceso de mercantilización de la tierra legal o para-legal que ciertamente desequilibra los sistemas tradicionales de tenencia de la tierra al interior de las comunidades. Muchos mestizos, comerciantes, "chulqueros" se apropian así de tierras comunales, con lo cual el control comunal sobre la tierra se va debilitando.

Esta tendencia también se presenta en los espacios ocupados por los pueblos indígenas de la Amazonia ecuatoriana. Aquí, el asedio de la colonización, la penetración progresiva del capital comercial a través de la ganadería y, últimamente, la presencia del capital agro-industrial, constituyen serias amenazas para la conservación del hábitat tradicional de estos pueblos.

Muchos autores han estudiado con detenimiento los efectos de la penetración mercantil sobre las diversas etnias orientales. Todos ellos llegan prácticamente a las mismas conclusiones: a) La introducción de la ganadería extensiva<sup>5</sup>,

<sup>5</sup> La introducción de la ganadería es una "imposición" del Estado, a través del Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Reconvertir el bosque tropical en pastos, es el único mecanismo legal para obtener títulos de propiedad por parte de los pueblos indígenas del oriente.



implica la utilización depredadora del medio ecológico, se daría inicio a un proceso de "sabanización" del oriente ecuatoriano (Descola, 1984:14). b) La ganadería conlleva cambios importantes en la distribución y organización espacial de la población. Se impone la sedentarización con la consecuente degradación de sus sistemas de alimentación basados en la caza y pesca (Macdonald, Jr. 1981). c) Se produce un serio desequilibrio entre incremento de la población y deterioro de la fertilidad del suelo.

Actualmente, el espacio "reservado" a los pueblos indígenas orientales es amenazado por la política de concesión del Estado en favor de las empresas transnacionales del petróleo y los cultivos de palma africana<sup>6</sup>. Las mismas comunidades indígenas advierten el peligro fundamental de la expansión del cultivo de palma africana: el despojo de tierras, proceso que implica a su vez, la venta de tierras a las empresas, la migración de los indígenas y la desintegración de las organizaciones comunitarias (CONFENIAE, s.f.: 7). Así pues, el espacio de supervivencia de estas comunidades selvícolas, se ve amenazado desde dentro, por el desarrollo de actividades mercantiles y desde fuera por la presencia del capital petrolero y agro-industrial que considera "vacías" las tierras ocupadas tradicionalmente por los pueblos indígenas amazónicos.

3) Las comunidades indígenas se han convertido en un "nuevo sujeto político" en la escena rural. Esto ha sido posible gracias al importante desarrollo de organizaciones comunales e intercomunales denominadas también de "segundo grado". No todas estas organizaciones han nacido de un proceso de lucha campesina. Muchas de ellas han sido inducidas por el mismo Estado por instituciones privadas de desarrollo, pero así mismo en ocasiones han sido el resultado de una necesidad sentida comunal para enfrentar y negociar en mejores condiciones con las políticas desarrollistas del gobierno.

Federaciones, Confederaciones, Uniones, surgen como hongos a lo largo y ancho del país. El proceso de normalización de la "democracia formal" iniciado en el país desde 1980, ha creado un pequeño espacio que permite el reconocimiento legal de estas organizaciones indígenas.

Lo notable de estas organizaciones es que no están necesariamente intermediadas por otras de tipo clasista o por partidos políticos, como sucedió en los años 60. Sin embargo, en la mayoría de los casos, sus demandas se orientan hacia la solución del problema de la tierra como base de sus reivindicaciones étnicas y culturales<sup>7</sup>.

El "nuevo sujeto político", tiene más éxito en su reconocimiento hacia afuera de la socie-

<sup>6</sup> De 1970 a 1980 se habían concedido 20.000 hectáreas a dos empresas con mayoría de capital extranjero (Palmera de los Andes y Palma-oriental). Según datos del Banco Central del Ecuador, se ha detectado 245.000 hectáreas aptas para este cultivo, lo cual sin embargo afectaría a 45 comunidades de las nacionalidades Quichua, Shuar, Achuar.

