



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

La plurinacionalidad en disputa
Luchas comunitario-populares en Ecuador (1970 - 2019)

Tesis que para obtener el grado de
Doctor en Sociología
Presenta:

Intiraimi Cartuche Vacacela

Asesora:
Dra. Lucía Linsalata

Sinodales:
Dra. Raquel Gutiérrez Aguilar
Phd. Armando Muyolema
Dra. Adriana Rodríguez
Dra. Mina Navarro
Dr. Luis Tapia

Puebla, México, mayo de 2022

*Kipa-ñawpa runakunaman,
paykunamantallami kawsanakunchirak,
paykunamantallami kawsanakushun*

*A la memoria de todxs quienes con sus mentes,
cuerpos y espíritus construyeron el
Movimiento Indígena Ecuatoriano*

Agradecimientos

Al Movimiento Indígena del Ecuador, que con su caminar, y a pesar de todo, ha hecho posible que sigamos vivos como pueblos y personas. Sin sus luchas no hubiera existido la mínima posibilidad de estar escribiendo estas líneas. Lo que soy se lo debo en mucho a lxs ñawpa tayta mamakuna, quienes han escrito con tenacidad la historia del Ecuador, incluso con su sangre.

Quiero además agradecer profundamente al pueblo mexicano, que con su trabajo diario nos permitió tener una beca a mi familia cuando estuve en México.

La vida no se sostiene sola, depende del trabajo de muchas personas, sobre todo warmis. Por ello quiero agradecer a mi familia: a Verónica Durán, por compartir la vida en las buenas y las malas, mayta rishpapash kuyanakushpa kawsanakushunmi. A mis hijas, Pacarina y Shayana, ñukanchik taytamamakunapa ñankunata sumaktami katina kanchik! A Irina, a pesar de las lejanías siempre volviendo. Un agradecimiento a la Canela, te debo una. Al Merlín por cuidarnos este tiempo. Además agradecer a mi mamá y papá, a mi hermanos Sayri y Tupac.

Este trabajo es producto de un aprendizaje, reflexión y caminar colectivo de años. Por ello quiero agradecer a mis mashis de camino: Marco León, Floresmilo Simbaña, Carlos “Caiman” Camacho, Fernando Cabascango, Wayra Fernández, Francisco Chasiguano, Pachakutik Macas, a Elvis Maldonado, Manuel Guamán (Palomas), Sergio Pilataxi. Un agradecimiento especial a mi hermana Cecilia Moreta (pay paniku ñukawan kashkamanta maypi kakpipash!). También agradecer a Alejandra Santillana, por la amistad y el cariño de años. A mi hermano maya Koyoc (José Angel). A Luis Herrera y Esteban Cadena. Juntos, hemos ido tejiendo y destejiendo ideas y experiencias sobre la política, la historia, el movimiento indígena, la plurinacionalidad, la cultura, la lengua, el feminismo, las luchas, la cotidianidad, las fiestas....en fin la vida!

También agradecer a Gabriela Bernal, por el intercambio intelectual siempre interesante. A Paulina Castillo, por la amistad a prueba de distancia. A Sofía Lanchimba, Patricio Pilca, Tomás Quevedo, Edu Llumipanta, Maritza Idrobo, Mario Unda, María Eugenia Paz y Miño, a los comuneros de la Tola Chica por haberme acogido en su territorio, a las comunas de Quito y el Pueblo Kitu Kara por haberme cambiado la perspectiva de lo que es la comunidad, a pesar y más allá de la ciudad.

En México, no hubiera sido posible la estancia sin la inmensa ayuda, el cariño y la amistad de Lucía Linsalata, Paulino Alvarado, Miztli y Axuni. Muchas gracias por todo! A mis compañeras del Posgrado: Ana Laura Suárez, Itandehui Reyes, y Adriana Cruz. También a todxs lxs compañerxs del Seminario, aprendí mucho de ustedes. A Raquel Gutiérrez y Armando Muyolema por acompañar la elaboración de este trabajo con sus ideas y sugerencias siempre valiosas. Un agradecimiento especial a Sergio Hernández por la oportunidad de conocer la UCIRED y Sautla, y darme esperanza de que se puede hacer otra educación para los pueblos!

Shunkuwan yupaychani!

Sumario

Introducción.....	3
¿Qué se ha entendido por plurinacionalidad?.....	7
Plurinacionalidad: Estado o autonomía.....	14
Plurinacionalidad como proceso abierto de lucha.....	18
Algunas consideraciones metodológicas y afectivas.....	23
Capítulo I: Lo comunitario popular plurinacional.....	30
La lucha como partida y comprensión.....	30
Totalización capitalista y lucha.....	34
Estado como forma del capital...y campo de disputa.....	39
La condición colonial del Estado: expropiación de gobierno, explotación y despojo.....	44
Capacidad de forma: poder social y politicidad.....	53
Lo comunitario como forma de reproducción social.....	56
Lo comunitario concreto.....	59
La nacionalidad indígena como anti-Nación del Estado.....	65
Horizonte comunitario popular plurinacional.....	68
Capítulo II: “Tierra, cultura y libertad”. La construcción inicial del proyecto plurinacional.....	81
De cómo se inició a construir la plurinacionalidad.....	82
Más allá de “indios o campesinos”: la nacionalidad desde abajo.....	91
Sujetar y disputar al Estado: la “participación” como recuperación de capacidad política....	104
El levantamiento de junio de 1990: sismo social y horizontes de la plurinacionalidad.....	113
El Proyecto del ‘94: la condensación de la lucha por la tierra y la plurinacionalidad.....	124
Capítulo III: “Ganamos pero perdimos”. Las contradicciones de las luchas contra el neoliberalismo.....	130
La contra insurgencia ampliada del neoliberalismo en Ecuador.....	132
La ofensiva terrateniente y la contención de la lucha por la tierra.....	135
¿Plurinacionalidad? Si, pero sólo para los indios: derechos colectivos e instituciones indígenas.....	143
“Nada sólo para los indios”: los levantamientos del periodo 1999 – 2006.....	164
Capítulo IV: “La patria ya es de todos, menos de los indios”. Las luchas contra el progresismo.....	184
La Revolución Ciudadana como proyecto de modernización capitalista.....	185
La plurinacionalidad como horizonte global de transformación.....	197
<i>Movilizaciones contra el extractivismo petrolero y minero.....</i>	199
El trayecto del Movimiento Indígena a la Asamblea Constituyente.....	205
<i>La propuesta de plurinacionalidad de la Conaie en la coyuntura 2007-2008.....</i>	209
Las luchas en la Asamblea Constituyente.....	217
a) Interculturalidad vs plurinacionalidad.....	222
b) <i>Autogobierno y pluralismo jurídico.....</i>	227
c) Consentimiento previo vs consulta.....	229

<i>d) Reversión de concesiones mineras</i>	231
Las luchas antimineras y por el agua en la década post-asamblea.....	234
El levantamiento contra la minería y la Ley de Aguas de 2009.....	234
<i>Las movilizaciones por la Ley de Aguas (2009-2012)</i>	241
Capítulo V: “Hacer nuestra propia libertad”. La plurinacionalidad contra el Estado.....	250
De la crisis progresista al neoliberalismo.....	251
“Solo el pueblo salva al pueblo”.....	256
La plurinacionalidad contra el Estado.....	264
Epílogo: ¿Es suficiente el “Estado” plurinacional?.....	276
¿Qué nos han mostrado los contenidos históricos respecto de la plurinacionalidad?.....	276
La plurinacionalidad más allá del “Estado” plurinacional.....	281
Fuentes documentales.....	289
Referencias bibliográficas.....	292

Introducción

No es un tema de reivindicación de los pueblos indígenas. Y yo diría algo más... no tiene siquiera que ver con el reconocimiento de la diversidad identitaria de este país. Yo lo planteo como algo mucho más radical. Esto es un proyecto popular de transformación del Estado. Es la transformación política, económica y social de este país. Entonces, no es un planteamiento particular aislado de los pueblos indígenas para su reconocimiento. Es un proyecto político y social. Es un proyecto popular, en definitiva, que va en dirección de la transformación profunda

Luis Macas, ex presidente de la Conaie¹

Yo me mantengo con esto: regresemos a ver lo que hemos caminado, veamos otra estrategia de hacer poder, hay que pensar cuándo se quiere ser gobierno y poder. ¿En esta línea y en este mismo espacio de poder que nos destruye, que nos hace daño, es a ese mismo espacio que queremos nosotros entrar?

Blanca Chancosa, ex dirigente de Ecuarrunari

En octubre de 2019, casi treinta años después del primer levantamiento indígena nacional, las carreteras y las ciudades de varios lugares de Ecuador fueron tomadas por los pueblos y nacionalidades, por comunidades, jóvenes indígenas urbanos, indígenas campesinos, pero también por trabajadores informales, estudiantes, mujeres y niñas. La Conaie y otras organizaciones de trabajadores y sectores populares diversos, se enfrentaron al poder del Estado, de las élites capitalistas y coloniales del país. El Movimiento Indígena volvió a mostrar al país su fuerza y poder social a pesar de la década progresista, y los cambios sociales de sus bases comunitarias y organizativas. Incluso, en algunos momentos fueron las comunidades y organizaciones locales quienes convirtieron un paro nacional –como se convocó en un principio– en un nuevo levantamiento indígena y popular.

En esta ocasión, la plurinacionalidad emergió en los momentos más fuertes de la lucha de octubre, por ejemplo, cuando varias comunidades a lo largo de la Sierra y la Amazonía decretaron “estados de excepción” defensivos en sus territorios, emitieron comunicados, armaron asambleas y tomaron gobernaciones provinciales. Es decir, ejercieron ese anhelo siempre presente, y muchas veces subterráneo, que emerge en los momentos de peligro, como anhelo profundo y latente: el autogobierno comunitario de la sociedad.

¹ Citado en (Resina de Fuente, 2013, p. 259).

Octubre nos hizo recordar que la historia de las luchas populares muchas veces queda sumergida en las narrativas del poder, las cuales imponen su visión sobre la realidad. Ellas construyen la historia como una sucesión de hechos que se van amontonando y cancelando continuamente en el pasado –como sugiere Walter Benjamin en su clásica descripción del Ángel de la historia–. De tal forma que el presente se muestra suelto de pasado, y como tal, imposibilitado de ser reconstruido a la luz de los horizontes de luchas que lo precedieron. Una concepción lineal de la historia destruye justamente la posibilidad de recuperación y crítica desde el presente de lo que se ha pensado –se ha dicho y se ha hecho–, menos aún nos permite reflexionar sobre los silencios, las omisiones y las contradicciones en las luchas desplegadas por los pueblos.

Una mirada lineal de la historia de las luchas construye una imagen más o menos así: los dominados sienten y sufren la agresión, el despojo y la violencia de los dominadores y entonces se organizan, construyen, expresan sus horizontes, deseos, anhelos y luchan. El Estado capitalista responde y acoge sus “demandas” y las inscribe o codifica en los sistemas jurídicos como derechos, políticas públicas o leyes. Inmediatamente dice a los dominados que ya no hay razón para continuar la lucha. Se cierra entonces un momento de transformación. Los deseos más profundos de subversión del orden social, que promovieron las luchas, quedan codificados y muchas veces atenuados. Es verdad que esta imagen puede parecer esquemática, porque de hecho la mayoría de las veces, las luchas de los pueblos quedan plasmadas en el cuerpo jurídico institucional del Estado, y pueden servir como apoyos para las luchas. Pero también es cierto que no siempre de la forma como se pensaron o desearon en el momento más fuerte de la rebelión.

No se puede entonces pensar la historia de las luchas del Movimiento Indígena en el Ecuador como simple recorrido que empieza en 1990 y culmina en 2008 con el reconocimiento en la constitución del Estado plurinacional. Concebirla así corre el riesgo de dejar por fuera las múltiples dimensiones de la lucha: los silenciamientos, las “victorias que enmascaran derrotas”, los quiebres, los horizontes negados y las persistencias. La lucha del Movimiento Indígena por la plurinacionalidad debe ser entendida justamente como una lucha polifacética y continua – siempre abierta y no definida de antemano– *en, con y contra* el Estado capitalista y colonial. Para

ello ha tenido que combinar levantamientos y movilización en las calles con acción al interior del ámbito estatal. Y por ello, ha sido una lucha que se ha hecho también en el caminar, en los senderos diversos que se han abierto, en las derrotas y contradicciones.

La masiva movilización indígena liderada por la Conaie en octubre de 2019 y las elecciones de 2021 han abierto un momento intenso de definiciones y reflexiones sobre el futuro del proyecto plurinacional. El Movimiento Indígena se ha posicionado como segunda fuerza electoral y social, abriendo nuevas posibilidades de lucha y de reflexión sobre lo que implica el proyecto de la plurinacionalidad en el tránsito histórico actual de las luchas en América Latina: la fisura de la polarización progresismo/neoliberalismo, y la emergencia de las fuerzas indígenas y populares.

El levantamiento de octubre de 2019, en sus momentos más crudos, permitió observar las contradicciones más profundas entre un Estado reconocido constitucionalmente como plurinacional, y la asunción efectiva por parte de los pueblos y nacionalidades de la plurinacionalidad como autodeterminación práctica. Dejó ver que, para las élites políticas y económicas, dicho reconocimiento es letra muerta y es aceptable solo si no toca los cimientos más profundos de la constitución del Estado y el poder. En otras palabras, solo si las posibilidades de autogobierno de la sociedad y la transformación radical de las estructuras económicas y sociales permanecen cerradas. Podríamos decir que, detrás del reconocimiento constitucional del Estado plurinacional han quedado ideas, horizontes, luchas fragmentadas, silenciadas, re-adequadas, traducidas por las dificultades mismas de la lucha y por la acción del Estado y el poder, que no obstante están presentes como sedimentaciones históricas.

En esta investigación busco exponer algunos de los contenidos históricos del proyecto de la plurinacionalidad, visto como una disputa continua entre el flujo de las luchas del Movimiento Indígena y los flujos de la contención estatal y las clases dominantes. Lucha abierta que produce resultados concretos y visibles, pero también silencios y omisiones. El objetivo de mostrar los contenidos de la plurinacionalidad desde una mirada histórica es contradecir los discursos del poder, de cierta academia y de una parte importante de la izquierda que miran al proyecto

indígena con los lentes del multiculturalismo, del Estado-centrismo o, en su defecto, del autonomismo radical, oscureciendo con ello la complejidad y las contradicciones del proceso político, así como la crítica de los límites y alcances de las luchas. Pensar la plurinacionalidad como puro multiculturalismo es dejar de lado su dimensión anti capitalista y popular. Pensarla como pura construcción estatal cierra las posibilidades de la lucha contra y más allá del Estado como institución de dominación. Pensarla como pura autonomía indígena o territorial en el contexto del neoliberalismo deja el campo abierto a las clases dominantes para hacerse del aparato estatal y oscurece las múltiples articulaciones de la lucha indígena con los sectores populares, y sobre todo es a histórica. Por eso es pertinente preguntarse: ¿Cuáles han sido los horizontes y contenidos con los que se construyó la plurinacionalidad en el proceso político del Movimiento Indígena? ¿Cómo la plurinacionalidad fue apropiada desde abajo, desde las comunidades y organizaciones? ¿Cómo ha sido apropiada desde arriba, desde el Estado y el poder? ¿Cuáles son los contenidos actuales de la plurinacionalidad? ¿Qué límites y alcances se avizoran en el horizonte de lucha del Movimiento Indígena después de más de tres décadas de proceso político? ¿Cómo pensar la plurinacionalidad más allá del Estado plurinacional?

Intentar contestar estas preguntas implica reconstruir mínimamente una historia de lucha desde un punto de vista crítico. Implica realizar un rastreo y revisión de lo que el historiador Carlos Aguirre Rojas llama el “conjunto de múltiples pasados ‘derrotados’ o vencidos que habiendo sido en diferentes momentos de las encrucijadas históricas, vías posibles alternativas al desarrollo que finalmente se ha impuesto, permanecen como elementos vivos y actuantes, presentes aunque sometidos, de las curvas específicas del devenir histórico analizado” (Aguirre, 1996, p. 56). Es decir, buscar en la historia del Movimiento Indígena los fragmentos, contenidos y deseos que han quedado, los horizontes de un “aun-no” (Bloch, 1959) que se actualizan como relámpagos en las luchas del presente. Pues, como sugiere Adolfo Gilly (2006), la historia es la experiencia del pasado que permanece en la memoria y las relaciones cotidianas de los subalternizados, y es en base a esa experiencia que se aprende y se posibilitan las luchas presentes y futuras. Una vuelta a la historia de las luchas indígenas pasadas y presentes implica –

rescatando una idea de Walter Benjamin– “encender en el pasado la chispa de la esperanza”, y abrir nuevamente las posibilidades de continuar y profundizarlas².

¿Qué se ha entendido por plurinacionalidad?

En 1996, un candidato presidencial por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (MUPP-NP), e importante presentador de televisión nacional, afirmaba que lo fundamental de la plurinacionalidad –palabra novedosa para la sociedad ecuatoriana después del levantamiento indígena popular de 1990– era el respeto a las culturas indígenas, su integración como tales al mundo globalizado, que puedan manejar sus propias empresas sin perder su identidad. Tal afirmación ilustra muy bien la forma generalizada como el proyecto político indígena ha sido entendido en gran parte de la sociedad ecuatoriana, el Estado, ciertos sectores de la izquierda y por los poderes dominantes nacionales e internacionales.

La coyuntura de la Asamblea Constituyente en 2008 fue quizá el momento de mayor apertura al debate sobre del tema. La emergencia de los progresismos en América Latina aparecía como un contexto político favorable a las transformaciones radicales de los Estados y las sociedades. Sin embargo, el proceso político de la década progresista poco permitió la profundización del debate respecto de lo que significaba la declaratoria de Estado plurinacional, mucho menos su concreción efectiva. De todas formas, esto no significa que en la práctica política progresista no se haya asumido la plurinacionalidad desde ciertos enfoques teóricos o sentidos comunes.