<sup>7</sup> Ver por ejemplo, la proposición de Blanca Chancoso, dirigente de ECUARUNARI, en La Cuestión Indígena en Ecuador, Cuadernos de Nueva, N° 7, Quito, 1983.

dad rural y en las posibilidades de negociar las políticas de desarrollo rural integral con el Estado. Dentro de la poco permeable sociedad rural, la estructura de poder se ha renovado en el sentido de incorporar nuevos sujetos sociales más funcionales con el capitalismo, pero no hasta tal punto de asignar un rol protagónico a las comunidades indígenas.

Uno de los principales problemas de las organizaciones indígenas actuales es que son más homogéneas hacia afuera, mientras hacia dentro son muy heterogéneas. En muchas de ellas, la diferenciación social es un proceso ya implantado que genera tensiones internas que se profundizan día a día. Las iniciativas familiares, se enfrentan así a la lógica comunal que no encuentra el camino para recuperar el terreno perdido en la gestión de los recursos (tierra, agua, etc) y en el control de la mano de obra. La esfera de interacción con el mercado depende fundamentalmente de las decisiones tomadas a nivel de la unidad doméstica y en este sentido, la comuna no juega ningún papel.

Otro nivel de tensiones se encuentra en la polarización entre líderes comunales y la base de miembros de la comuna. Mientras más grande sea esta brecha, la comunidad se aleja del modelo teórico de "organismo democrático de gestión social". En la práctica, los líderes han irrumpido a través de un corte generacional, monopolizando los contactos exteriores, principalmente del Estado y el acceso a la cultura oficial, relegando a posiciones secundarias a los líderes indígenas tradicionales.

Por último, existen también tensiones entre las comunidades, lo cual dificulta enormemente el trabajo de las organizaciones de segundo grado. En otras palabras, no se ha logrado consolidar un movimiento regional (excepto quizás entre los pueblos indígenas de la amazonía) que rompa el aislamiento y amplíe las reivindicaciones hacia el grueso de las comunidades indígenas.

En estas condiciones y con las limitaciones señaladas, es importante la iniciativa desplegada por las organizaciones indígenas tendiente a defender la tierra, a recuperar los recursos expropiados y a conservar su especificidad étnica y cultural en medio de los actuales cambios que amenazan con implantar una disgregación social acelerada.

El levantamiento indígena de junio de 1990, no fue sino la eclosión social de una situación de pobreza y marginalidad acumulada desde los inicios del "boom" petrolero. La amenaza de desestructuración de las comunidades con todas sus implicaciones culturales y sociales y a la cual aspira sin duda el capitalismo, desató una reacción aparentemente "anacrónica" al insistir en la reconstitución de su economía a través de la lucha por la tierra.

#### **4. LUCHA ETNICA O LUCHA DE CLASES: UNA FALSA ALTERNATIVA**

Para nadie es un misterio el notable vacío sobre la cuestión indígena en el análisis del proble-



ma agrario. Con frecuencia se asimila lo indígena a lo campesino, lo cual no necesariamente significa una exclusión de lo primero, pues si los campesinos son en su mayoría indígenas, tal asimilación es positiva. Frente a esto, se puede argumentar que se elimina de un plumazo la dimensión étnica-cultural que caracterizaría a los productores indígenas. Pero veamos más detenidamente en que consistiría tal dimensión.

En general, la etnicidad es vista como un conjunto de características culturales, religiosas, idiomáticas y sólo secundariamente, de prácticas de trabajo, de organización social y técnica del mismo. Sin embargo, nadie se atreve hoy en día a sostener, por ejemplo, que la vestimenta de las actuales comunidades indígenas sea la base de su continuidad histórica y cultural. Como se sabe, el vestido fue impuesto por los frailes del siglo XVI y XVII para mejor distinguir y adoctrinar a los indios agrupados en reducciones; para ello se utilizó el modelo de los santos católicos representados en las pinturas de esa época (Deverre, 1979). En este caso, la continuidad debería ser vista en el sentido colonialista, pues no se conservó la vestimenta original de nuestros pueblos. Igualmente, el modelo de organización comunal actual, es el resultado de una simbiosis entre comunidad andina y rasgos del municipio español de la época colonial (Montoya, 1980).

Es decir que muchos de los aspectos de la homogeneidad étnica, corren el riesgo de quedar sin

contenido, salvo que bajo toda esta argumentación se trate de reivindicar una dimensión estrictamente racial.