Desde mi punto de vista, en el Ecuador la plurinacionalidad ha sido comprendida por el Estado y por diferentes sectores sociales generalmente como un proyecto étnico, identitario, limitado al reclamo de derechos específicos para “minorías culturales” –los pueblos y nacionalidades indígenas– dentro del Estado. Esta visión ha traído consigo que el proyecto

2 El tiempo de la modernidad capitalista no es una categoría neutral. Ésta se concibe como tiempo lineal, homogéneo y vacío (Benjamin) donde existiría una identidad entre historia y presente. Como linealidad se concibe el tiempo como puro progreso que tiende a ocultar las luchas. Por ello “abrir el pasado es pensar el tiempo de la resistencia y la lucha contra el dominio como parte constitutiva de una subjetividad radical que es parte de la contradicción entre trabajo vivo y capital o entre trabajo vivo y dominio” (Tischler, 2005, p. 71).

indígena sea asumido por el Estado y las diferentes instituciones nacionales e internacionales como un problema de acomodo de derechos sectoriales dentro de la institucionalidad estatal, asumiendo las diferencias culturales indígenas como una parte más de las diversidades en auge en la época actual, y dentro del contexto internacional del multiculturalismo neoliberal. La plurinacionalidad fue asumida así como una demanda cultural de indígenas para indígenas a solucionarse dentro del Estado. Este mismo entendimiento ha implicado que el proyecto indígena sea concebido como no nacional, es decir limitado a los pueblos y nacionalidades, a una demanda corporativa sin alcance para todo el país. En este sentido, se puede decir, sin duda, que la plurinacionalidad en el Ecuador –y en gran parte del sentido común de la sociedad latinoamericana– ha sido reducida al respeto de la diversidad cultural, o en el campo institucional a una forma local de multiculturalismo neoliberal.

Dos cuestiones están en el centro de la idea generalizada de plurinacionalidad en Ecuador, y quizá también en otros países donde ha emergido la discusión. Primero, la idea de que se refiere solamente a un problema cultural o de identidades, que busca resarcir a los pueblos indígenas sojuzgados históricamente por la hegemonía moderna “occidental” o europea. Lo que buscaría entonces la plurinacionalidad es simplemente el reconocimiento, el respeto de las diferencias culturales. En este sentido, existe una visión multiculturalista de la plurinacionalidad. Segundo, la centralidad de lo estatal en la idea de lo plurinacional, y con ello, también la discusión sobre la Nación³. En este caso, la plurinacionalidad queda anclada a los cambios que se deben y puedan hacer dentro del marco de la institucionalidad del Estado para dar cabida a la “diferencia cultural”, o en otros sentidos, para permitir una reorganización estatal sobre la pluralidad de naciones o nacionalidades. Sea como sea, el Estado queda como el agente y el espacio central de la plurinacionalidad. En este caso, existe una visión Estado-céntrica de la plurinacionalidad.

Una de las posturas más generalizadas en torno al entendimiento de la plurinacionalidad en Ecuador es la vertiente multiculturalista, que básicamente centra su mirada en el tema de los arreglos jurídicos e institucionales que los nuevos Estados plurinacionales deberían tener para

3 Uso Nación en el sentido que le da Bolívar Echeverría, es decir como nación del Estado y del capital. Al respecto se puede ver (Echeverría, 1986b).

incorporar las diferencias étnicas y culturales de poblaciones “minoritarias”. Aunque el debate sobre el multiculturalismo ha sido amplio, aquí solamente coloco una pequeña muestra, pero generalizada, de como se ha abordado la plurinacionalidad y la lucha del Movimiento Indígena desde algunos sectores de la academia y desde el Estado. En esta óptica la plurinacionalidad trata sobre cómo responder institucionalmente a las demandas étnico culturales de los movimientos indígenas. Se trata entonces de pensar una reforma jurídica para contestar a la llamada crisis del Estado–nación, producto tanto de los cambios en las configuraciones de poder económico político global neoliberal, como de las presiones de ciertos movimientos sociales al interior de los Estados por el reconocimiento de las “minorías étnicas y culturales o nacionales”. En esta perspectiva, la teoría liberal ha propuesto una salida a la tensión entre el mantenimiento del Estado unitario y su potencial disolución por el nacionalismo étnico. Esta salida, llamada Estado Nación Plurinacional debe partir del “respeto por el otro y el reconocimiento del otro” con la finalidad de dotar de estabilidad al Estado–nación, y al mismo tiempo garantizar las demandas de las “minorías nacionales” (Anton, 2014). En este sentido, este autor, interpreta la plurinacionalidad como un modelo que intenta conciliar “las tensiones entre las corrientes nacionalistas de estado y las nacionalistas minoritarias” (2014, p. 102). Bajo esta idea está presente la premisa de que el Movimiento Indígena habría planteado que el Ecuador es “una sociedad multicultural, compuesta por minorías culturales que se auto reconocen y auto determinan como minorías nacionales o nacionalidades” (2014, p. 101). Entonces, la plurinacionalidad consistiría en una nueva concepción de la nación, la ciudadanía (multicultural), los derechos y las instituciones. En definitiva, en pensar multiculturalmente el Estado para que responda a las demandas de las “minorías nacionales” y pueda estabilizarse en el tiempo. De aquí parten las políticas que dieron origen a las instituciones indígenas en el Estado, así como la adopción de derechos colectivos, y en general, la celebración acrítica de la diversidad cultural. En efecto, en Ecuador, el Estado plurinacional ha sido concebido como “un arreglo institucional que dota a los distintos grupos culturales, pueblos o naciones indígenas de márgenes de autonomía y autogobierno, así como formas especiales de representación y derechos específicos en función de grupo, con el fin de hacer más igualitarias sus relaciones” (Cruz, 2013, p. 58).

Por otro lado, existe también una corriente influyente que lee la plurinacionalidad con los lentes de las teorías decoloniales, sobre todo con aquellas que se anclan en la lectura que Aníbal Quijano hace de la colonialidad. En términos bien generales, para esta perspectiva la idea de “raza” sería la categoría central para explicar la dominación “civilizatoria” de unos pueblos sobre otros iniciada con la conquista en el siglo XVI, cuestión que se prolongaría más allá de las independencias republicanas del siglo XVIII hasta la actualidad, dando lugar al fenómeno de la colonialidad⁴. La problemática indígena, desde esta visión, se explica por la colonialidad del poder, que habría convertido las diferencias étnico culturales en diferencias coloniales como problema estructural. Como producto de la colonialidad del poder, los Estados fundados sobre suelo americano tendrían instituciones sociales y políticas monoculturales que no reflejan la realidad social. Producto de la “modernidad blanca-occidental”, los pueblos indígenas y afro descendientes sufrirían el peso de la colonialidad en forma de racismo, exclusión, y una “invisibilización ontológica” (Dávalos, 2013b, p. 13) que niega su presencia y diferencia legítima en el continente. Bajo este criterio, como principio de verdad, se supone que “lo plurinacional encuentra su sustento primordial en el carácter realmente plural de lo nacional” (Walsh, 2009, p. 165). En este sentido, la plurinacionalidad es sobretodo el reconocimiento y la descripción de la realidad del país, en la que las distintas nacionalidades indígenas, que anteceden al Estado nacional, conviven con pueblos afro ecuatorianos, blancos y mestizos, y que requieren de una expresión institucional que refleje ese hecho (Walsh, 2008a, 2008b). En tanto el Estado nación ha estado históricamente controlado por una sola cultura, la plurinacionalidad implicaría un cuestionamiento y disputa de la lealtad nacional y estatal exclusiva, para poner en consideración la existencia de lealtades múltiples dentro de una idea de nación descentrada. En este sentido, el proyecto indígena marcaría una agenda nacional “otra” pensada desde los sujetos históricamente excluidos de la visión unitaria del Estado, la nación y la sociedad, que implicaría pertenencias identitarias y territoriales, así como nuevas formas de concebir, organizar y administrar el poder, la democracia, la justicia y el gobierno (Walsh, 2008b).

Desde esta perspectiva, la idea de plurinacionalidad promovería la reinención del Estado bajo geometrías variables. Afirma esta autora: “es un re-pensar y re-fundar de lo uni-nacional

4 Cfr. Por ejemplo (Quijano, 2000).

colonial y excluyente, dentro de un proyecto de Estado y sociedad que se construye desde la pluralidad y el pluralismo...en el cual la diferencia ancestral indígena...es criterio necesario para realizar un cambio profundo” (Walsh, 2008b, p. 22). En esta línea, la plurinacionalidad y la interculturalidad tendrían contenidos decoloniales. Esta última estaría dirigida a la crítica de los saberes eurocentrados y epistémicos, es decir, dirigidas a aspectos culturales, mientras que la primera, estaría dirigida hacia una re-definición de la nación y del Estado como proyecto anticolonial. Se trataría de abrir el Estado ecuatoriano a la diferencia. Así, la plurinacionalidad “se dirige hacia la colonialidad del poder propiamente dicho” (Altmann, 2012, p. 136). Este entendimiento de la plurinacionalidad pone su acento en el problema de la “diferencia radical” o “diferencia–dominación” cultural de una sobre otra, esto es de la cultura blanco–mestiza sobre los pueblos y nacionalidades indígenas a lo largo de la historia de construcción de los Estados, la nación y la sociedad. Sería éste el problema al que apunta el Estado plurinacional como propuesta, proceso y proyecto decolonial⁵.

Aníbal Quijano, uno de los autores decoloniales más citados por esta corriente teórica, propone una idea similar de Estado plurinacional. Para él, “se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los ‘indígenas’ no tienen, no pueden tener, plena cabida” (Quijano, 2005, p. 37). Para Boaventura de Sousa, intelectual que participó en los debates de la Asamblea Constituyente de 2008, el problema del Estado plurinacional implicaría una re – fundación del Estado moderno ya que este ha sido construido sobre una sola nación. El Estado plurinacional necesitaría la combinación de diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado. Por un lado, el concepto liberal clásico basado en la ciudadanía y en la unidad entre el Estado, la nación, y la cultura, y por otro lado, el concepto “comunitario”, –propuesto según él por los movimientos indígenas–, el cual no llevaría necesariamente a la formación de un Estado, puesto que han

5 Esta forma de asumir la plurinacionalidad permeó en algunos asambleístas en 2008. Por ejemplo, una de ellas, cercana al Movimiento Indígena, pero auspiciada por el partido de gobierno de ese entonces, sostenía que el Estado Plurinacional lleva el reconocimiento de las diferencias radicales al ámbito de los derechos. Se trata de abrir el contrato social a las diferencias étnicas, de género, cultura, edad, etc. (Chuji, 2008). De todas formas, también incluía en su entendimiento de la plurinacionalidad la disputa por las prerrogativas sobre los territorios, bajo la forma del consentimiento previo libre e informado. En este sentido, la plurinacionalidad se trataría de devolver a los pueblos indígenas su capacidad de manejo territorial, institucional y político.

existido a lo largo de la historia naciones sin Estado, pero que sí implicaría un cierto nivel de autodeterminación, pero no de independencia (De Sousa, 2007). Por tanto, para este intelectual, la plurinacionalidad quiere decir que son las nacionalidades e identidades las que se juntan para construir un proyecto nacional, pero con sus reglas de pertenencia, sus formas ancestrales, su derecho, sus formas de democracia y su autonomía (De Sousa, 2010, p. 151). En este caso, lo central de la crítica que propondría la plurinacionalidad al Estado es el tema de la nación y la ciudadanía, cuestión que se saldaría con la combinación de derechos colectivos e individuales dentro de un solo Estado.

En una visión un tanto similar, el economista ecuatoriano Pablo Dávalos, afirma que el debate de la plurinacionalidad debería remitirse a “su territorio epistemológico natural, aquel de la teoría decolonial, la filosofía de la liberación y las ontologías políticas de la diferencia radical” los cuales estarían relacionados con “el pensamiento propio indígena y su proyecto político” (Dávalos, 2013b, p. 9). Para este académico, cercano a ciertos sectores de la Conaie, el problema real de la plurinacionalidad no radica en las formas institucionales o los arreglos jurídicos que se puedan hacer al interior del Estado. Lo que estaría en juego es una de las categorías centrales del liberalismo: el Estado-nación, que a su vez, remitiría a otra categoría aún más profunda, la modernidad. La plurinacionalidad plantearía entonces un debate sobre los límites y alcances de la modernidad y sus posibilidades de regulación y emancipación. Sería este el “núcleo duro” que sustenta la propuesta del Estado plurinacional. Asumiendo la perspectiva decolonial llega a la conclusión de que la plurinacionalidad (del Estado) propondría cuestionarlo “como una forma de dominación política que procesa no solo las diferencias de clase, sino que garantiza la colonialidad del poder, la diferencia colonial, las geopolíticas del conocimiento y las lógicas de invisibilización ontológica de las diferencias radicales” (Dávalos, 2013b, p. 17). El autor acierta cuando recalca en las imposibilidades de concretar la plurinacionalidad en el marco de la política liberal y del capitalismo. Pero desde mi punto de vista, no tanto porque el proyecto se ancle en una “diferencia colonial” o en una “ontología política”, sino porque en términos mucho más concretos e históricos, la lógica comunitaria –pensando lo comunitario como una forma de reproducción social más allá de lo indígena o la identidad cultural– es tendencialmente antagónica a la política liberal y a las relaciones capitalistas. A pesar de que efectivamente la idea

de plurinacionalidad crítica el carácter colonial y capitalista del Estado, lo que realmente pone en crisis su constitución y su lógica es la forma política y reproductiva de lo comunitario, que no se reduce a un tema cultural, pues lo comunitario también expresa una dimensión, si se quiere, de clase en tanto disputa al capital riqueza social y capacidad política propia. De paso, es necesario también recordar que el proyecto plurinacional no es en ningún sentido anti moderno, cuestiona sí la modernidad en su dimensión capitalista, pero desde ciertas ideas y herencias que abrevan también de las posturas críticas de la propia modernidad. Y esto se puede mirar en la misma formación de la plurinacionalidad como articulación de lucha de clases y lucha anticolonial, por poner un ejemplo.

Finalmente, desde una perspectiva más antropológica, Schavelzon ha afirmado que la plurinacionalidad en principio se asocia a “situaciones de países conformados por distintas ‘naciones’ o ‘nacionalidades’ con cierta controversia en la definición de los límites de estas unidades políticas, en términos de soberanía” (Schavelzon, 2018, p. 12), aunque en América Latina, esta idea sobrepasaría el mero reconocimiento de lenguas e identidades, para cuestionar las fronteras de la política, la representación y la economía moderna. Se trataría entonces de atender o repensar una institucionalidad estatal que no se cierre a las distintas formas sociales, económicas y políticas bloqueadas por el republicanismo liberal europeo (Schavelzon, 2018). Siguiendo los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador, desde un punto de vista etnográfico, este antropólogo brasileño afirma que la plurinacionalidad aparece como una intersección de discursos entre indianismo, indigenismo, crítica académica al multiculturalismo, crítica política al nacionalismo, derechos de pueblos indígenas en el contexto de las reformas constitucionales llevada a cabo por los progresismos en estos países (Schavelzon, 2015). La plurinacionalidad entonces “remitía a grupos étnicos con demandas de autonomía territorial y política, representación directa y justicia propia, en el marco soberano de los modernos países latinoamericanos” (Schavelzon, 2018, p. 13). En el campo jurídico constitucional, la plurinacionalidad habría buscado alejarse del nacionalismo estatal y de las reformas multiculturales de los años noventa, en una suerte de continuidad de los procesos de formación del Estado en América Latina que buscaba superar las formas liberales y estatales modernas. En este sentido, la plurinacionalidad buscaría ir más allá de la integración multicultural de los

pueblos indígenas, de su tutela e integración como minorías. Aludiría sobre todo a un proceso de lucha descolonizadora que cuestiona la política liberal republicana y sus procesos históricos de exclusión de los pueblos indígenas, y en este sentido iría más allá de la idea plurinacional al estilo de países del primer mundo, así como a la idea de la plurinacionalidad como simple reflejo de la composición étnica de un país (Schavelzon, 2015).

Plurinacionalidad: Estado o autonomía

Por otro lado, en el ámbito de la práctica política, la plurinacionalidad también ha generado debates en torno a su significado para las luchas del Movimiento Indígena, de la izquierda y del campo popular ecuatoriano. Existe un tema recurrente en la discusión sobre qué es la plurinacionalidad respecto de la estrategia política ¿Es realmente una propuesta que se funda en la autonomía total de las comunidades respecto del Estado, como a veces se tiende a afirmar desde varias posturas políticas y académicas de la izquierda? ¿Es una forma maquillada de desarticulación multicultural neoliberal del Estado moderno, como en cambio han indicado otros sectores políticos y académicos ligados al progresismo de las últimas décadas en el Ecuador? En los dos casos, el Estado queda en medio. En el primer caso, como simple ente dominante y externo a la realidad de las comunidades y del Movimiento Indígena del que habría que alejarse totalmente a riesgo de terminar subsumido en su lógica. En el segundo caso, sugiere pensar que la única forma de la política anti neoliberal es el Estado unitario, centralizado y auto suficiente. Este debate, entre “Estado si o Estado no” (Dinerstein, 2005), entre autonomía vs Estado, ha cruzado mucha de la historia intelectual y política de la izquierda, y ha vuelto a aparecer con fuerza en el ciclo progresista. Dicha contraposición ha sido usada justamente por el progresismo ecuatoriano para deslegitimar las luchas del Movimiento Indígena como simple y desubicado “movimientismo”, “autonomismo étnico” o como “eticismo neoliberal”. Y en esto, ciertas defensas de la autonomía como proyecto político, a pesar de las buenas intenciones, no han hecho sino contribuir a la deslegitimación de la plurinacionalidad hecha por parte del progresismo ecuatoriano. Pero sobre todo, al mirar por medio de los lentes de la dicotomía Estado vs autonomía, la propuesta indígena queda oscurecida por los términos de ese debate. Oscurece el entendimiento práctico de las luchas del Movimiento Indígena, que en el sentido que

aquí entendemos, no responden a un proyecto cerrado y ya de por sí resuelto. No permite mirar el devenir histórico de las luchas y sus contradicciones, en las que han co-existido una visión no Estado-céntrica y, a la vez, una práctica no anti-estatal. Por ello mismo, quizá el Movimiento Indígena ha podido navegar, no sin fuertes contradicciones y a través de ellas.