Esta última argumentación ha sido utilizada con frecuencia para sustentar las políticas reaccionarias de muchos de los gobiernos de facto en Latinoamérica, que dividen la historia de los pueblos indígenas en dos periodos: el de los héroes indígenas del pasado y el de las comunidades indígenas actuales, segregadas o discriminadas económica, social y hasta racialmente. El investigador Montupil Iniapil, refiriéndose al problema mapuche en Chile, señala lo siguiente: "es demasiado evidente, en nuestras condiciones históricas concretas, que la miseria material y moral que agobia al pueblo mapuche no se explica por causas biológico-raciales sino por causas sociales. Este es, más bien un problema de carácter histórico-social y no racial" (1982:46).

Así pues, la recuperación de la dimensión histórico-social de los grupos étnicos en el capitalismo actual, es una importante tarea para la investigación social.

Es evidente que en nuestro país se ha dejado de lado este problema. Un ejemplo aleccionador es la falta de solución adecuada a la cuestión étnico-nacional en el contexto de la lucha por la reforma agraria.

En efecto, la recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes era una necesidad histórica sentida por las comu-

nidades de indios de la sierra. Frente a esto, el trabajo político de la izquierda se concentró en la eliminación de los vestigios feudales, es decir, de las relaciones de producción "huasipungueras". La discusión y solución de la cuestión agraria, no abarca todo el conjunto de demandas de la masa indígena. Así, la reforma agraria de 1964, favoreció claramente los intereses de la burguesía agraria que pudo desprenderse sin mayor costo del "enclave campesino", excepción hecha de aquellas comunidades que ocuparon las tierras pertenecientes a algunas instituciones públicas y estatales.

La cuestión étnica, exigía otro tratamiento y otra solución:

En primer lugar, las comunidades de indios de hacienda, eran heterogéneas a lo largo del callejón interandino. En las provincias del centro-norte, por ejemplo, disputaban directamente recursos al hacendado, mientras que en Chimborazo y las provincias australes, eran superexplotadas bajo modalidades serviles. Sólo un análisis regional concreto, habría permitido distinguir las diversas estrategias de estos productores al interior de las haciendas. Se partió de una base falsa: la supuesta homogeneidad del feudalismo serrano y de las relaciones serviles. Todo indio era un siervo, así como todo terrateniente era un señor feudal.

En segundo lugar, al menos en las familias huasipungueras del centro-norte del país, la relación salarial atravesaba una parte im-

portante de sus miembros activos, lo que daba otro carácter a la lucha de estos campesinos. Una lucha en dos frentes (tierra y salarios) con predominio de las demandas comunitarias.

En tercer lugar, la solución de la cuestión indígena en el contexto de la reforma agraria, necesitaba de una participación activa, no sólo de las comunidades internas sino también de las numerosas comunidades externas, vinculadas bajo múltiples formas con la hacienda e igualmente explotadas bajo relaciones precarias (yanapas, tareas, ayudas, etc).

En cuarto lugar, una de las necesidades más sentidas por las comunidades era la recuperación física de los lugares dedicados tradicionalmente a actividades mítico-religiosas, cosmogónicas y culturales, que se encontraban ubicadas en un espacio al mismo tiempo amplio y muy concreto, como por ejemplo, la casa de hacienda, las fuentes de agua, las tierras de las "huacas", las tierras de bajo, etc.

Esto habría permitido romper el control ideológico del terrateniente sobre las comunidades, liberando los elementos propios de una ideología contestataria y de una nueva visión del mundo a partir de su propia realidad. Este primer nivel embrionario de conciencia de clase, hubiera facilitado así mismo, tender un puente ideológico sólido entre los intereses del campesinado y del reducido proletariado rural y urbano.



Este ejemplo histórico nos demuestra que las comunidades indígenas, al luchar por la tierra -la Pacha-, reivindicaban no sólo el recurso natural, sino también todo un sistema de valores y relaciones sociales, en definitiva una visión de mundo diferente. La recuperación de la tierra, substrato vital para la reconstrucción de su mundo cultural, habría significado de hecho el primer paso para la superación del problema étnico.

Otro problema muy diferente, es la crítica que se puede realizar a los métodos de lucha introducidos desde fuera y que no lograron ni armonizar las reivindicaciones económicas a nivel nacional, ni convertir a las comunidades en lo que Mariátegui denominaba "una masa orgánica", capaz de quebrar el poder de la burguesía agraria (Marzal, Po. cit: 49).