No se trata de dejar a lado las necesarias consideraciones respecto de la lógica estatal como forma social inherente al capitalismo, ni las de una autonomía política organizativa como fortalezas de y para las luchas, sino de entenderlas en su devenir histórico. Se trata de comprenderlas a partir de su complejo caminar, de los desvíos, contradicciones, de los horizontes que se abren y se cierran, en medio de las relaciones *en, con y contra* el Estado y el capital en cada momento particular. Pues, como sugiero en las claves teóricas, las relaciones estatales y capitalistas cruzan, reconfiguran, desvirtúan las capacidades de autodeterminación de los sujetos sociales. Son presencias a las que no escapan las comunidades, ni lo comunitario, ni las luchas por la plurinacionalidad en el Ecuador, sino que van ensambladas en tensión y conflicto permanente. Existe una lucha constante entre las fuerzas emancipatorias comunitarias - populares contra las del capital, el Estado y su dimensión colonial. Lucha en la que, al menos en el Ecuador, el Estado históricamente ha sido disputado, vetado, y también usado para proteger ámbitos mínimos de autodeterminación comunitaria y organizativa –así como niveles mínimos de derechos–. Mirando la historia del Movimiento Indígena, su lucha no ha implicado siempre una política Estado-céntrica, pero tampoco una política anti-estatal a rajatabla. Al contrario, ha existido siempre una *política en, con y contra el Estado*, bajo el horizonte de la transformación global de las relaciones capitalistas y coloniales en el Ecuador. Política que se entiende a partir de las vicisitudes de las luchas y los contextos históricos en las que se ha desarrollado.

Por ello, la plurinacionalidad escapa a la dicotomía Estado vs autonomía, más bien modifica los términos de esa (no) relación. Es decir, trasciende las posiciones externas entre uno y otro, como si la experiencia concreta de las comunidades, organizaciones, y de la sociedad, no estaría ya reconfigurada en tensión, tanto por las tramas estatales capitalistas, como por *la capacidad política* de los sujetos sociales en lucha. El debate estratégico de la plurinacionalidad coloca en su lugar las contradicciones de una relación interna, o si se quiere, las de un

ensamblaje estatal-comunitario, en la que continuamente se disputan los términos de esa relación, tanto en el tiempo cotidiano de la reproducción comunitaria, como en los tiempos extraordinarios de las luchas desplegadas. La relación interna implica pensar más bien que los términos, alcances y condiciones en que se articulan las tramas comunitarias con las estatales capitalistas están continuamente (re)definidas por las fuerzas de la dominación capitalista y colonial, por un lado, y las fuerzas emancipatorias comunitarias populares y plurinacionales, por otro. Implica pensar también que lo comunitario y lo estatal se afectan mutuamente, y que en esa mutua afectación se juegan también los procesos de transformación más centrales.

Entonces no se trata de posicionarse siempre contra el Estado ni siempre a favor de la autonomía, o viceversa, sino de mirar y pensar –en la lógica andina del tercero incluido y de la lucha concreta– las posibilidades de avance dependiendo los contextos y los momentos históricos particulares de la lucha, en donde Estado y autonomía, o lo comunitario, no siempre son mutuamente excluyentes en la práctica, aunque en sus lógicas profundas innegablemente si lo sean. Y esto no conlleva a que las contradicciones –que emergen desde esas lógicas antagónicas– no sucedan. Ellas mismas hacen que los contenidos de la plurinacionalidad vayan variando, sobreponiéndose, olvidándose unos, mientras subsistan otros. Es en el proceso histórico en donde las posturas Estado-céntricas o las prácticas no anti-estatales van tomando cuerpo y sentido.

El proyecto de sociedad propuesto por la plurinacionalidad ha buscado ser una alternativa global al neoliberalismo. Para ello, y en relación al momento histórico, es decir, a la experiencia concreta del desmantelamiento neoliberal de las obligaciones sociales del Estado, planteó la necesidad de un mínimo estatal, capaz de contener la arremetida del capital en ese momento. Se podría decir que, en esta mirada, la plurinacionalidad muestra su dimensión no anti-estatal. Esta responde en primera instancia a una tradición política de las organizaciones indígenas y populares de larga data, en donde el Estado ha sido parte de las disputas y antagonismos sociales. Y en segundo lugar, responde a las condiciones concretas de las luchas. En el escenario de la confrontación con el neoliberalismo era imposible no pensar en un mínimo estatal –o la protección de derechos generales de las clases y sectores populares–, a riesgo de dejar el campo abierto a las políticas privatizadoras y sus agentes, que por la vía institucional (por ejemplo, la

Asamblea Constituyente de 1998), y del manejo estatal, las élites neoliberales lo estaban haciendo. Y sobre todo, porque asumir una postura anti-estatal radical en ese contexto significaba automáticamente alinearse a la propaganda neoliberal anti Estado –en los diversos maquillajes: como autonomías provinciales promovidas por las élites guayaquileñas, la descentralización, la desregulación estatal de la economía y las finanzas nacionales–. Cuestión que de hecho, en determinados momentos del trayecto o ciclo 1990-2006, ocurrió con algunos sectores del Movimiento Indígena y con ciertas posturas respecto de qué o cómo entender la plurinacionalidad.

Pero a diferencia de los progresismos, para los cuales todas las esperanzas y las potencias transformadoras de salida del neoliberalismo fueron puestas en el Estado y los actores estatales, la plurinacionalidad implicaba a la vez la entrada en acción de los poderes sociales comunitarios y populares en diferentes escalas –con sus diferentes formas y niveles organizativos– capaces de sujetar, vetar, conducir, llevarlo contra, al Estado. En este caso, se hace visible una dimensión no Estado-céntrica de la política indígena, en el sentido de no delegar la capacidad transformadora de lo comunitario y lo popular exclusivamente en manos del Estado, sino movilizar los poderes sociales, producidos en las escalas más interiores del movimiento, para proteger ámbitos de autodeterminación comunitaria y a la vez incidir en el devenir estatal respecto de toda la sociedad, mediante una política de *autonomía intermitente*. Vale insistir que una política no Estado-céntrica significa simplemente –aunque no sea el único sentido que se le puede dar– que el Estado no es puesto en el centro de la política y lo político. En su lugar, el centro está colocado en la protección, cuidado, producción y expansión de lo comunitario y las comunidades, organizaciones de base y de sectores populares. Cuestión que en primera instancia no implica necesariamente una política anti estatal a rajatabla ni rechazo autonomista del Estado. Al contrario, en la medida que se pueda garantizar esos objetivos pueden existir acercamientos, articulaciones público-comunitarias, usos puntuales con y el Estado, sus instituciones y lógicas, manteniendo siempre en el centro la garantía de permanencia las capacidades políticas de (re)producción para sí mismas.

De igual forma, la plurinacionalidad colocaba en discusión el tema de los sujetos de la emancipación. Mantenía para sí un nivel de prerrogativas propias sobre las formas, contenidos, sentidos y agentes de cambio de la sociedad. Mientras para el progresismo ecuatoriano, el sujeto de la transformación estaba centrado casi totalmente en el Estado y, a veces, en la misma figura presidencial, con muy poca presencia autónoma de organizaciones con capacidad de decisión sobre el devenir de la “revolución ciudadana”, para el proyecto plurinacional eran los poderes sociales quienes debían llevar a cabo esa tarea, pero no desde un exterior ideal sino *en, con y contra el Estado*. En este sentido, se puede decir que la plurinacionalidad fue un alternativa entre la dicotomía neoliberalismo/progresismos, entre el totalitarismo del mercado neoliberal y el centralismo estatal de los populismos progresistas, que han sido contrarios al despliegue transformador de las luchas populares. Pero una propuesta que disputó al Estado en el horizonte de proteger ámbitos de autodeterminación comunitarios y organizativos, que de todas formas eran las fuentes concretas de su poder social, de las posibilidades de transformación de la totalidad social.

Plurinacionalidad como proceso abierto de lucha

Indudablemente estas interpretaciones –multiculturales, decoloniales, Estado-céntricas o autonomistas– de la lucha del Movimiento Indígena han sido en mayor o menor medida las comunes en gran parte del Estado, y en ciertos sectores de la academia y la izquierda ecuatoriana. Aunque no se puede negar que ciertos elementos de la visión multicultural de las luchas indígenas se han insertado dentro de los discursos, prácticas y horizontes políticos del mismo movimiento, tampoco se puede decir que la totalidad del proyecto indígena responda simplemente a ella. El devenir de las luchas indígenas en el Ecuador, como historia abierta, ha implicado efectivamente que la plurinacionalidad haya quedado, en parte y ciertos momentos históricos, atrapada dentro de los cercos culturalistas de corte neoliberal, fruto del propio devenir de la lucha y de las respuestas de los grupos y clases dominantes nacionales e internacionales. Pero eso no quiere decir que la lucha aquí analizada haya respondido solamente a una lucha cultural. Por el contrario, fue la respuesta neoliberal en su variante multiculturalista la que encauzó ciertos elementos de las luchas indígenas hacia esa idea reducida de la

plurinacionalidad. Ha sido el Estado neoliberal en su dimensión multicultural el que mayormente ha asumido las luchas indígenas en clave culturalista. Y en ese sentido ha promovido los arreglos institucionales y jurídicos que viabilicen la apertura a la “diferencia”, pero dejando por fuera la disputa por el poder real que detentan las clases dominantes, dejando de lado la crítica al modelo económico capitalista y sus concreciones como explotación y despojo sobre los pueblos y nacionalidades.

Por su parte, las interpretaciones decoloniales de la plurinacionalidad, a pesar de que ponen en el centro del debate la cuestión de la descolonización, el Estado y la nación, lo hacen desde argumentos que parten de la consideración de la “raza” y la “diferencia colonial” como elementos fundamentales para explicar el proceso histórico de dominación de los pueblos indígenas, así como de sus proyectos de emancipación. A pesar de que las luchas indígenas tienen efectivamente una dimensión anti colonial o descolonizadora, no se han limitado a eso. Colocar demasiada atención al problema colonial, en términos de diferencia cultural, hace perder de vista que aquellas no se han reducido a la solución de un conflicto étnico, racial o cultural, en términos de lucha identitaria. Dicho de otra forma, la plurinacionalidad y el Movimiento Indígena no han entendido la descolonización como una lucha solamente contra el Estado-nación (blanco mestizo patriarcal de origen colonial) sino también contra el capitalismo y su forma estatal burguesa con la que va ensamblado históricamente, que bajo la perspectiva decolonial queda oculta, o se tiende a oscurecer. En efecto, las luchas concretas del Movimiento Indígena en diferentes momentos del largo trayecto político han articulado plurinacionalidad y anti neoliberalismo como una sola cuestión a resolver, han impugnado al Estado no solamente como una institución que ha excluido y negado la presencia de pueblos y nacionalidades, sino también en su carácter de clase, es decir como forma política del capitalismo. Aunque se podría decir que esta perspectiva no siempre ha estado claramente presente en las luchas indígenas, si se puede sostener que en los momentos más fuertes de la movilización indígena han emergido horizontes anti capitalistas y anti estatales que dan cuenta de ello.

Otra consecuencia de colocar el acento en la “diferencia colonial” es el ocultamiento de las múltiples articulaciones de las luchas indígenas con los sectores populares que a lo largo del

enfrentamiento con el neoliberalismo se han realizado, y que en este sentido han implicado que la plurinacionalidad haya tenido, en ciertos momentos, un horizonte nacional de lucha, más allá de lo indígena, para convertirse en un proyecto popular plurinacional. Nuevamente, no se trata aquí de negar que efectivamente en algunos momentos ciertos sectores del Movimiento Indígena hayan caído en prácticas políticas etno-centradas, o que no haya existido desarticulación de otras organizaciones populares o que no se haya perdido el horizonte global o nacional de la lucha. Negarlo sería no tomar en cuenta el impacto efectivo de la arremetida neoliberal. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que no haya existido nunca un horizonte (pluri)nacional popular de lucha, tanto como resistencia antineoliberal, como de propuesta de transformación radical de la sociedad. Lo que me interesa mostrar es que efectivamente existieron momentos en que un horizonte comunitario popular plurinacional emergió claramente, aunque los avatares de lucha luego lo hayan opacado o silenciado. Pero es justamente esas complejidades las que me interesan mostrar, para cuestionar las lecturas en blanco y negro que se hacen de la política indígena.

En los dos casos, sea desde la interpretación multiculturalista o desde la decolonial, el acento se pone en la reforma del Estado. En el segundo caso, una vez aprobado la plurinacionalidad en la Constitución de 2008, la atención se ha colocado en cómo “construir el Estado plurinacional” desde lo institucional y los arreglos jurídicos, que en principio serían necesarios como medios de lucha. Sin embargo, el debate queda reducido a eso, olvidando que la dimensión capitalista del Estado –sea neoliberal o incluso nominalmente plurinacional– es un hecho que no puede pasarse por alto. Esto, a mi modo de ver, tiene varias consecuencias. Primero, hace pensar a la plurinacionalidad como un proceso de lucha ya cerrado, como algo meramente a construir a partir de lo aprobado en el plano constitucional. De lo que se trataría entonces es encontrar la manera de implementarlo o desarrollarlo a partir de lo ya normado jurídicamente. Pero asumir así la plurinacionalidad no permite una discusión sobre los límites del Estado, del papel de las relaciones capitalistas en el mismo, y las formas como esas relaciones limitan una verdadera autodeterminación de los pueblos, pensada no solamente en términos culturales políticos respecto del colonialismo vigente, sino también de la totalidad de las relaciones capitalistas en las que tanto el Estado y las luchas se desenvuelven. Segundo, asumir de esa forma la plurinacionalidad deja por fuera la dimensión antagónica de las luchas indígenas,

que de esa forma quedan ya codificadas, traducidas, limitadas en la institucionalidad estatal. Pensar la plurinacionalidad solo desde el Estado, no permite mirar el carácter anti capitalista o anti neoliberal que como plurinacionalidad han desplegado las luchas indígenas, así como las contradicciones de la lucha en, con y contra el Estado y el capital que se han desplegado. En términos de práctica política, pensar la plurinacionalidad únicamente como Estado plurinacional corre el riesgo de colocar en el centro de la lucha al Estado –que tampoco se puede abandonar–, olvidando poner atención al fortalecimiento de las capacidades políticas autónomas o propias desde dónde surge la fuerza impugnadora del Estado y del capital. No se trata de abandonar la lucha en y con el Estado, sino de colocar en el centro el cuidado, desarrollo y expansión de las capacidades propias para ir contra el Estado y el capital, y en tanto el Estado pueda ser un medio y permita el flujo de lucha, y se tenga conciencia de sus límites puede ser un espacio necesario de lucha, siempre y cuando no esté en el centro.

En un sentido diferente a las interpretaciones multiculturalistas y decoloniales, entiendo que la plurinacionalidad es aún un proyecto abierto de lucha, construido en el largo trayecto del Movimiento Indígena del Ecuador en los últimos cuarenta años. Como tal, se ha ido modificando en sus contenidos, sus alcances, sus horizontes, siempre en relación al contexto histórico en el que fue pensado, elaborado y puesto en disputa. Y por ello es un proyecto construido en la lucha misma, con todos sus devenires, contradicciones, olvidos y silencios, así como sus avances y retrocesos. Entiendo el proyecto del Movimiento Indígena en los siguientes términos: *la plurinacionalidad es una idea que nombra un proceso de lucha anti capitalista y anti colonial, en donde, a diferentes escalas y ciertos momentos, se ha disputado el orden de mando/obediencia y la re-apropiación de la riqueza social asumiendo una visión nacional, no siempre estado-céntrica y no siempre anti-estatal.*

Como parte de un proceso de lucha, y como toda lucha, no es una idea concluida, ni denota un camino ya trazado a seguir. Al contrario, la declaratoria del Estado como plurinacional en la Constitución de 2008 abre interrogantes más que respuestas definitivas. Más que cerrar, abre la reflexión sobre el sentido y el significado de lo que es –o ha sido y podría ser– la plurinacionalidad en el Ecuador. Por ello se hace necesario volver a mirar la historia de las

luchas que le dieron vida, no solamente para recuperar los contenidos sino para también contribuir a la reflexión en el presente. Se trata también de sacar a flote aquellos horizontes que han quedado ocultos, silenciados u olvidados.

Bajo esta idea, se pueden mirar los diferentes contenidos de las luchas del movimiento en diferentes periodos y contextos históricos, y su relación con la idea de plurinacionalidad, es decir como esta noción fue llenándose de ciertos contenidos, asumiendo otros, olvidando algunos, de acuerdo al devenir de las propias luchas en, con y contra el Estado y el capital. El rastreo histórico de los contenidos visibles y los horizontes de deseo de la plurinacionalidad no pretende ser una exhaustiva revisión del proceso histórico total. Lo que propongo en su lugar es mirar los momentos más fuertes de las luchas como espacios-tiempos donde se hicieron visibles algunos de los horizontes de deseo centrales del proceso del Movimiento Indígena en el Ecuador a lo largo de más cuatro décadas. En este sentido, lo que se presenta es una interpretación histórica particular, y por tanto parcial, del camino recorrido en dónde se muestran los contenidos, las disputas, los recortes y los horizontes de la plurinacionalidad. O dicho de otra forma, los contrastes entre los horizontes de deseo y el proceso político concreto, de tal forma que se pueda responder a la pregunta por el significado del proyecto histórico del movimiento indígena en sus diferentes momentos y en cada contexto de disputa.

Pero la investigación no se limita a la recuperación o visibilización de ciertos elementos y horizontes presentes en la historia de lucha por la plurinacionalidad. No se trata de una recuperación acrítica, o fetichizada de la memoria y la historia de lucha, y del devenir de su proyecto político. Se trata también, a partir de ahí, de reflexionar sobre los límites de la plurinacionalidad pensada como “Estado” plurinacional. Es decir, la tesis no trata de una simple “defensa” de las luchas indígenas y su proyecto, sino también de mirar sus contradicciones, que se pueden ver a través de las luchas que se han olvidado, que han quedado en silencio, etc. Se trata de pensar la plurinacionalidad más allá del “Estado” plurinacional, de recuperar la noción de una simple calificación de un tipo de Estado (Oyarzo, 2021), y en su lugar pensarlo como verbo, como un hacer, de una noción cuya centralidad no sea desplazada por el Estado ¿Es

posible pensar la plurinacionalidad como verbo, como acción, como un hacer colectivo? ¿Qué implicaría eso?

Algunas consideraciones metodológicas y afectivas

La elaboración de esta investigación tiene algunas premisas que son necesarias exponer. Primero, nació de un deseo y necesidad de dilucidar los horizontes de lucha de un movimiento que es parte de mi vida. Por lo tanto, de una necesidad vital de conocer más profundamente lo que somos en tanto parte de ese movimiento. En cierto sentido, partió de las emociones –alegría, tristeza, rabia, desencanto, confusión, etc.– y reflexiones que el actuar del Movimiento Indígena, especialmente la Conaie, me ha dejado a lo largo de la vida. Desde las emociones que me causaban los levantamientos de la segunda mitad de los noventa, en donde participaba desde la ciudad donde vivía. Aún recuerdo el impacto que me causó ver, en los páramos de Nabón, provincia del Azuay, a un compañero de Saraguro que venía con la imagen de un sol prehispánico entre sus manos, encabezando la “Caminata Nacional por un Estado plurinacional” en octubre de 1997, acción que Ecuarrunari llevó adelante a favor de la Constituyente del ‘98. Pero también, las sospechas que me causaban los proyectos del Banco Mundial en las organizaciones y comunidades en la misma época, cuestión que ciertos sectores del movimiento indígena auspiciaban a nombre de la interculturalidad y la plurinacionalidad. A esto sumaría las frustraciones, pero sobre todo la rabia, que nos provocó todo lo que sucedió en torno a la alianza con Lucio Gutiérrez en 2003. Mi llegada a Quito en 2007, en las vísperas de la apertura al periodo progresista, me abrió otras perspectivas y reflexiones. Miraba con asombro la persistencia y las posibilidades de las comunas urbano campesinas en plena capital, las cuales entraron por esa época en un proceso de recomposición y articulación que no ubicaba a la identidad indígena en el centro sino a lo comunitario. Mi participación estrecha en la vida comunal y del Pueblo Kitu Kara (organización filial de Ecuarrunari y Conaie que articula a las comunas de Quito) supuso, junto a valiosxs compañerxs de otros pueblos indígenas y no indígenas, una inicial reflexión acerca de la plurinacionalidad, lo comunitario, y las luchas históricas por la emancipación, en medio ya de los años progresistas. Pero era una reflexión

desde y para la militancia en la Conaie y los sectores populares de izquierda, y por ello una búsqueda vital, que partía de nuestras propias experiencias organizativas y políticas.

Cuando en 2008 se reconoció la plurinacionalidad del Estado, para muchxs se abrieron esperanzas y alegrías, pero también sospechas sobre lo que podría significar ese acontecimiento en la vida de los pueblos y sus organizaciones, en un contexto de transformación importante de la Conaie. La llegada del progresismo y la declaratoria del Estado plurinacional, supuso un remezón de nuestras certezas políticas e incluso vitales, en tanto parte de organizaciones. Mientras para unos significó alcanzar por fin el “objetivo histórico” del movimiento indígena, para otros implicó la necesidad de una reflexión más honda, en medio de los agravios que producían los ataques sostenidos del progresismo a la Conaie, y su silencio respecto a la plurinacionalidad. Para algunxs se trata ahora de la “construcción del Estado plurinacional”, mientras que para otrxs de cómo renovar el proyecto político plurinacional. Me ubico sobre todo en esta última intención, y es para eso que se realizó esta pequeña contribución, tejida por la reflexión, la militancia y el afecto.

La construcción de un conocimiento de ninguna manera es un hacer neutral como pretende cierta objetividad positivista. Al contrario, está marcado por el lugar-tiempo de enunciación y de realización, y por tanto de una carga subjetiva que implica compromiso de vida con la realidad en donde se hace la investigación. En tal sentido, esta tesis tiene un propósito y una inclinación política: la modesta contribución al debate y la reflexión al interior del Movimiento Indígena y la izquierda en el Ecuador. Esto no ha significado de ninguna manera falta de objetividad o sentido crítico del proceso político del sujeto investigado. Significa que el estudio se ha realizado desde un lugar-tiempo específico: el flujo de la lucha política y desde la experiencia propia (que a la vez es una experiencia compartida a partir de la cual miramos el proceso político). Raquel Gutiérrez sugiere entender los procesos sociales a partir del antagonismo social entre la forma de valor del capital y el hacer o el trabajo concreto, es decir poner atención a “las maneras en que la diversas capacidades de hacer, crear y pensar anidadas en los cuerpos y mentes de los hombres y mujeres concretos, son sujetadas por el trabajo objetivado convertido en capital, capturadas por la dinámica de valorización y, a la larga,

enajenadas y convertidas en su contrario” (Gutiérrez, 2015, p. 20). Entonces, partir desde la lucha nos ha posibilitado mirar la tensión entre la voluntad de dominación – explotación de la forma valor hacia la capacidad de forma y el hacer, y a la vez las maneras, momentos y espacios que éstas responden y a veces logran detener o superar a la primera.

Partir de posicionarme dentro del flujo de la lucha tuvo la intención de abrir posibilidades de negar la separación entre un sujeto y los objetos de investigación. Me permitió desarrollar el hacer investigativo desde la cercanía política y emocional hacia los sujetos políticos implicados en las luchas comunitarias, en una especie de conversación-reflexión entre sujetos comprometidos con la lucha de la cual somos parte. Creo que el conocimiento debe tener un nivel de construcción común, la memoria histórica del proceso político vivido es algo que se debe cuidar y cultivar en común. Siendo común, se produce continuamente y adquiere sentidos en el tiempo presente. La memoria histórica y la experiencia se reproducen también a través de la palabra compartida y la reflexión colectiva. Por tanto, para el investigador es necesario ser parte de dicha construcción colectiva de memoria e historia, para desde allí contribuir a alumbrar las tensiones y posibilidades de proceso de lucha. Implica poner en cuestión la división sujeto-objeto de investigación a la manera clásica de construcción de conocimiento. Bajo estas premisas el proceso de elaboración de la investigación implicó una reflexión individual y también colectiva continua junto a otrxs compañerxs de organizaciones del Movimiento Indígena en donde participo.

En términos más concretos, en la elaboración de esta investigación se recurrió a un rastreo histórico de diferentes momentos del proceso político del Movimiento Indígena⁶ buscando resaltar los principales contenidos, las luchas, las contradicciones, las derrotas, los avances en medio de la disputa o el antagonismo entre las fuerzas indígenas populares y las del Estado y el capital. Para el rastreo histórico uso la noción que llamo “comunitario popular (pluri)nacional”, tomando como base las aportaciones que las investigadoras Lucia Linsalata

6 En esta investigación entiendo Movimiento Indígena como igual a Conaie. A pesar de que en el Ecuador existen otras organizaciones indígenas (por ejemplo la Feine, y en parte la Fenocin, o la Fei), es la Conaie la que se ha asumido como un movimiento indígena y la que ha construido y enarbolado históricamente la plurinacionalidad como proyecto político.

(2015a, 2016) y Raquel Gutiérrez (2009, 2015) han hecho respecto de lo comunitario popular. En términos generales, entiendo esa idea como el movimiento que tiene como horizonte la recuperación colectiva de capacidad política y de riqueza social, tanto desde y para lo comunitario, en, con y contra el Estado. Adiciono la idea de (pluri) nacional para resaltar cierta dimensión de las luchas indígenas en el Ecuador que van más allá de lo estrictamente comunitario, indígena, local o anti-estatal, para convertirse en cierta vertiente de lo nacional popular en el Ecuador. En este sentido, lo comunitario popular plurinacional nombra las articulaciones que partiendo de lo comunitario alcanza lo popular y se transforma en proyecto plurinacional popular, es decir, en proyecto global de transformación radical de la sociedad. Además intenta inducir la idea de que las luchas indígenas en el Ecuador han tenido un horizonte más allá de lo identitario (lo indígena para indígenas) y lo local, y por eso mismo, ha significado un proyecto de alcance global. Por último, intenta nombrar una lucha no Estado-céntrica pero tampoco anti estatista. Lo comunitario popular plurinacional intenta resaltar la ambigüedad de una lucha en, con y contra el Estado, o dicho de otra forma, las tensiones y contradicciones entre lo comunitario y lo estatal, así como intenta abrir las posibilidades de pensar la plurinacionalidad más allá del “Estado” plurinacional.

Para realizar el rastreo histórico de la plurinacionalidad como proceso abierto de lucha recurrí a la recuperación y análisis de dos tipos de fuentes. Primero, a la memoria individual – que a la vez es también colectiva– de varixs dirigentes, “históricos” y actuales de las organizaciones de la Conaie. La reelaboración de la memoria organizativa política se ha realizado por medio de la conversación abierta y la reflexión, planteando preguntas y temas que en la actualidad emergen como problemáticos, para desde ahí hacer una revista de lo que se ha caminado, se ha dicho, se ha hecho. En este sentido, las conversaciones también han tenido un sentido de auto evaluación colectiva del proceso político, visto desde las diferentes perspectivas y experiencias personales de dirigentes claves. La segunda fuente que se ha usado ha sido la documental (memorias de congresos, hojas volantes, pronunciamientos, boletines, borradores de propuestas de ley y del proyecto político, prensa escrita, etc.). La búsqueda y recopilación de documentos de la Conaie y de Ecuarrunari ha sido un reto dado que no existe un archivo único. En algunos casos tuvimos que ir hacia archivos privados o personales en donde se encontraron

valiosos documentos que prácticamente no existen en otros lados. Las fuentes documentales nos sirvieron para contrastar la información obtenida desde la memoria, pero también como información en sí misma, pero poniendo atención a una lectura contextualizada y crítica de lo que se dice y no se dice. En algunos casos, entre lo que se dijo que se iba hacer y lo que en efecto se hizo. Es el contraste entre el proyecto y el devenir concreto de la lucha con todos sus avatares, entre los horizontes de deseo y los desarrollos concretos e históricos del proceso.

Por último, considero una fuente válida mi propia experiencia de participación organizativa desde dentro del movimiento a lo largo de casi veinte años de seguimiento, reflexión individual-colectiva y militancia en diferentes organizaciones de la Conaie. En este caso, pueden considerarse fuentes las memorias de reuniones, talleres, participación en movilizaciones, congresos, notas personales, etc. Contradiendo la postura objetivista de acceso al conocimiento de la realidad desde una pretendida posición totalmente externa a ella, en esta investigación he acudido también a mi propia experiencia como una fuente legítima de reflexión, lo cual no ha quitado la importancia y necesidad continua de una vigilancia y postura crítica frente a mis propias ideas y aprendizajes. Por ello, esta investigación no es para nada neutral –en el sentido de una asepsia política–, sino todo lo contrario, ha nacido de una necesidad militante, y se podría decir, de la imposibilidad de disociar el “objeto” de estudio del sujeto que investiga, ya que en mi caso forman un todo. Estoy consciente también de los límites que esta condición pudieron crear a la hora de hacer la investigación, los asumo totalmente.

La presentación de la investigación está estructurada en una introducción, cinco capítulos, y un epílogo. En el primer capítulo presento los elementos conceptuales desde donde leo el recorrido histórico de la plurinacionalidad y las luchas indígenas, y construyo la noción de comunitario popular plurinacional como guía para mirar las luchas del Movimiento Indígena en el Ecuador desde una perspectiva histórica. También ha sido importante en esta sección aportar elementos teóricos para abordar una posición crítica de la idea de plurinacionalidad como “Estado” plurinacional.

En el segundo capítulo muestro un primer momento que bien se podría marcar entre el nacimiento de las primeras organizaciones indígenas alrededor de Ecuatorunari en 1973 y el levantamiento contra la Ley de Desarrollo Integral en 1994. En este tramo, lo central se refiere a la paulatina articulación inter comunitaria y organizativa en las bases del movimiento y la construcción política de un horizonte de lucha: la plurinacionalidad. Proceso que se hizo visible a la sociedad ecuatoriana con el levantamiento de junio de 1990 y sus alcances al de 1994. Al final hago una revisita del primer levantamiento y del proyecto político del '94 para señalar algunos hechos y horizontes que considero formaban parte de una idea de plurinacionalidad en, con y contra el Estado.

En el tercer capítulo intento exponer la captura de las luchas indígenas en y por el Estado, reduciendo el proyecto indígena a un problema cultural e institucional jurídico que configuró una traducción multicultural por las clases dominantes en el Estado neoliberal. Este momento se abre luego del levantamiento contra la Ley Agraria en 1994 y va hasta el levantamiento contra el TLC en 2006, a las puertas de las elecciones que dieran inicio a la época progresista. En este periodo, en un sentido general, la característica central es la lucha directa contra el neoliberalismo. Un periodo donde el Movimiento Indígena es el sujeto motor de los variados vetos a las políticas de ajuste propuesta por los distintos gobiernos neoliberales. Una lucha directa contra el Estado, combinada tensamente con el ingreso paulatino a una lucha más claramente posicionada también en el Estado. En ese contexto la plurinacionalidad va sufrir sus mayores recortes, traducciones y capturas en el Estado neoliberal multicultural, a pesar de la potencia de los levantamientos del periodo, así como de la presencia de la plurinacionalidad opuesta al neoliberalismo.

En el capítulo cuarto expongo las luchas del Movimiento Indígena en la década que se inaugura con la llegada de progresismo al poder del Estado a finales de 2006, hasta su declive en 2017. En primer lugar muestro los debates y contenidos de la plurinacionalidad colocados por el Movimiento Indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente en 2008 como un proyecto comunitario popular de alcance nacional alternativo al progresismo. La coyuntura de la Asamblea fue el momento de la disputa entre proyectos históricos –similares en la necesidad de una superación al neoliberalismo, pero divergentes en la propuesta y horizonte–, o si se quiere en

otros términos, entre un proyecto auto definido como nacional–popular y otro comunitario–popular–plurinacional. Luego muestro las diferentes movilizaciones indígenas populares en torno a la Ley de Aguas y contra el extractivismo, en donde se hicieron presentes diversos contenidos de la plurinacionalidad como autogobierno y defensa de territorios.

El capítulo final habla sobre octubre de 2019, el levantamiento indígena y popular que se opuso rotundamente al gobierno neoliberal y donde la Conaie volvió a situarse como sujeto central de la impugnación y articulación popular. En el contexto de la movilización emergió nuevamente diversos elementos de la plurinacionalidad a pesar del Estado plurinacional ya declarado más de diez años atrás.

La revisión del levantamiento de 2019 da piso para las reflexiones finales de esta investigación, para proponer preguntas y reflexiones en torno a los límites de pensar la plurinacionalidad como “Estado” plurinacional, que es lo que se expone en esta última parte. En tanto es un ejercicio más de reflexión que de respuestas, el epílogo más que un cierre, es una apertura al debate, y en el tono de esta investigación, una invitación a imaginar cómo continuar la lucha por la emancipación y la transformación total de la sociedad, que como decía un líder aymara “siempre viene desde abajo, nunca desde arriba”.

Quito y Saraguro, diciembre de 2021

Capítulo I: Lo comunitario popular plurinacional

"La única manera efectiva que hay de que estos seres humanos que son los indios puedan existir como ellos son y como ellos quieren ser, pasa por una autotransformación radical de la modernidad política en cuanto tal. Sin esa transformación, todo intento de "aceptar a los indios" será un intento fracasado o, en el mejor de los casos, un modo benigno (necesariamente hipócrita) de alargar su expulsión fuera de la historia, de posponer el capítulo final de la Conquista"
Bolívar Echeverría

La lucha como partida y comprensión

Para el marxismo es el antagonismo social lo que hace la historia de las sociedades y del mundo. En esta perspectiva, son las luchas las que han posibilitado, en diferentes momentos de la historia humana, las transformaciones de las sociedades, y por tanto sus reconfiguraciones, es decir, la construcción de mundos, en medio de ellos y a través de ellos. De cualquier forma, las luchas – sea como episodios de ruptura radical, o como asedios largos y discontinuos que erosionan el orden social constituido–, son las que determinan, dentro de un marco de posibilidades, el devenir de la historia.

Para ciertas corrientes del marxismo crítico, la idea de lucha de clases está constituida por dos “partes” estrechamente relacionadas: lucha y clases. En primera instancia, esta idea implica partir de la comprensión de que las sociedades modernas están fracturadas en polos antagónicos: las clases. Estas corrientes de pensamiento crítico –en desacuerdo con las visiones que siguen la secuencia lógica: relaciones de producción, clases instantáneamente presentes, lucha de clases (Thompson, 1984)– han señalado la necesidad de poner atención más al momento y proceso de constitución de las clases en, con y a partir de la lucha, que a la identificación *ex ante* de las clases que en un momento posterior entrarían en conflicto¹. Bajo esta perspectiva las clases solo

1 Para E.P. Thompson “La clase en su uso heurístico es inseparable de ‘lucha de clases’... las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el

existen como y en el proceso de lucha. En tanto proceso de lucha, las clases son siempre históricas, y en tanto se remiten y se constituyen en y con la lucha, son siempre relacionales.

La idea de lucha implica entonces una relación social e histórica entre polos enfrentados y en conflicto. La lucha produce en su devenir clases o grupos sociales contradictorios y en ese proceso produce también historia, y en un sentido general se podría decir, mundos de vida. Desde este punto de vista se puede afirmar que detrás o al interior de cada situación, fenómeno o realidad social existe una historia de lucha. Pero aquí lucha se entiende en un sentido amplio, más allá de la conocida idea de lucha de clases, esto es como el despliegue del antagonismo social que constituye las sociedades capitalistas (Gutiérrez, 2009; Holloway, 2017). En éstas se produce una lucha constante y renovada entre la riqueza social y la mercancía, entre valor de uso y valor, entre trabajo concreto y trabajo abstracto por determinar sus respectivos proyectos históricos de sociedad. La idea de lucha y de clases se puede entender como antagonismo social, lo cual implica pensar las luchas más allá del ámbito del trabajo asalariado, considerándolo como constitutivo y constituyente de la sociedad en y contra el capital. En este sentido, el antagonismo abarca a una diversidad de luchas, contra la dominación explotación capitalista y colonial².

Partir de la lucha, o del despliegue del antagonismo social, para entender los fenómenos políticos implica también una concepción de la historia. A contrasentido de una visión lineal de los procesos políticos de los movimientos populares, las luchas no tienen necesaria ni únicamente un fin predeterminado, así como tampoco un lugar predestinado por una necesidad trans-histórica (Gutiérrez, 2009, 2015)³. Son procesos abiertos, muchas veces contradictorios y parciales, que en ocasiones logran transformar radicalmente el paisaje social y político, como en las revoluciones. El proceso de totalización capitalista, al ser resistido continua, cotidiana y

poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónicos, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso real histórico” (Thompson, 1984, p. 37).