Por otro lado, es claro que el "sujeto político", en este caso, las comunidades indígenas, no constituían un conjunto homogéneo. El diverso grado de avance del capitalismo, había modificado en mayor o en menor medida los rasgos más tradicionales de las mismas.

Así por ejemplo, el importante estudio de Muñoz-Bernad (1981), sobre las comunidades indígenas de Pindilig y Taday en la

región oriental de la provincia de Cañar, demuestra que el avance del Capitalismo acarreó poco a poco la pérdida o al menos modificación de la memoria colectiva de acuerdo a sus patrones tradicionales. El ancestro común no era más la figura de un legendario guerrero cañari o inca, ni siquiera la del cacique más cercano, sino la de un indígena "forastero" que había triunfado hábilmente en un nuevo rol de integración en el mundo capitalista, a partir de una base campesina. La época actual es percibida por estas comunidades como una "era caótica", donde empiezan a desaparecer las bases estructurales, religiosas y sociales que caracterizaban a la época antigua<sup>8</sup>. Lo antiguo es considerado como de "pobres runas" y lo moderno, asunto de nuevas generaciones. Pero es frente a esta última dimensión caótica (espacial y temporal) que los actuales campesinos indígenas se enfrentan y elaboran sus estrategias de lucha.

Los campesinos y comunidades indígenas ecuatorianas tenían muy poco o ningún contacto entre sí, lo que significaba también el poco conocimiento de los problemas de otras regiones y de otras realidades similares (Hobsbawm, 1976). Esto revela, la vigencia de una noción de región bastante restringida, de un microcosmos social que no rebasa lo cotidiano.

<sup>8</sup> Según la misma autora, una ideología individualista reemplaza al espíritu comunitario tradicional (Op. cit: 90).

Ahora bien, en la medida en que el capitalismo avanza desintegrando el espacio tradicional comunal, desata también fenómenos contradictorios, como por ejemplo, la pérdida progresiva de los lazos comunitarios, los conflictos entre comunidades vecinas, la diferenciación interna y hasta una actitud hostil frente al exterior; pero al mismo tiempo, al ampliar los puntos de referencia de la masa indígena, a través de las migraciones, integración al mercado, etc, crea nuevas condiciones de lucha de estos productores, esta vez, dentro de un entorno clasista que engloba necesariamente la cuestión étnica. En muchos casos la lucha por la tierra, ha permitido reactivar los lazos comunales tradicionales que hace tiempo se habían debilitado (MAG-ORSTOM, 1979).

El problema de la tierra constituye todavía la base de las luchas indígenas no sólo en Ecuador, sino a lo largo de América Latina. Variadas formas de lucha que van desde el sindicalismo boliviano, pasando por las guerrillas guatemaltecas hasta las federaciones indígenas ecuatorianas, se concentran en torno a este problema aún no resuelto. Si se quiere ver unidad en la lucha de los pueblos indígenas, este es un argumento irrefutable frente al "discurso" indigenista de la unidad étnica o lingüística<sup>9</sup>.

Pero el problema de la tierra no atañe sólo a las comunidades indígenas sino también a los campesinos pobres, al proletariado agrícola, al semiproletariado rural, etc. Es más, muchos de estos sectores tienen un reciente pasado indígena que se evidencia en su lenguaje, en sus relaciones sociales y en su concepción del mundo. En este caso, el enfrentamiento más directo y brutal con el capital, ha significado la pérdida más rápida de sus valores culturales, aunque por otro lado, ha empezado a comprender el sentido de la explotación capitalista que no tiene visos de segregación racial: los ricos también pueden ser indígenas y los pobres también son campesinos mestizos.