2 En este sentido se parte de la consideración que “las relaciones sociales del capitalismo son inherentemente antagónicas, inherentemente conflictivas, que todas las relaciones sociales dentro del capitalismo son relaciones de lucha de clases” (Holloway, 2005, p. 24).

3 Las luchas sociales son despliegues concretos de particularidades sociales contra la totalidad de la dominación-explotación. No hay necesidad histórica sino continua resistencia y creación colectiva bajo condiciones históricas particulares, y por tanto, cada lucha es incierta y potencialmente creadora de algo nuevo (Gutiérrez, 2009).

extraordinariamente, no es un proceso ya terminado⁴. Más bien, es una ardua lucha por subsumir a su lógica de acumulación y despojo las diversas formas de concreción de lo humano, los valores de uso y los trabajos concretos que producen mundos. Por ello, los resultados dependen de la confrontación, de la resistencia y de las fugas que los sujetos sociales puedan llevar adelante dentro y en contra de ese proceso de totalización capitalista.

Como el proceso de totalización capitalista es conflictivo y desgarrado por un sinnúmero de antagonismos sociales que lo constituyen, la pretensión de totalización capitalista crea formas aparentes (Marx) de configuración social, que tienen la finalidad de encubrir la realidad como un todo coherente, homogéneo, estable y, sobre todo, sin conflictos (Zavaleta, 2015)⁵. Por tanto, desde una posición crítica también podríamos decir que el proceso de totalización capitalista es a la vez un proceso ilusorio, es decir, una pretensión de totalización de todas las formas de reproducción de la vida social, pero que nunca se completa totalmente, ni en todo lugar. Demás está decir que el carácter ilusorio del proceso no significa que no se produzca efectivamente en la realidad, solamente indica su límite.

Por otro lado, poner atención a la lucha implica exponer algún mínimo entendimiento del término. Lucha se refiere a aquellos momentos y espacios donde los antagonismos sociales que estructuran las sociedades afloran a la superficie y modifican las relaciones de dominación, y a veces las trastocan. Las luchas entrañan momentos de derrumbe de las apariencias sociales –de su legitimidad, del orden de jerarquías políticas, y de los proyectos históricos de sociedad en juego–, son momentos de ruptura o suspensión del orden social impuesto (Gutiérrez, 2009). Ya hace mucho tiempo Walter Benjamin (2008) decía que articular históricamente el pasado significaba “apoderarse de un recuerdo tal y como relumbra en un instante de peligro”. En este sentido, los momentos de peligro pueden verse como subversiones de las clases subalternas, que

4 La totalidad no significa todas o el conjunto de cosas, sino un conjunto de relaciones y procesos articulados que se mueven en el tiempo causando hechos y determinando proceso de la vida social (Kosik, 1967; Tapia, 2011). Por esto, la totalización capitalista no significa que todo el mundo social esté ya conformado o determinado por el capital. Más bien se refiere únicamente a que ese conjunto de relaciones capitalistas se mueven de forma articulada como un proceso de totalización en curso.

5 “La formación aparente de la sociedad no coincide jamás con lo que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad; las clases colectivas como individuos; la represión como ideología...” (Zavaleta, 2015, p. 106).

en ciertas condiciones amenazan al orden instituido por los grupos dominantes. Los momentos más fuertes de la lucha social son relámpagos que alumbran las contradicciones más profundas sobre las que se sostiene la sociedad capitalista –la ilusión de totalidad ya totalizada, y sus formas aparentes–, que en el tiempo cotidiano no se logran ver con claridad. Las luchas sociales, en sus momentos más álgidos, son rupturas de la cotidianidad de la vida social, y de la continuidad histórica, normalizada por la dominación.

Pero las luchas sociales también alumbran las dimensiones y horizontes de deseo, muchas veces ocultos o subterráneos. Deseos o aspiraciones que no logran plasmarse o que quedan suspendidos en los tiempos normales de la lucha, o en su defecto aparentemente alcanzados o satisfechos dentro de los marcos de experiencia que imponen el capital y su forma política. Las luchas en sus instantes de peligro permiten explorar horizontes que quedan silenciados o no logran expresarse en los proyectos y programas políticos. Sea como sea, a pesar de que los movimientos y los pueblos en lucha construyen proyectos, articulando deseos de justicia y libertad, también es cierto que las luchas mismas definen los trayectos, horizontes y límites de las mismas. La lucha se construye a ella misma en su devenir. De ahí que, los lugares de la mirada para la reconstrucción, interpretación y crítica de los procesos políticos desde un acercamiento histórico, sean no solamente los discursos, es decir lo que se ha pensado y se ha dicho –los proyectos y planteamientos programáticos–, sino los momentos de despliegue del antagonismo social, en donde se han hecho cosas, o donde se pudieron hacer y no se hicieron.

En los caminos posibles para el conocimiento de los procesos políticos y de la sociedad misma, Raquel Gutiérrez (2009, 2013) ha propuesto –en consonancia con las posturas críticas del marxismo– una forma de abordarlo. Si se concibe la sociedad moderna capitalista como constituida por antagonismos sociales, su estudio implica partir del sistemático estudio de esas contradicciones, y por tanto, de la dinámica de las luchas mismas y su despliegue, así como de la indagación de la inestabilidad que el despliegue de los antagonismos sociales producen en las estructuras sociales y políticas de la sociedad en estudio. Para este objetivo ha propuesto un camino que consiste en el contraste sistemático de los horizontes interiores –el conjunto de aspiraciones y anhelos políticos, no siempre coherentes que mueven las luchas en un momento

histórico dado—, y el alcance práctico material y simbólico de las mismas —la dimensión geográfica, la capacidad de impugnación y desorden de la normalidad de la dominación del capital y del orden estatal, etc—. El horizonte interior es el flujo subterráneo de deseos, memorias de agravios, aspiraciones de justicia, que muchas veces quedan sedimentados en la historia de los pueblos y se reactualizan en las luchas del futuro. Los alcances prácticos, su capacidad impugnadora y de suspensión del orden social dominante, depende también de la capacidad de revivir y aflorar los horizontes interiores sedimentados. Se podría decir que, los alcances prácticos de una lucha pueden permitir que sus horizontes internos se desplieguen como desborde más allá de las contenciones del poder y de las propias aspiraciones previas a la lucha (Gutiérrez, 2009, 2015, pp. 22-29). Ésta es la perspectiva que sigo en esta investigación para rastrear los contenidos históricos del proyecto político indígena tanto desde su elaboración como discurso explícito, como desde los horizontes de deseo que han emergido en los momentos de ruptura del continuo de la historia.

Totalización capitalista y lucha

Ahora, entender los procesos políticos desde una perspectiva histórica nos lleva a preguntarnos contra qué se despliega el antagonismo y porqué es posible esto. Para responder a esas interrogantes hace falta un mínimo de entendimiento de lo que son las sociedades modernas. En esta investigación se parte de asumir las perspectivas de las teorías críticas de la sociedad moderna, para las cuales en el fondo del mundo capitalista contemporáneo, el poder social creativo está sujetado y vuelto en su contra, y en el extremo sustituido por la forma de valor capitalista (Echeverría, 1986a, 1998a; Holloway, 2005) ⁶. El capitalismo no sería lo que es si no se asentara sobre la capacidad humana y no humana de crear vida —como valores de uso, riqueza social y bienes social naturales—, a través del trabajo concreto. En el capitalismo, éste es subordinado y transformado en trabajo abstracto productor de valor acumulable y apropiado privadamente. Entiendo que el mundo moderno está constituido por el capitalismo como un

6 El concepto marxista de *forma* indica la manera como se presentan ciertas relaciones sociales en el capitalismo. Indica una dimensión temporal de las relaciones sociales, y además la naturaleza interna de las conexiones entre fenómenos sociales, es decir, su aparente separación de una totalidad de relaciones sociales (como proceso de totalización). Así las “cosas sociales” deben entenderse no como relaciones causales sino como procesos de transformación o metamorfosis y formando parte del proceso de totalización (Holloway, 2005).

conjunto de relaciones sociales en movimiento, y por ello históricas, que se expanden y renuevan continuamente (Kosik, 1967). Pero enseguida es necesario hacer una precisión básica que nos permita entender porqué es posible la emergencia de los antagonismos sociales y el despliegue de la lucha. La totalidad capitalista moderna no debe, o no puede ser concebida como algo totalizado ya por completo, sino solamente como un hecho en curso. Es decir, como un proceso renovado continuamente en contra del trabajo concreto, del valor de uso, y de las relaciones sociales aun no plenamente capitalistas. La totalización capitalista implica una fetichización de las relaciones sociales entre los seres humanos y de éstos con las dimensiones no humanas de la realidad (Echeverría, 1998a; Holloway, 2005). Sin embargo, esto es una lucha permanente, un proceso de pérdida-ganancia de la capacidad de forma de la socialidad, entre el sujeto social y la mercancía-capital, entre la politicidad del sujeto social y la politicidad espontánea cósmica del valor, en el intento por dirigir el proyecto de sociedad (Echeverría, 1986a).

Considerar que el mundo capitalista es un *proceso de totalización en curso enfrentado a la lucha de los sujetos sociales*, significa que no todo el mundo está ya totalmente construido por relaciones sociales capitalistas. Esto no quiere decir que existan espacios y relaciones sociales que estén totalmente por fuera del mundo capitalista, a manera de islas intocadas por la marea de la historia. Únicamente indica que a pesar de que el capitalismo, en mayor o menor medida, constituye las relaciones sociales del mundo moderno como un proceso continuo y renovado, existen siempre desbordes, excedentes, espacios que luchan contra la totalización del valor, y que son inherentes a la lógica y reproducción del capital. Luchas que se despliegan *en, con y contra el capital*.

Cuando se dice que la totalización capitalista es un proceso que implica una resistencia a la fetichización, significa que sus variadas formas (valor, dinero, capital, Estado) están constantemente cuestionadas y re-establecidas mediante la lucha, es decir, son formas de relaciones sociales como procesos de formación (Holloway, 2005). Por tanto, no están definidas de antemano ni responden necesariamente a una ley objetiva de desarrollo, sino que están afectadas por las luchas de los sujetos sociales y su capacidad autodeterminativa –aunque limitada y tensionada por la politicidad del valor capitalista y sus formas sociales–. Son los

procesos y resultados de las luchas las que determinan en gran medida el balance de pérdida-ganancia de politicidad de los sujetos sociales, o si se quiere en términos más concretos, de la correlación de fuerzas en determinado trayecto histórico.

La resistencia a la totalización capitalista proviene de diversas y heterogéneas luchas cotidianas y extraordinarias, que se construyen y se ponen continua y renovadamente en marcha (Echeverría, 1986a). Éstas permiten la supervivencia –conflictiva y en permanente tensión con las relaciones capitalistas– de otros mundos aún no plenamente subordinados al capital. Esos otros mundos son ante todo una diversidad de relaciones sociales desplegadas en un sinnúmero de espacios y tiempos, constreñidos y, en ciertas circunstancias, contrapuestos al avance de las relaciones capitalistas.

Desde una perspectiva general, la mayoría de esas resistencias están ancladas en el interior mismo de las relaciones capitalistas. Es decir, son luchas que emergen desde el mismo proceso (re)productivo del capital, como trabajo concreto en y contra el capital (Holloway, 2005). Esta resistencia proviene del trabajador en general contrapuesto a la explotación y fetichización capitalista como un todo, o si se quiere del trabajo concreto subsumido al trabajo abstracto productor de valor, de tal forma que su socialidad responde en mayor medida a las impuestas por las relaciones capitalistas. Pero no totalmente, ya que como se ha dicho, la totalización del capital nunca es total, siempre hay desborde, exceso, algo que escapa a ese proceso, una potencia creativa no fetichizable, que es dónde se funda la posibilidad de la lucha y del trastocamiento del capital.

Sin embargo, si consideramos que el proceso de totalización capitalista no logra abarcar (aun) la diversidad de las formas de socialidad humana conocidas en la historia, y si al mismo tiempo entendemos que el capitalismo o su forma social no se asienta en todas partes del mundo de la misma forma y en la misma intensidad, entonces podemos decir que también existen luchas que provienen de las formas de “concreción histórico-cultural” de la reproducción social (Echeverría, 1986a). Es decir, de sociedades o formas de socialidad que, a pesar de estar afectadas en mayor o menor medida por el avance histórico de las relaciones capitalistas, no

tienen una matriz originaria o históricamente capitalista. Sociedades y formas de socialidad que contienen otras formas y contenidos de reproducción de la vida humana que pueden ser tendencialmente anticapitalistas (Gutiérrez et al., 2017; Linsalata, 2018). Las luchas que provienen de esas fuentes pueden ser entendidas como trabajo concreto en general, pero que en su concreción están matizadas por otro tipo de relaciones sociales históricas, culturales o geográficas⁷.

Esto último es de importancia para entender el carácter de las luchas en regiones como Abya Yala, donde el proceso de totalización capitalista ha chocado una y otra vez con formas de socialidad y estrategias de profunda raíz histórica que le resisten. Multiplicidad de mundos sociales, relaciones de producción, lógicas de acción, saberes, prácticas, epistemes entretejidos, que en Abya Yala se hacen presentes en la cotidianidad y las luchas indígenas y populares. Realidades que en un intento de comprensión han sido conceptualizados con categorías como “formación social abigarrada”, que en términos generales implica la presencia no solamente de diferencias culturales, sino sobretudo de tiempos históricos y modos de producción no plenamente articulados a la forma estatal y capitalista (Tapia, 2002b; Zavaleta, 2013, 2015). Como una de las estrategias de existencia social a las relaciones sociales capitalistas Bolívar Echeverría ha planteado la noción de “ethos barroco”, una manera posible en que es asimilado, asumido y resistido la realidad capitalista, por parte de las poblaciones post conquista (Echeverría, 1996). Por su parte, Silvia Rivera ha planteado la idea de “lo ch’ixi”, para dar cuenta de las múltiples formas de construir una identidad o forma de vivir propia de los Andes en donde conviven contradictoria y tensamente elementos culturales, estéticos y civilizatorios propiamente andinos con los de origen colonial (Rivera, 2018). Todas esas formas de vida, estrategias y realidades sociales –se podría decir a riesgo de generalizar demasiado– sugieren o dan cuenta de la imposibilidad de una totalización “total” del capitalismo, al menos hasta la actualidad. Obviamente, la existencia de esas realidades sociales no quiere decir que el avance

⁷ Bolívar Echeverría decía que la resistencia al proceso de fetichización capitalista proviene de dos fuentes. La primera asentada en el código heredado pre-capitalista que sobrevive en el comportamiento social capitalista porque su técnica productiva y su utilización consuntiva se desarrollan a partir de modos tradicionales de vida. La segunda corresponde en cambio a las contradicciones propias del desarrollo del capitalismo. “Su presión ‘socializadora’ se deja sentir de muchas maneras, por debajo de la represión, en la cultura de las grandes urbes industriales capitalistas” (1986a, p. 218).

del capitalismo –como neoliberalismo o cualquier otra variante histórica– en esta región no se haya producido. De hecho, la arremetida neoliberal ha tenido profundas consecuencias para la sociedad, y para las luchas de resistencia porque ha fracturado las relaciones sociales comunitarias, de cooperación, de entre cuidado. Ha llevado adelante un brutal proceso de despojo, apropiación y monopolio de los medios materiales de existencia –públicos y comunitarios– de las sociedades, es decir, de la riqueza social (Gilly et al., 2006). Pero esos agravios del capital neoliberal han sido resistidos y contestados en América Latina principalmente por movimientos campesinos indígenas y populares que basan gran parte de su fuerza y horizonte en ciertas dimensiones de sus formas de reproducción social que aun no han sido plenamente subsumidas a las relaciones del capital.

Fundamental también porque en el largo trayecto histórico de la conquista y la colonización de estos mundos, esas formas de socialidad construidas por siglos, al mismo tiempo que fueron reconfiguradas, terminaron, a través de sus luchas, afectando el proceso capitalista en sus diferentes dimensiones –relaciones sociales propiamente dichas, económicas y estatales–, y por tanto dándole una particularidad, “una coloración general de las relaciones de dominación” –diría Adolfo Gilly (2009, pp. 52-53)–. Por ejemplo, en el ámbito económico, junto a las relaciones capitalistas o subordinadas a ella, han sobrevivido formas de producción de origen colonial que se diluyeron hace poco menos de medio siglo. De igual forma, existen aun en la actualidad todo un mundo de economías populares que combinan diversas lógicas económicas con las del capital (Gago, 2015). En el ámbito de la política, cada uno de los Estados latinoamericanos responden a configuraciones sociales e históricas específicas, en donde las luchas de los pueblos dominados han logrado darles un carácter particular: el de ser Estados aparentes o fallidos (Tapia, 2002b; Zavaleta, 2013). La tenaz persistencia de esas formas de reproducción social han implicado la imposibilidad de totalización de la forma política del capital: el Estado-nación.

La existencia de formas de socialidad originalmente no capitalistas, o aun no plenamente capitalistas, no debe ser entendida como existencia por fuera de la historia, es decir, como formas puras, o no tensadas, por las diversas formas de dominación, ni tampoco como exterioridades a

las formas sociales capitalistas. Al contrario, en la realidad actual, esas formas de socialidad están subsumidas, funcionalizadas y tensadas en y por las formas sociales del capital, y en el extremo, seriamente amenazadas de destrucción (Dinerstein, 2016). Lo cual, tampoco significa, vale insistir, que estén ya totalizadas por el capital. Son formas de socialidad que están en permanente lucha en, con y contra el capital. Por ello, su presencia y sus luchas deben ser analizadas en los contextos históricos específicos en donde se desarrollan. Es decir, desde el devenir histórico de sus propias luchas, y desde sus relaciones específicas en, *con* y *contra* el capital y el Estado.

Estado como forma del capital....y campo de disputa

Una manera de pensar el Estado es verlo como una relación social o una forma de vida social constitutiva del capitalismo. A pesar de que en la vida cotidiana el Estado suele aparecer y experimentarse como una cosa o un ente externo a la sociedad, en realidad no lo está. Esa forma aparente (Marx) que se percibe como externa a la sociedad se origina, a decir de la teoría marxista, en un cierto modo histórico de existencia y reproducción de la vida social que corresponde al capitalismo. Este establece una relación de dominación que aparentemente no requiere la coerción física directa, sino que se muestra como si fueran relaciones entre personas jurídicamente libres e iguales, subordinadas a un proceso impersonal o abstracto. El carácter social de las relaciones entre las personas se exterioriza como *formas sociales* separadas de ellas, en objetos externos y ajenos en los que se manifiesta la interacción social de manera desfigurada y no inmediatamente reconocible (Hirsch, 2005; Roux, 2005). De aquí se desprende una característica de la relación de dominación del capital: las personas experimentan sus propias creaciones sociales como cosas o poderes externos.

Sin embargo, el Estado moderno, como parte constitutiva del capitalismo, es más bien, “una forma de las relaciones sociales: una configuración de la vida social que se crea y recrea cotidianamente en interacciones recíprocas entre individuos [...] El Estado es [...] un concepto que sintetiza en el pensamiento un proceso relacional entre seres humanos” (Roux, 2005, p. 30). Es un *proceso* pues, al igual que la totalización de las relaciones de capital, no está dado de una

vez y para siempre, sino que implican dominación, subordinación y conflicto potencial, los cuales desgarran la sociedad permanentemente poniendo en peligro su permanencia y la reproducción del capital. Si las relaciones capitalistas son inherentemente conflictivas, el Estado es también una *forma social y proceso inestable*, dinámico y cruzado por el antagonismo social.

El Estado moderno, desde un punto de vista histórico, está relacionado con un momento fundacional del capitalismo ligado a la acumulación originaria. Momento donde se produce el estado de separación –la destrucción o desorganización de las formas de comunidad e identificación colectiva previas– dando como resultado un conglomerado de individuos o propietarios privados sin relación interna y por tanto en disponibilidad para una re-unificación posterior (Tapia, 2002b). El Estado, como *proyecto histórico del capital*, unifica esos variados intereses convergentes –o divergentes en algunos casos– de un conjunto histórico y geográfico particular de propietarios privados capitalistas en un interés general común para salvaguardar su carácter de propietarios privados como *clase dominante* (Echeverría, 1986b). Es decir, valida los intercambios mercantiles privados como relaciones contractuales entre individuos libres por medio de un mando político común que establezca una ley general para la vida social capitalista, y, por tanto, tiene un *carácter de clase*. Es un proyecto y proceso de unificación formal, jurídica, racional sobre un territorio concreto de múltiples relaciones de intercambio capitalista en lucha. En esta mirada, el Estado es *un proyecto y proceso de reconstitución como comunidad* –ilusoria diría Marx– de esa sociedad. Proyecto y proceso permanente de unificación de personas que busca superar el conflicto inherente a la dominación capitalista, a la vez que lo mantiene oculto⁸.

Es un *proyecto* porque responde a una necesidad histórica, pues también parte de la constatación de una realidad social constituida por una diversidad de formas sociales o proyectos históricos de sociedad divergentes a la propuesta por el capital. Diversidad de sociedades, y de prácticas sociales al interior de cada una, que no responden necesariamente a los objetivos del capital y su forma de valor. En este sentido, el Estado moderno fue y es un proyecto de formación de una comunidad política que acomoda, sustituye o niega la diversidad de proyectos

8 René Zavaleta afirmaba que “la voluntad esencial de todo Estado, en efecto, es la unidad; el Estado es el símbolo de la unidad o la unidad de lo que no está unido en sus otros planos. Impone la unidad o, al menos, tiene como fin supremo la unidad” (Zavaleta, 2015, p. 94).

históricos de sociedad, que difieren o se contraponen al desarrollo de las relaciones capitalistas dentro de un territorio determinado.

El Estado, por medio de sus instituciones, niega sistemáticamente las diferencias sociales (por ejemplo, el discurso del ciudadano, del consumidor, etc. que encubren las desigualdades materiales y culturales generando la apariencia de integración social) y niega legitimidad a aquellas formas de discurso, de política, de organización y de práctica social que pudieran expresar esas diferencias. Para esto puede usar la violencia física directa o el “estímulo” para la integración a la relación estatal (Corrigan & Sayer, 2007). La diversidad o heterogeneidad de formas de socialidad históricamente no capitalistas son funcionalizadas, “traducidas” (Dinerstein, 2016)⁹ o en el extremo negadas en el proceso de formación del Estado moderno. La historia de los Estados latinoamericanos son la evidencia de la negación continua y renovada de la diversidad de formas sociales indígenas que le han resistido y deformado. En este sentido, se puede decir que el proceso estatal es un proyecto de totalización de una forma específica de vida social inherente al capitalismo, que no tiene que ver solamente con la unificación de las clases en conflicto, sino también con un proyecto de unificación o negación de otras matrices culturales no capitalistas (Hirsch, 2005).

El Estado, como comunidad estatal en formación, se desdobra en una relación vertical de mando/obediencia, entre gobernantes y gobernados, generando un vínculo de dominación específicamente político, que se sostiene en el monopolio de la violencia. Pero el vínculo de dominación requiere por parte de los subordinados del reconocimiento, la aceptación y la obediencia del mando político. En otras palabras, de una legitimidad que reconozca al Estado moderno como el único ente que sobre un territorio puede establecer un orden social –expresado en leyes, instituciones, procedimientos y uso de la violencia legítima–. Por ello, el proceso estatal tiene que ver con la constitución de un poder soberano sobre un territorio. Esto implica la centralización del poder político y la emergencia de diversos monopolios de la vida social –de la

9 La idea de traducción estatal se refiere a que “el Estado delinea los ‘parámetros de legibilidad’ de la realidad a partir de los cuales las otras realidades alternativas son invisibilizadas” (Dinerstein, 2016, p. 357). Es decir, el Estado establece un mapa de lectura de las realidades sociales a partir del cual las integra –funcionalizando o recortando sus aristas o contenidos– en su trama de relaciones.

política y lo político, de la administración económica, de la cultura legítima y los principios morales, etc.–, con la coerción física legítima dentro de un ámbito geográfico particular, como amenaza permanente sobre los grupos sociales, y sus proyectos de sociedad divergentes al propuesto por el poder estatal legítimo.

El monopolio de lo político implica un momento necesario de la representación. Ésta se funda sobre la separación moderna entre una esfera pública-estatal y una esfera privada. Pero, aún más, “la representación es precisamente la reproducción de la separación de lo económico y lo político” (Tapia, 2007, p. 159). La representación entraña la idea de que la única manera de existencia política de las personas es la delegación de su voluntad y sus decisiones en representantes o actores del ámbito de la política estatal. Cuestión que en última instancia significa sustraer de la sociedad las decisiones fundamentales de la vida social, trasladándolas hacia el poder soberano estatal. Así, el Estado moderno se convierte en el único portador legítimo de la política y de lo político, produciéndose un proceso continuo de suspensión o enajenación de lo que Bolívar Echeverría (1998a) llamaba la politicidad fundamental de los sujetos sociales o su capacidad de forma.

Los Estados modernos, como proyectos de sociedad para el capital, y por la necesidad de la legitimidad del mando político unificado, requieren cambios culturales y sociales profundos en las personas y grupos sociales. Por ello tienen una característica particular: promueven la conformación de subjetividades e identidades colectivas que hacen posible el desarrollo de una economía capitalista. Los objetos, la tierra, la fuerza de trabajo, los medios de producción sólo se pueden volver propiedad privada en tanto los dueños son libres de disponerlos, y en tanto exista una subjetividad mercantil que lo vuelva normal. Las relaciones de mercado no son suficientes para generar este proceso, se necesita de la regulación estatal, pero no solamente como normatividad jurídica, sino también como regulación moral, lo cual significa la constitución de unas subjetividades que sostengan la legitimidad del mando estatal y, por ende, las relaciones capitalistas. Por ello, el Estado es “un proyecto de normalizar, volver natural, parte ineludible de la vida, en una palabra ‘obvio’, aquello que es en realidad el conjunto de premisas ontológicas y

epistemológicas de una forma particular e histórica de orden social” (Corrigan & Sayer, 2007, p. 46)¹⁰.

En ese proceso de conformación, el Estado es un agente activo y potente. Como plantean Philip Corrigan y Derek Sayer (2007, pp. 44-46), en su estudio sobre la formación estatal inglesa como revolución cultural, aquel tiene la capacidad de matizar, orientar o moldear las formas e imágenes aceptables de la actividad social, de la identidad individual y colectiva, alientan unas formas al tiempo que suprimen, marginan, corroen o socavan otras, afectando cómo la gente concibe su identidad y su lugar en el mundo. Es decir, la conformación de una subjetividad capitalista por la acción estatal implica una conquista o una lucha contra otras formas de concebir el mundo, la vida, que no encajan en el proyecto capitalista de vida social.

Es importante señalarlo porque desde este punto de vista, el Estado no se piensa solamente como aparatos estatales, ciertamente separados o ajenos a la vida cotidiana de las personas (además de instrumentalizadas por las clases dominantes), sino que abre la posibilidad de mirar que la acción modeladora del Estado respecto de las personas, afecta sus ideas, sus formas de ver, estar y hacer el mundo, determinando un campo de lo posible para la acción humana y la vida social. El Estado conforma una cultura acorde a los requerimientos propios y del capital. En tanto cultura, las actividades individuales y sociales se vuelven naturales e inconscientes, adquiriendo una profundidad social e histórica que es necesario considerar para su transformación. Entonces, la fuerza de la dominación de esta forma de las relaciones sociales capitalistas no proviene solamente desde un exterior represivo y visible –los aparatos estatales y sus instituciones–. El Estado domina también desde dentro, porque su acción modeladora se incorpora –se hace cuerpo o materia– en la subjetividad de las personas, volviéndose cultura estatal¹¹.

10 Este proceso de regulación moral, que sostiene la legitimidad del mando político estatal, es necesario porque lo que es una sociedad no coincide con sus formas aparentes (Zavaleta, 2015).

11 “El enorme alcance de este poder no se puede entender si no entendemos las formas estatales como formas culturales, la formación del Estado como revolución cultural, y las imágenes culturales como algo continuo y extensivamente regulado por el Estado. Una dimensión central [...] el secreto del poder del Estado es la manera como funciona dentro de nosotros” (Corrigan & Sayer, 2007, p. 86).

Sin embargo, si se considera que, por un lado, el Estado moderno es un *proceso social* de coerción y consenso –el riesgo permanente del uso de la violencia legítima y el reconocimiento del mando político de la comunidad estatal–, y por otro lado, que está enfrentado a la *capacidad de forma* de los sujetos sociales, entonces el proceso estatal es frágil, dinámico y conflictivo, requiere de una lucha y negociación constante entre Estado y clases subalternas por definir los términos y alcances de la relación de dominación. Esto implica que el Estado, como proceso social de formación, es un campo de disputa y lucha, ya que, mientras por un lado el proceso estatal busca una y otra vez concluir el proyecto de unificación de la sociedad, de monopolizar la política y gestionar los conflictos sociales, al mismo tiempo siempre es desbordado y cuestionado por la política de las clases subalternas (Roux, 2005). Por ello, a pesar de que siempre existe un espacio-tiempo de lo político que excede la relación estatal y su proyecto de unificación clasista, el Estado también es una síntesis (ilusoria) que expresa “lo que predomina en una sociedad y lo que integra de lo dominado y subordinado, en la medida en que tiende a negar y ocultar aquello que excluye o no ha podido contener de manera hegemónica” (Tapia, 2002b, p. 175).

El Estado moderno, pensado como *relación social y proceso* quiere decir que es un fenómeno histórico y geográficamente concreto, tiene especificidades que responden a ciertas condiciones históricas particulares. Por tanto, aunque en principio responda a la estructura de subordinación del trabajo concreto al trabajo abstracto o al capital, no se reduce a una cuestión de clase, aunque tampoco puede ser ajeno a ello. El Estado se constituye y se desarrolla también sobre otras contradicciones sociales como el género, la raza o la etnia¹². Desde este punto de vista el Estado en América Latina tiene una condición fundante: el colonialismo.

La condición colonial del Estado: expropiación de gobierno, explotación y despojo

12 La relación sociedad–Estado “no sólo es determinada por el proceso capitalista de re-valoración, sino que también esta estrechamente ligada a él por las relaciones sexuales, étnicas, nacionalistas y racistas de opresión y explotación. El Estado burgués es entonces siempre y simultáneamente un Estado capitalista, racista y patriarcal y las relaciones sociales que él expresa y ‘regula’ mediante su aparato, comprenden todas esas contradicciones” (Hirsch, 2005, p. 171).

La historia de Abya Yala y de sus pueblos está marcada por la conquista como un momento constitutivo fundamental, el cual determinó una conformación posterior específica de los Estados y del desarrollo del capitalismo en este continente, en la forma de colonialismo interno. Según René Zavaleta, el momento constitutivo es el origen o punto de partida de un tiempo largo, donde se produce una forma de sociedad en la que se va a vivir por mucho tiempo (Tapia, 2002b; Zavaleta, 2013). En la medida que el momento constitutivo implica una cierta estructuración de la sociedad de largo alcance, se puede decir que el colonialismo interno –o las relaciones coloniales entre sociedades– se mantiene a pesar de las re configuraciones y los procesos de democratización del Estado y la sociedad.

A decir de la historiadora ecuatoriana Rosario Coronel (2009), la independencia y posterior formación del Estado-nación ecuatoriano se hicieron sobre una ruptura de origen estructural entre los criollos y la mayoritaria y diversa población indígena. De tal forma, que el Ecuador como Estado moderno fue posible solamente como un Estado criollo asentado sobre la dominación y explotación de los indígenas, negros y mujeres. La formación del Estado ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XIX estuvo profundamente ligada a la estructura hacendaria, que más allá de ser una específica forma de producción agrícola, fue un modo y espacio de estructuración de las jerarquías sociales, las prácticas políticas y el orden simbólico en cada región del país en que dominaban (A. Guerrero, 2010).

Según Luis Tapia, el colonialismo interno en su momento constitutivo se configuró a partir de tres elementos fundamentales. 1) Una transformación profunda de las formas de producción económica, que pasan de una matriz agraria a subsumirse en el modo de producción capitalista naciente. La destrucción parcial y la reorganización de las sociedades conquistadas en términos jerárquicos produce que las sociedades indígenas, como un todo, trabajen para la existencia de la sociedad dominante. 2) La desarticulación parcial del autogobierno de las sociedades conquistadas, y posterior rearticulación de esas estructuras políticas –con sus jerarquías precoloniales– dentro y bajo el mando del sistema de poder imperial. 3) La jerarquización entre las sociedades, que implicó una negación de facto de la condición de sociedades a los pueblos colonizados, dando como resultado un tipo de racismo que no se

fundamenta en las características personal del individuo sino en su pertenencia a un pueblo colonizado (Tapia, 2014, pp. 22-28).

Así, Luis Tapia define el colonialismo interno como:

una forma compleja de dominación, ya que es una acumulación de varios momentos históricos que recrean los anteriores. El colonialismo interno articula formas de dominación instauradas por la formación tributaria que se configuró con el orden colonial, con las estructuras de explotación y de dominación propias del modo de producción capitalista y el tipo de estado y regímenes políticos que los producen y amplían en tiempos modernos. (Tapia, 2014, p. 8)

Estructura de dominación que se reprodujo en el tiempo a lo largo de diferentes momentos históricos –no sin cambios–. El colonialismo interno es un fenómeno que, originalmente producido dentro de las relaciones de dominación y explotación colonial –con sus dimensiones políticas, económicas y subjetivas–, se reprodujo en el largo trayecto de la formación de los Estados y de las relaciones capitalistas sobre los territorios, formas de gobierno y matrices culturales de los pueblos dominados, que no fueron necesariamente destruidos por completo, sino articulados, primero al poder imperial colonial, y luego, subordinados o asimilados de formas específicas a la estructura estatal. El proceso colonial fue una forma de dominación que se asentó en la continuidad estructural e histórica de formas organizativas propias a las sociedades andinas, provocando diferenciaciones sociales en función de una mayor o menor expropiación de tierras, y el grado de vinculación obrajera y dependencia respecto de las haciendas. Hecho que influyó en una diferenciación política dentro de las comunidades, entre ellas, y entre éstas y la hacienda y el Estado (A. Guerrero, 1991).

La transformación de una matriz productiva agraria andina en una de orden colonial se produjo en el Ecuador principalmente con la instauración de las mitas de obraje (sobre todo el sierra norte), el sistema hacendatario a lo largo de toda la sierra, y en menor medida la extracción de minerales de plata en ciertos lugares, con su correspondiente contra cara que fue la expropiación de las tierras comunales e individuales de las poblaciones indígenas. En las regiones amazónicas la transformación profunda de los sistemas productivos de los pueblos

indígenas se produjo principalmente en la etapa republicana sobre todo a partir de las misiones religiosas que crearon comunidades en pueblos nómadas, y con el impacto de la explotación petrolera. En la costa, la población indígena fue en su gran mayoría asimilada dentro de los sistemas productivos de la sociedad dominante. En cualquier caso, lo central es que esos procesos implicaron extracción y apropiación del trabajo de la población indígena por parte de las clases dominantes. Trabajo indígena que se concentró jerárquicamente, desde las clases criollas de las colonias hasta llegar a las metrópolis europeas.

En la posterior constitución del Estado ecuatoriano, la estructura de dominación colonial se mantuvo en el naciente Estado por medio de la continuidad de la tributación colonial como “contribución personal”. Elemento central de la constitución del naciente Estado ya que financió gran parte de los gastos estatales, pero tuvo a la vez alcances políticos y sociales profundos. Esto implicó una rearticulación de las estructuras políticas de las sociedades indígenas dentro de un aparato de intermediación étnica que viabilice la recaudación tributaria (A. Guerrero, 2010).

Con la eliminación del tributo indígena en 1857 se instauró una nueva forma de administración y sujeción de las comunidades y población indígena por parte del Estado republicano, que consiste básicamente en la delegación de poder y control de las población indígena en los poderes locales y regionales –un andamiaje semi público y semi privado intercalado entre el Estado y la población indígena–. Poderes locales que estuvieron constituidos por el sistema hacendatario: la hacienda, la iglesia y el poder estatal local (A. Guerrero, 1993)¹³. Hernán Ibarra a su vez, ha señalado que la formación del Estado está ligada entre, otros procesos, a la arremetida del poder estatal sobre las localidades indígenas, expansión que las “encapsuló” dentro del espacio de poder local. Los agentes estatales locales tenían atribuciones sobre la población de las comunidades indígenas, y eran los encargados de expandir la soberanía del Estado nacional hacia los territorios.