Así mismo, la vinculación comunal del indígena no es contradictoria con su situación como productor y su inserción en un sistema de relaciones sociales más complejas. Su explotación económica y su opresión cultural no podrían ser resueltas sino en el contexto de la lucha conjunta con otros sectores populares que se oponen al conjunto de los grupos dominantes de la sociedad capitalista. Los intereses comunes de los diversos sectores explotados del campo en torno a la lucha por la tierra son más sólidos que las diferencias étnicas de un país no homogéneo como el Ecuador. En este sentido, el problema indígena

<sup>9</sup> Dudosamente se puede aceptar una pretendida unidad lingüística "panandina" o "pan-incásica", sin ocultar las trazas de colonialismo que la posibilitaron. Como se sabe, la conquista española, al romper la dominación incásica, favoreció el florecimiento de las lenguas vernáculas locales y al mismo tiempo, el rechazo a la lengua cortezana cuzqueña. Fueron los frailes en su afán de evangelización quienes lograron reestablecer el uso del quichua como lengua general de indios y mecanismo de dominación ideológico (Rolig, 1982:5).



debería ser más bien definido a partir de su "posición social" y de las relaciones con otros grupos en la sociedad (Warman, 1978)<sup>10</sup>.

Como contrapartida, afloran con mayor fuerza las posiciones divisionistas sobre el movimiento popular, que persiguen fundamentalmente dos objetivos: separar al indígena del resto de campesinos y difundir la utopía de que la solución del problema indígena puede obtenerse sin cambiar las estructuras económicas y sociales en nuestro país (Deverre, 1979:176).

La atracción que ejerce este discurso nada tiene que ver con lo que ocurre en la realidad. Así por ejemplo, en el caso de México, el pensamiento indigenista después del Congreso Indigenista Interamericano, llevado a cabo en Mérida en 1980, aparentemente se renovó, aceptando el "pluralismo étnico" del país y el conjunto de las reivindicaciones indígenas. Sin embargo, en la práctica una nueva ley de desarrollo agrícola amenaza las tierras de las comunidades campesinas, en beneficio de los caciques, ganaderos y grandes terratenientes (Barre, 1981).

Algo similar sucede también en el Ecuador, pues el discurso oficial de revalorización del idioma, cultura, y educación indígenas, no se compadece con el espíritu represivo de la Ley de Fomento Agropecuario, ni con las acciones desestabilizadoras de la Colonización, ni de las compañías petroleras o madereras y más recientemente de la agroindustria (palma africana) ligadas al capital multinacional en los diferentes espacios en que viven los pueblos indígenas sobre todo en la Amazonia.

De allí que en la coyuntura política-actual, el fortalecimiento de las demandas étnico-culturales debe ir acompañado de una lucha por el cambio de la base económica que sustenta el sistema de dominación de clases actual. Los pocos espacios superestructurales que concede la burguesía actualmente en el poder, no pueden distraer la naturaleza del problema agrario no resuelto en el país. En este sentido, el movimiento indígena después del levantamiento de 1990, se encuentra en inmejorable posición para convertirse en el vértice del movimiento social, si logra, más allá del reconocimiento formal de sus demandas sobre lo plurinacional, multicultural y pluriétnico, incorporar alternativas económicas viables y democratizar sus planteamientos tanto vertical (hacia comunidades y sus bases), como horizontalmente (hacia otros sectores populares rurales y urbanos empobrecidos por la crisis). Después de 500 años de constante agresión a los indios, a lo mejor ellos tienen la respuesta de una sociedad alternativa y pueden reverdecir las ilusiones de la utopía...