13 El poder local era “una configuración política poliédrica, jerarquizada, un conglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos en cuyo ápice trona siempre el patrón. Hacienda, iglesia, funcionarios estatales de parroquia y cantón (jefes y tenientes políticos), municipalidades cantonales (las autoridades blanco mestizas del pueblo), vínculos domésticos entre la gente de pueblo y familias indígenas de comunidad (parentescos rituales, reciprocidades desiguales, acuerdos de aparceros, representaciones rituales, etc.) son los elementos que integran el poder local en la Sierra” (A. Guerrero, 1993, pp. 93-94).

La contraparte de este proceso de expansión estatal y cercamiento fue el recorte de las atribuciones y funciones de las autoridades indígenas, proceso articulado o sustentado sobre la acumulación de grandes propiedades terratenientes (A. Guerrero, 2010; H. Ibarra, 1992, 2003). La dominación sobre las poblaciones indígenas implicó una expansión estatal, a partir de al menos dos cuestiones: a) el despojo de los territorios –los medios de existencia despojados por los terratenientes hacendatarios apoyados por el Estado–; y b) el despojo o cercamiento del poder político de las comunidades. Configuración que, en términos generales y a pesar de las transformaciones políticas y sociales, se extendió por casi un siglo, disolviéndose en la época de las reformas agrarias de 1964 y 1973.

El Estado de la Revolución liberal (1895) no eliminó ni sustituyó el poder local como administración étnica, ni tampoco tuvo voluntad de suprimir la diferenciación entre ciudadanos blancos y población indígena, sino que más bien puso interés en desprivatizar las funciones de los agentes estatales locales, es decir romper su articulación con los otros dos poderes (hacendados e iglesia), cuestión que no sobrevivió al último gobierno de Eloy Alfaro (1913), luego del cual las alianzas entre autoridades locales y haciendas volvieron a retomarse (A. Guerrero, 1993). A pesar de que la revolución liberal, en sus ala más radical, planteó cambios profundos en relación a la población indígena (sobre todo en lo que tiene que ver a la propiedad y reparto de tierras y a la prisión por deudas), las facciones terratenientes del mismo liberalismo terminaron por cerrar los caminos a esos cambios, manteniendo el sistema de opresión sobre la población indígena. La revolución liberal implicó también una gran movilización campesina e indígena que reivindicaron devolución de la tierra, acceso a uso de bienes naturales, la eliminación de tributos y trabajos forzados, etc., participando incluso dentro de los ejércitos liberales. A pesar de ello, el liberalismo, en su conjunto no logró quebrar el poder terrateniente (C. Albornoz, 2014).

De todas formas, el sistema de administración étnica entró en un lento proceso de degradación. A partir de 1925 el Estado consigue mayor independencia frente a la clase dominante e incrementa su capacidad de intervención y comunicación con la población indígena.

La intervención estatal en el ámbito de derechos sociales por medio de la creación del Ministerio de Previsión Social y Trabajo, y la misma presión local de las comunidades indígenas, provoca entre otras cosas que se llegue a formular la Ley de Comunas en 1937, proveyendo un ámbito jurídico de cierta protección estatal (aunque mantuvo intacto el tutelaje estatal sobre las comunidades por medio de la figura de los tenientes políticos). A esto hay que sumar la emergencia de una burguesía comercial e industrial, sobre todo costeña, que disputó el poder terrateniente en la sierra (V. Coronel, 2011; Paz y Miño, 2002).

Por su lado, la erosión de la administración étnica fue también producto de la continua movilización de las comunidades indígenas en los ámbitos locales. Por ejemplo, entre 1916 y 1930 se produjo un ciclo de levantamientos indígenas, generalmente por oposición al registro de tierras en catastros estatales, lo cual implicaban también disputas territoriales entre comunidades y haciendas. Levantamientos que a la larga, y en medio de una política estatal ambigua de integración y represión, impactó en la creación de una normativa que contenga y a la vez proteja las comunidades indígenas, la ley de Comunas en 1937 (V. Coronel, 2011; H. Ibarra, 2015).

A partir de 1920, la emergencia de partidos de izquierda en las grandes urbes propició una articulación de la movilización indígena y estos, dando paso a la conformación de la primera organización moderna que aglutinaba a la diversa población indígena –comunidades y población *huasipunguera* y comunidades libres– en el país, la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios). Organización que logró, entre otras cosas, traspasar los poderes locales para situar la problemática indígena en los espacios centrales del poder estatal. Proceso que alcanzó los albores de las reformas agrarias de mediados de los sesentas e inicios de los setentas del siglo pasado (A. Guerrero, 1993).

La permanencia de una configuración estatal colonial en la época republicana actual se observa en la continuidad de la jerarquía política del Estado respecto de otras estructuras de poder indígena. A pesar de que el proceso colonial y republicano ecuatoriano implicó serios cercamientos, desarticulaciones y transformaciones en las estructuras políticas indígenas precoloniales, que en términos generales redujeron a un mínimo su alcance territorial y político –

es decir al ámbito comunal–, de alguna manera esas estructuras mínimas de autogobierno indígena se mantuvieron a lo largo de toda la época republicana, aunque tuteladas o limitadas por los poderes locales y por el Estado. La permanencia de estructuras mínimas de gobierno comunal posibilitaron la movilización y la resistencia indígena a la total absorción por parte del Estado, así como la modificación de ciertos ámbitos legales (la Ley de Comunas, las reformas agrarias en el siglo pasado, y las modificaciones en las constituciones de 1998 y 2008 respecto de derechos colectivos, por ejemplo).

En el largo trayecto histórico, esas estructuras limitadas de gobierno comunal han logrado ir poco a poco rearticulándose en espacios más generales, alcanzando regiones y el ámbito nacional, como son las organizaciones indígenas actuales (Conaie, Ecuarunari, Confeniaie, etc.). Organizaciones indígenas, que si bien no se levantan sobre la totalidad de estructuras comunitarias, si las abarcan y representan en su mayoría. Y sin embargo, el Estado no ha logrado transformarse para dar cabida a esas estructuras de gobierno comunitario indígena en los ámbitos centrales de la decisión política económica nacional. Esto es importante señalar porque, a pesar de que el proceso de formación del Estado ecuatoriano ha incluido a los pueblos indígenas como ciudadanos (individuales en la mayoría del entramado legal actual y en el imaginario social generalizado), también es cierto que la carga colonial del Estado aún no está plenamente superada (no obstante la declaratoria de Plurinacional) ya que, entre otras cosas, pero principalmente, porque no se ha modificado sustancialmente la estructura de autoridad política y económica para dar cabida a otros proyectos históricos de vida social, que puedan tejerse dentro de un marco de país. Se podría decir que el Estado ecuatoriano mantiene un sesgo colonial en la medida en que mantiene un nivel de monopolio político sobre las decisiones del conjunto de la sociedad que limitan aún el co-gobierno conjunto entre diversas estructuras de gobierno y lógicas políticas.

En este sentido, es pertinente traer a colación una característica que Luis Tapia señala respecto del colonialismo, que se puede observar incluso en la actualidad del Estado (Plurinacional) en el Ecuador. Este autor dice que un rasgo central de la relación colonial es que son las estructuras de la sociedad dominante –y más específicamente las clases dominantes

dentro de ella– las que definen la estructura política de las sociedades colonizadas y las jerarquías en función de la organización y reproducción de la sociedad (Tapia, 2014).

Estructuras de dominación que principalmente se concentran en el Estado como lugar de comando de las clases dominantes coloniales sobre el resto de las sociedades subordinadas. Se puede decir que en el Estado moderno colonial se articulan entonces dos procesos históricos de dominación: el poder estatal como forma capitalista –con sus específicas características y elementos de dominación– y el proceso particular del colonialismo interno, los cuales se entretajan para formar un *entramado de dominación-explotación-racismo*.

Si consideramos, por un lado, lo que se ha dicho respecto del proceso de formación estatal moderno, específicamente su poder de unificación y su constitución como monopolio de la política y lo político, y por otro lado, las características del colonialismo interno como desarticulación y re-articulación de las estructuras políticas de las sociedades colonizadas, podemos decir que el Estado moderno colonial tiene un núcleo común: *la negación continua y renovada de la capacidad de autodeterminación de los pueblos colonizados*.

Bolívar Echeverría decía que las “figuras de la reproducción social” –las formas concretas en que cada sociedad o pueblo efectiviza histórica, geográfica y culturalmente la forma general de la reproducción social– tienen un núcleo central que es su politicidad, el cual define auto determinadamente lo que cada sociedad o pueblo quiere llegar a ser. Si esto es así, se puede decir que éstas contienen en su seno un proyecto histórico, que se origina en “un pacto fundante del sujeto consigo mismo [...] un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su trans-naturalización” (Echeverría, 1998a, pp. 195-196)¹⁴. Proyecto histórico –lo que una sociedad quiere, desea y puede ser– que se actualiza y modifica continuamente con todo el peso de su historia, dentro de determinadas circunstancias históricas.

¹⁴ Se entiende por transnaturalización el proceso en el cual el ser humano trasciende su originaria naturaleza animal en naturaleza social.

La capacidad de los pueblos indígenas de ser agentes colectivos de un proyecto histórico, ha sido y es aún cercada, desfigurada o negada una y otra vez. En este sentido podemos decir que el colonialismo interno implica *la negación continua y renovada de los proyectos históricos de las sociedades colonizadas por la vía de la sustitución de la politicidad por el comando del Estado moderno colonial*. El colonialismo interno es la interrupción sistemática y renovada del flujo histórico de los pueblos indígenas y de los sectores populares.

Es importante señalar que, en tanto el colonialismo interno se entiende sobre todo como suspensión de las capacidades políticas propias y dominación económica, tanto desde factores externos como internos, sus efectos no se restringen a las poblaciones indígenas, aunque ciertamente son éstas las que históricamente lo han sufrido con mayor importancia. Sin embargo, pensar el colonialismo interno, no solo como un proceso de jerarquización de sociedades desde el punto de vista cultural, sino desde el ámbito del despojo de capacidad política y de la riqueza social, nos permite pensar sus alcances más allá de lo específicamente indígena y la diferencia colonial¹⁵. Pensarlo así abre las posibilidades de mirar las múltiples alianzas indígenas – populares que se han producido en las luchas anticoloniales del pasado y del presente. En este sentido, las luchas anticoloniales no solamente involucran a las poblaciones indígenas, sino también a las poblaciones no indígenas, de origen indígena y mestizas populares, quiénes han sido de igual forma producto de la colonización y afectados por el proceso de totalización capitalista.

Por ello, el colonialismo interno tiene que ver fundamentalmente con un hecho político y económico, que en un momento posterior configura las relaciones sociales e individuales entre sociedad dominante y colonizada en forma de racismo, discriminación y exclusión (González Casanova, 2003; Tapia, 2014). Es decir, hablar de colonialismo interno en éstos términos significa que aquellos fenómenos no tienen que ver con un simple (des) o (re)conocimiento de la

15 Pablo Gonzalez Casanova advertía por ejemplo sobre los peligros de pensar el colonialismo interno al margen de la confrontación de clases, de la lucha por el poder efectivo de un Estado-nación, es decir sin considerarlo como un fenómeno característico del desarrollo capitalista. Situarlo al margen de la lucha de clases ha provocado que se entienda como una lucha étnica aislada. Lo contrario, en nombre de la lucha de clases se ha negado su existencia o de la necesaria proletarianización del campesino indígena (González Casanova, 2003).

“diversidad cultural”, sino con un problema político de profunda raíz histórica, y en donde el Estado y las clases dominantes han sido y son agentes centrales.

Implica también pensar en las formas de la dominación sobre los pueblos indígenas y los sectores populares, que no provienen solamente de una exclusión cultural –que ciertamente es la consecuencia de procesos más profundos–, sino de las relaciones capitalistas que generan explotación, y al mismo tiempo, de la interrupción-usurpación de sus capacidades políticas como sociedades humanas plenas, con potencial histórico. En este sentido, lo que se nombraba en el siglo pasado, incluso desde la izquierda, como el “problema indígena”, no solamente pasa por el acceso a la tierra, sino que es un “problema” global y complejo, que cruza todos los niveles de la sociedad actual, incluido la dimensión subjetiva de las personas, con mayor carga colonizadora sobre los individuos indígenas y sus múltiples fracciones producidas por el “mestizaje colonial andino” (Rivera, 2010b).

Por último, uno de los rasgos del colonialismo es que ha producido un solapamiento jerarquizado de varios y divergentes proyectos históricos de sociedad dentro de un ámbito geográfico particular, es decir, dentro de un país (Tapia, 2014). Sobreposición de sociedades que se ha mantenido, desde un punto de vista, por las conveniencias políticas y económicas, primero coloniales del poder imperial, y luego del Estado republicano. Pero también por la propia capacidad de resistencia y reorganización de las comunidades que ha significado el mantenimiento de estructuras políticas comunitarias, y que mantienen y llevan aún en su seno un proyecto histórico como pueblos en medio de las condiciones históricas actuales. En este sentido, se puede decir que la persistencia del colonialismo interno implica en la actualidad la no resolución democrática de un proyecto verdaderamente (pluri)nacional. Si se quiere de una síntesis social que no sea impuesta desde las clases dominantes, sino que articule todas las formas posibles de gobierno democrático que existen en el país, más allá de las diferencias culturales, y que logren trastocar las relaciones de explotación y opresión capitalista y colonial.

Capacidad de forma: poder social y politicidad

¿Pero de dónde viene la capacidad de resistencia a la fuerza fetichizante de las relaciones capitalistas? Responder esta pregunta implica partir de concebir o situar al verdadero sujeto, al “hacedor” diría Gilly (2002). Implica una re-inversión. Si las relaciones capitalistas producen un efecto de inversión epistemológica, el cual coloca al capital como el sujeto de la historia, o como el sujeto automático (Echeverría, 1986a), una posición crítica implicaría volver a colocar al ser humano, en tanto sujeto social, en el centro de la creación del mundo y la historia (Holloway, 2017), que en estrecha interconexión con lo no humano ha producido la riqueza social existente.

En este sentido, partimos de asumir que es el poder humano, creativo y colectivo el que crea el mundo y sus diversas formas de riqueza material, social y espiritual, entendidas aquí no solamente como producción de bienes materiales, mucho menos como acumulación, sino como “la realización satisfactoria de las relaciones que los seres humanos establecen consigo mismos y con la naturaleza por medio de la producción de bienes dirigidos a la solución de sus necesidades” (Linsalata, 2015b, p. 318).

La riqueza no se refiere solo a la cantidad, sino también a su calidad, es decir, no solamente como producción existencia de bienes suficientes que permiten satisfacer necesidades, sino también se refiere a las relaciones sociales satisfactorias que sostienen el consumo de esos bienes. De ahí que, por ejemplo en las comunidades indígenas, ser pobre (*wakcha*) no se refiere solamente a la ausencia de bienes materiales necesarios, sino sobre todo a la ausencia de relaciones sociales suficientes y satisfactorias que permiten la producción consumo de bienes. La riqueza es concebida entonces sobre todo en términos de relaciones sociales entre seres humanos y de estos con el mundo no humano.

Entonces, en el principio está la actividad humana y no humana como generadores de mundo. Pero ese poder humano de creación de mundo y riqueza es un poder social, que aquí entiendo a partir de Marx. Para él, el poder social emana del conjunto de relaciones humanas de

cooperación, asociación y trabajo colectivo destinado a la satisfacción de sus necesidades, bajo la acción de la división del trabajo (Linsalata, 2015b). El poder social es la fuerza de lo colectivo que está dirigido hacia un fin colectivamente determinado. Es la capacidad colectiva, fundada en un sin número de relaciones sociales de cooperación, asociación, confianza, interdependencia, para poner en marcha determinadas actividades destinadas a cumplir un fin.

Tomando a Bolívar Echeverría podemos decir que ese poder social implica una capacidad colectiva de decisión sobre los asuntos de la vida en sociedad, una capacidad de determinar continuamente un orden social para la convivencia entre seres humanos y de estos con lo no humano. Es decir, un poder social para dar forma a su propia socialidad. El poder social implica entonces una politicidad o, como dice el filósofo ecuatoriano, una sujetividad fundamental¹⁶ que caracteriza al ser humano en general y su diversidad de formas concretas e históricas de socialidad (Echeverría, 1998a).

Para este filósofo, la reproducción del sujeto social es sobretodo un proceso de reproducción política que implica esa capacidad social de dar forma a su proyecto histórico de sociedad, que es a su vez el fundamento de lo político: “[...] la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma.” (Echeverría, 1998b, pp. 77-78). La socialidad, es decir, las formas de convivencia, debe ser re-actualizada continuamente en la vida colectiva. Por ello la capacidad de forma del sujeto social es una característica dinámica, y permanente, referida a formas específicas de socialidad por medio de las cuales el ser humano se da a sí mismo una forma concreta.

La politicidad, entendida como poder colectivo, se articula a su vez con el trabajo concreto, que es fundamentalmente social o colectivo y productor de valores de uso –bienes materiales, pero también relaciones sociales y sentidos–. Es decir, con la capacidad colectiva de producir riqueza social en sus múltiples dimensiones en base a un equilibrio entre el conjunto de

16 “El ser sujeto, la sujetividad, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 1998a, p. 166).

necesidades de disfrute del sujeto social y el sistema de capacidades sociales de trabajo para satisfacerlo (Echeverría, 1998b). Este equilibrio inestable funda una forma de socialidad concreta e histórica, que es modificada continuamente por la capacidad autodeterminada del sujeto social de darle forma, dirección, y sentido, es decir de darse un proyecto histórico concreto y específico. Por ello, existe una articulación fundamental entre la producción de la riqueza y la politicidad social en la reproducción de una sociedad. Bolívar Echeverría indicaba al respecto que la condición de dicha reproducción

[...] implica necesariamente la presencia efectiva de lo político en el sujeto. La circulación de su riqueza no es más que el resultado que refleja la autodeterminación del sujeto social como proceso en el que éste se da a sí mismo una forma, armonizando para ello, de manera concreta, su producción y consumo. (1986a, p. 211)

Una de las formas de concreción de lo humano es la comunidad, el *ayllu* o la comuna, que en los Andes tienen larga historia y variedad, y por ello mismo, han logrado sobrevivir, no sin reconfiguraciones, hasta la actualidad. Tales formas de organización de la vida social se constituyen por lo *comunitario*.