<sup>10</sup> Un importante ejemplo de una feliz solución de la contradicción étnico-nacional es el caso de las guerrillas de Guatemala, donde los revolucionarios reconocen la especificidad y la importancia revolucionaria de la conciencia "nacional-étnica", pero la refuerzan con una práctica política de corte clasista (Compañero, 1982:18). El notable éxito de la masiva participación de los pueblos indígenas en el proyecto revolucionario de este país centroamericano es el resultado de esta novedosa práctica en los medios de la izquierda revolucionaria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AUBRV, André., "Indigénisme, indianisme et luttes populaires de libération", *Le Monde Diplomatique*, abril, 1983, p. 28.
- BARRE, Marie-Chantal., "L'inquiétude des paysans indiens", *Le Monde Diplomatique*, juin, 1981.
- Carrasco, Eulalia, Salasaca, La organización social y el Alcalde, Mundo Andino, 1982.
- CONFENIAE., El cultivo de la palma africana y su incidencia sobre las nacionalidades indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, 1984, mimeo, 8p.
- CUADERNOS DE NUEVA., La cuestión indígena en el Ecuador, N° 7, Quito, Junio, 1983.
- DESCOLA, Philippe., "Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía Ecuatoriana", en, *La cuestión indígena en el Ecuador, Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana*, N° 1, CIRE, Quito, 1984.
- DEVERRE, Christian., *Indians ou Paysans*, Ed. Le Sycomore, París, 1980.
- DEVERRE, Christian., "L'indien entre l'ethnocide et la lutte des classes", en, *Varios, Le sauvage á la mode*, Ed. Le Sycomore, París, 1979.
- FRANK, Ander Gunder., "El problema indígena en América Latina", en, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina, Siglo XXI, Argentina*, 1973.
- GANGOTENA, Polit y Páez., *Estrategias de reproducción de la familia campesina*, mimeo, CONADE, mimeo, 1981.
- HOBSBAWN, Eric, J., *Los campesinos y la política*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.
- LABROUSSE, Alain., "L'Amérique qui n'est pas latine", en, *Tricontinental, II, Petite Collection Maspero*, París, 1981.
- LOWY, Michael., *Le marxisme en Amérique Latine*, Antologie, F. Maspero, París, 1980.
- LOWY, Michael., *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore, París, 1979.
- MACDONALD, Jr, Theodore., "Resposta indígena a una frontera en expansión: conversión ganadera de la selva quichua en hacienda ganadera", en, N. Whitten, Jr., y otros, *La Amazonía Ecuatoriana, la otra cara del progreso*, Ed. Mundo Shuar, 1981.
- JARAMILLO Alvarado, Pio., *El indio ecuatoriano*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1954.
- MARTINEZ, Luciano., *De campesinos a proletarios*, Ed. El Conejo, Quito, 1984.



- MARTINEZ, Luciano., Economía Política de las Comunidades Indígenas, CIRE, Quito, 1987.
- MARTINEZ, Nicolás., La condición actual de la raza indígena en la Provincia de Tungurahua, Talleres del Instituto Luis Martínez, Ambato, 1916.
- MAG-ORSTOM., Las zonas socio-económicas de la sierra, Quito, mayo de 1979.
- MEIER, Peter., "Artesanía campesina e integración al mercado: algunos ejemplos de Otavalo", en, C. Sepúlveda, comp, Estructuras agrarias y reproducción campesina, Instituto de Investigaciones Económicas, PUCE, Quito, 1982.
- MARIATEGUI, José Carlos., Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Editora Amauta, S.A., Lima, 1975.
- MARZAL, Manuel., "El problema indígena en Lombardo Toledano y Mariátegui" en, Socialismo y Participación, N° 11, Lima, septiembre, 1980.
- MONTIEL, Edgar., "Mariátegui et les sciences sociales", en, La Pensée, N° 207, París, octubre, 1979.
- MONCAYO, Abelardo., El concertaje de indios, IIE, Universidad Central, Quito, s.f. (1ra edición, 1912).
- MONTEJO, Paulino., "Las ideologías indigenistas", en, ALAI, Serie Debates, N° 5, marzo, 1991.
- MONTOYA, Rodrigo., "Comunidades campesinas, historia y clase", en, Sociedad y Política, Lima, 1980.
- MUÑOZ-BERNAND, Carmen., "Tradition orale, histoire populaire et indigénité dans une société paysanne de la sierra méridionale", en, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle, N° 34, Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.
- MONTUPIL INIAPIL, Fernando., "El problema indígena en Chile: una desmitificación necesaria", en, Casa de las Américas, N° 131, La Habana, marzo-abril, 1982.
- MURATORIO, Blanca., Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador (una perspectiva antropológica), Ediciones CIESE, Quito, 1982.
- PLAZA, O., y Francke, M., Formas de dominio, economía y comunidades campesinas, DESCO, Lima, 1981.
- REVISTA COMPAÑERO., N° 5, Guatemala, marzo, 1982.
- REVISTA NUEVA., N° 45, 46, 47, 48, Quito, 1978.
- ROIG, Arturo., "Conciencia lingüística y formación de la nacionalidad ecuatoriana" (III), Suplemento cultural del diario El Comercio, 17 de octubre de 1982, p.5.
- PAREDES, Angel Modesto., Problemas etnológicos indoamericanos, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1947.
- SALOMON, Frank., Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas, Colección Pendoneros, N° 10, IOA, Otavalo, 1980.