Lo comunitario como forma de reproducción social

Lo comunitario es *una forma de hacer-estar socialmente: un “estado” de la sociedad*. Un “estado” social que implica configuraciones, relaciones, y dinámicas sociales e históricas específicas que le dan su carácter e imagen específica. Tiene que ver con los modos de estar-hacer en sociedad en determinado tiempo y espacio. Esa manera de hacer estar implica una dinámica para sostenerse en el tiempo, es decir una forma de reproducción. Al ser un “estado” de la sociedad, lo comunitario no es una cosa, sino una configuración específica de relaciones que le permiten persistir en el tiempo y que le dan una fisonomía característica.

Entiendo lo comunitario como “una relación social de asociación y cooperación capaz de habilitar cotidianamente la producción social y el disfrute de una gran cantidad de riquezas

concretas dirigidas a la reproducción más satisfactoria de la vida” (Linsalata, 2018, p. 369). O también como

[...] una forma de establecer y organizar relaciones sociales de ‘compartencia’ y cooperación –vínculos y haceres compartidos y coordinados– que tienden a generar equilibrios dinámicos no exentos de tensión con el fin de reproducir la vida social, en medio de los cuales una colectividad tiene y asume la capacidad autónoma, auto-determinada y auto-regulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo. (Gutiérrez & Salazar, 2015, pp. 20-21)

En principio lo comunitario no está determinado previamente por la dominación capitalista, aunque en la realidad concreta e histórica sí está subsumido por éste. Se trata de relaciones sociales que buscan la reproducción de la existencia colectiva, mediante la producción y reproducción de prácticas concretas para garantizar la satisfacción de necesidades básicas materiales y simbólicas de una sociedad particular y de sus individuos. Al ser una relación social no es algo que está dado de una vez y para siempre, sino que debe ser (re) producida en el tiempo a partir de prácticas sociales cooperativas, autogestivas y de cuidado, heredadas y re actualizadas, que tienen la finalidad de solucionar necesidades comunes para garantizar la vida de todos los que forman parte de la comunidad. En este sentido, lo comunitario es ante todo *producción de lo común*, esto quiere decir que la comunidad no existe de por sí, sino que lo hace sólo a partir de un proceso de reproducción social específico y continuo en el tiempo (Gutiérrez & Salazar, 2015; Linsalata, 2015b; L. Martínez, 2002).

La (re)producción de lo común se realiza a partir de: la producción de un sentido de inclusión heredado y re actualizado sobre mecanismos de igualación en relación a lo que se quiere producir –el ser parte de–, el establecimiento de normas y códigos de relacionamiento colectivo para ser parte de, y la estabilización de formas de auto regulación de los conflictos internos y de lo común (Gutiérrez, 2015, pp. 113-119). Se es parte de una comunidad en tanto se actualiza en la práctica el sentido de inclusión o pertenencia por medio de actividades cotidianas y reiteradas con los demás, que en algunos casos adquieren el sentido de obligaciones con la comunidad. Estas son fundamentalmente: el trabajo colectivo, la demanda de participación

permanente en las deliberaciones y acuerdos de la comunidad respecto a los temas convenidos por ella, así como en el cumplimiento de los mandatos comunitarios decididos colectivamente. Por ello, existe un enlace necesario entre disfrute de derechos sobre bienes comunitarios y cumplimiento de obligaciones comunitarias.

Lo comunitario se concreta histórica y culturalmente de múltiples maneras. Esto significa que lo comunitario es una lógica multiforme, diversa, heterogénea y con diferentes niveles de profundidad histórica y arraigo cultural (Linsalata, 2015b). Por tanto, se puede decir que esta forma de reproducción social no se restringe a determinadas comunidades indígenas –a pesar de que sean éstas las que más fuertemente la han cultivado hasta la actualidad– sino que se puede rastrear en muchos espacios sociales, tanto rurales como urbanos indígenas y no indígenas. Es decir, lo comunitario no se refiere necesariamente a una identidad cultural o un espacio geográfico específico. A pesar de tener su raíz en formas de concreción histórica cultural indígena de diversa tipo, en la actualidad, *lo comunitario va más allá de lo específicamente indígena* y se ha expandido a otros espacios y grupos sociales, generalmente populares de procedencia indígena (Gutiérrez et al., 2017; Linsalata, 2015b; Tzul, 2016). Desde una perspectiva un tanto diferente, se puede decir que, lo comunitario es una matriz socio cultural e histórica de raíz indígena dentro de la cual se han ido configurando diversas formas de socialidad: indígena moderna, popular, mestiza. Por ello, ha ido adquiriendo diversas texturas y profundidades de acuerdo al contexto y proceso histórico geográfico específico de cada grupo social.

Al mismo tiempo, los procesos históricos de las mismas comunidades indígenas las han llevado, por la vía de la migración, a ocupar espacios urbanos en donde re actualizan, no sin cambios, lo comunitario. En este sentido, esta forma de reproducción social, ligada tradicionalmente a espacios rurales, en la actualidad está presente en los espacios urbano marginales de varias ciudades. Afinando la mirada incluso podríamos pensar lo comunitario en la fluidez entre lo urbano y lo rural, en nuevas configuraciones socio espaciales que ya no son ni netamente urbanas ni netamente rurales.

Una de las características centrales de lo comunitario es que implica una *forma de lo político*. Esto significa que esta forma de relación social tiene la peculiaridad de disponer y producir continuamente una capacidad social de auto regulación de la vida comunitaria en tanto tal y de los miembros que son parte de una comunidad concreta de vida (Gutiérrez et al., 2017; Linsalata, 2015b). Capacidad de autogobierno que se encarga de diversos ámbitos de la vida, desde la gestión de los conflictos internos entre comuneros, pasando por la producción–distribución–consumo y cuidado de riqueza concreta material o inmaterial, las actividades destinadas al cuidado de la comunidad, hasta la lucha política desplegada en los tiempos extraordinarios contra aquello que signifique despojo o límites a su capacidad de forma¹⁷.

La forma comunitaria de lo político se caracteriza por fundarse en la vida colectiva –el nosotros–. Se construye en la sujeción de las relaciones de mando-obediencia mediante la no-delegación, autoregulación, la rotación del mando, la concepción de autoridad como obligación y servicio. Su horizonte es colocar en el centro la garantía, la gestión y el cuidado de condiciones materiales y no materiales de reproducción satisfactoria de la vida humana y no humana que hacen parte de la comunidad (Gutiérrez, 2015, pp. 109-110; Linsalata, 2015b). Esta forma de lo político, se sostiene entonces en dos elementos centrales: el autogobierno y la (re)apropiación colectiva de riqueza material e inmaterial. Podríamos decir, en la des-enajenación de: 1) la riqueza social, material, simbólica disponible, 2) de la política –como actividad de gobierno– y de lo político –como capacidad de forma–. En este específico sentido, lo comunitario, entendido como una lógica, es tendencialmente antagónica a las formas de relación social capitalista (mercancía, valor, dinero, Estado, etc). Lo comunitario, como “estado” de la sociedad, se enfrenta continuamente a otra forma de “estado” de la sociedad: el Estado moderno.

17 “...estas formas de lo político se generan siempre a partir de la capacidad que una colectividad organizada de hombres y mujeres han logrado cultivar en el tiempo, de establecer autónomamente sus propios fines y ejercer – aunque de manera parcial– cierta capacidad de configurar ámbitos comunes de producción de su vida material” (Linsalata, 2015b, p. 16). Forma política que se basa fundamentalmente en un trabajo político: la producción del autogobierno comunitario, por medio de asambleas, deliberaciones y mandatos; y en el trabajo colectivo más general: la (re)producción de riqueza colectiva por medio del trabajo concreto de lxs comunerxs bajo fines y medios colectivamente decididos.

Lo comunitario concreto

Y sin embargo, en el nivel histórico, *lo comunitario está cruzado, tensionado y transformado continuamente por las lógicas capitalistas y del Estado* –como relación social que se reproduce también en la sociedad–, por las distintas formas de dominación que pugnan por reproducirse en su lugar, llegando en algunas lugares a poner en crisis el modelo comunitario (L. Martínez, 2002; Sánchez Parga, 2002). No obstante, y sin llegar a desconocer los problemas que enfrenta la lógica comunitaria en la actualidad, persisten formas organizativas, modelos de socialidad que se enraízan en lo comunitario, incluso en las grandes ciudades del país (Sánchez Parga, 2013).

Desde este punto de vista, podemos entender lo comunitario como un tejido, que en el nivel concreto histórico, puede ensamblarse tensamente en algunos espacios–momentos con dimensiones estatales y del capital, que al mismo tiempo destejen o desfiguran las tramas y el proyecto histórico de lo comunitario. Sin embargo, las tramas comunitarias, en ciertas circunstancias y para determinados fines, también se sobreponen a las del Estado y el capital. Podríamos decir que en los tiempos ordinarios o cotidianos la trama comunitaria intenta controlar, e incluso usar los hilos estatales para proteger espacios mínimos de autodeterminación respecto del Estado y del capital. En cambio, en los tiempos extraordinarios puede llegar a cortar esos hilos, expandiendo su propia forma política hacia otros ámbitos o escalas donde cotidianamente no llega. Por ello, *lo comunitario concreto* se mueve dentro de un campo de fuerzas y antagonismos entre las potencias transformadoras de su propio horizonte histórico, y las fuerzas enajenantes del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado. Prácticas y subjetividades de dominación y explotación que están todo el tiempo en tensión con aquellas que configuran la vida comunitaria. Lo comunitario es una lucha constante por seguir siendo y cambiar a la vez, por transformarse – conservarse, un deseo y acción de tejer de otras maneras sus tramas, a partir de lo ya contradictoriamente tejido y de lo deshilado por la dominación múltiple.

De acuerdo a esto, es importante señalar que, cuando se dice que lo comunitario puede ser antagónico a las relaciones del capital y del Estado, no significa necesariamente que, en la

realidad histórica concreta, sea antiestatal. Es decir, lo comunitario y sus múltiples concreciones históricas (comunidades, comunas, asociaciones, nacionalidades, etc.) pueden y de hecho entran continuamente en relación con el Estado, de una manera conflictiva y tensa. Usando la imagen del tejido, se podría decir que, en determinadas circunstancias, la trama comunitaria puede llegar a usar al Estado (leyes y disposiciones constitucionales, algunas inscritas ahí por la misma lucha de las comunidades y el movimiento indígena) para sostener ciertos requerimientos colectivos, como pueden ser derechos sociales, servicios básicos e incluso proteger ámbitos de autodeterminación comunal. En este sentido, se puede decir que el *modo de acción comunitario* no es necesariamente antiestatal.

Esto implica en la práctica que lo comunitario no puede pensarse por fuera de las relaciones estatales. Si se considera que la política de los sectores populares o subalternos forman parte de un orden social de dominación y que son definidos y contestan la subordinación dentro de un campo de fuerzas (Gilly, 2006; Guha, 2002; Roseberry, 2002), lo comunitario concreto no se sitúa en un exterior del campo de dominación sino que está tensamente insertado dentro del campo estatal y del capital. Aunque su lógica o su forma de lo político (fundada en lo colectivo, en el trabajo colectivo y la (re) apropiación colectiva de la riqueza y el autogobierno) sean divergentes y opuestas a la lógica de las relaciones estatales y capitalistas, no quiere decir que estén aisladas históricamente de ellas. Lo comunitario, como lógica o forma de reproducción social, es divergente a las relaciones estatales y del capital. Pero lo comunitario, como *modo de acción*, o si se quiere, como formas concretas (comunidades, comunas, etc.), es de algún modo parte del Estado como relación social. Lo comunitario, por tanto, no solamente se ha enfrentado históricamente a las relaciones estatales, sino que también ha negociado y negocia continuamente ámbitos de autodeterminación, incluso usando la misma institucionalidad estatal. Es decir, disputan al Estado, dentro de él, incluso usándolo en algunos casos para ir contra él. Este es el sentido del “con” incluido en la frase: en, con y contra el capital y el Estado.

Y esto es real en la medida en que lo comunitario también está imbricado históricamente con hilos que provienen de otros proyectos históricos: el del capital y sus formas (mercancía, dinero, Estado, etc). Y en la medida en que sus propias luchas históricas –al menos en el

Ecuador– no han estado situadas en la autonomía radical como práctica política, sino más bien en una *autonomía intermitente en tensión*. Esta categoría que se propone aquí implica: una política de la disputa continua *en y con* el Estado por proteger ámbitos de autodeterminación comunitaria, para lo cual lo comunitario ha tenido que usar ámbitos estatales, así como luchar por inscribir ciertos derechos en el Estado que sirvan para ese fin; y al mismo tiempo una política que cultiva su autodeterminación como horizonte de deseo *contra* el Estado, para lo cual reproducen prácticas sociales que son específicamente no estatales o anticapitalistas. La autonomía intermitente como práctica política de lo comunitario concreto implica una lógica que no piensa y actúa en términos de exclusión o cierre, sino que lo hace más desde la experiencia y menos desde esquemas predeterminados. En este sentido, lo comunitario tiene una lógica ambivalente, pero no contradictoria. Esto significa que puede convivir tensamente con lo estatal, pero siempre y cuando existan garantías de sostenimiento de la reproducción de lo comunitario en el tiempo. Esta lógica, ambivalente o contradictoria, está relacionada con la tendencia a la negociación y la disputa de ámbitos de autodeterminación, como forma de relacionamiento con el Estado. Solo después de agotado el momento de la negociación o la disputa, lo comunitario se enfrenta directamente al poder estatal. Esta forma de práctica respecto al Estado tiene hondas raíces culturales en los Andes, que ha devenido en cultura política.

Visto desde otro punto de vista, las relaciones entre lo comunitario y lo estatal capitalista pueden pensarse también como relaciones de “gestión de cercanías y distancias”¹⁸ dentro de un horizonte de cuidado, desarrollo y fortalecimiento de ámbitos de autodeterminación de su reproducción. Se genera cercanía en tanto esto permita llevar a cabo esos objetivos, es decir, en tanto el Estado pueda garantizar cierta protección contra sí mismo y contra las agresiones del capital. Se genera distancia, y en el extremo confrontación directa, en tanto aquel interviene autoritaria e inconsultamente sobre los ámbitos comunitarios o cuando ya no responde a los objetivos planteados: el cuidado, el cultivo y la producción de lo comunitario.

18 Tomo prestada esta idea de las compañeras del Seminario de Posgrado de Sociología del ICSyH, quienes la usaban para pensar el tipo de relaciones que se construyen en las luchas feministas de América Latina.

Pensar así lo comunitario implica que, en la realidad histórica concreta, no está totalmente fuera del Estado, pero tampoco totalmente dentro, sino que lo que existen son alejamientos o cercanías para cuidar la reproducción de lo comunitario. En este sentido, se puede decir que el *modo de acción de lo comunitario* entraña una “política en femenino” (Gutiérrez, 2015, p. 87), en la medida en que su finalidad es garantizar condiciones óptimas de reproducción del colectivo. Una política que, efectivamente no está centrada en lo estatal, sin que esto implique necesariamente una política antiestatal, es decir, que evite toda relación con éste, o que renuncie a estar en parte dentro de sus dinámicas y tiempos. De ahí que, lo comunitario no implica necesariamente autonomía absoluta del Estado, sino solamente –insisto– una *autonomía intermitente*, que no necesariamente niega lo estatal sino que intenta gestionar esa relación, sin olvidar cuidar y reproducir su núcleo social.

Se puede pensar esta gestión de cercanías y distancias como modos de la relación comunitario-estatal, esto es como políticas de sujeción-veto-disolución. Sujeción como la manera de intentar negociar y manejar lo estatal (sus instituciones, leyes, y su acción) para beneficio de la comunidad. Se presentaría generalmente en los momentos ordinarios de la vida comunitaria, aunque no quita que en ciertos momentos extraordinarios del despliegue de la lucha también pueda usar ciertos elementos del Estado, como por ejemplo las leyes. En este sentido existe la posibilidad de una *alianza comunitaria-estatal* (o comunitaria-pública), en donde el Estado no es visto como lo (totalmente) contrario a lo comunitario, sino como un potencial complemento en el objetivo del beneficio de la comunidad. Esto implica una idea de autodeterminación comunitaria pero *no de autosuficiencia*. Se espera que el Estado “ponga o haga su parte”¹⁹, mientras la comunidad hace la suya. En este sentido, se puede decir que lo comunitario piensa al Estado como un actor más en la trama de tejidos que arma para gestionar diversos ámbitos de la vida social de las comunidades. El Estado, desde el punto de vista de lo comunitario, tiene también obligaciones y responsabilidades que se esperan sean cumplidas. Pero siempre hay un margen de autodeterminación de lo comunitario que intenta mantener el control y la soberanía

19 Esta expresión la he escuchado una y otra vez en diferentes comunidades y en diversas circunstancias en relación al papel de las autoridades y gobierno estatales en ciertas actividades comunales que por su envergadura han requerido la participación del Estado. Hay una voluntad de autodeterminación o de sujeción de lo estatal, lo que no implica necesario rechazo, sino presencia sujeta al control de lo comunitario.

sobre sus metas, acciones y deseos colectivamente acordados, respecto de la participación del Estado.

Pero cuando lo estatal amenaza, o se impone autoritariamente sobre lo comunitario, poniendo en serio riesgo su reproducción, aparece la política del veto. Esta básicamente consiste en la capacidad de lo comunitario para movilizar sus energías y oponerse a determinada política o acción del Estado o del capital. Sería el momento de la defensa explícita de lo comunitario mediante la combinación de la confrontación directa con los mecanismos estatales (derechos, leyes, etc.). La política de veto puede conformarse con negar, obstruir o detener la acción estatal o del capital, o también ir más allá y abrir un nuevo momento donde, por un lado, se mira como posible la suspensión más generalizada del poder estatal y del capital, y al mismo tiempo, se hace visible, deseable, y posible transitar a un horizonte político propio. En este sentido, es un momento de desequilibrio transitorio, que se definirá dependiendo de la correlación de fuerzas entre lo comunitario y lo estatal capitalista.

Si la correlación de fuerzas entre lo comunitario y lo estatal es favorable, y existe una voluntad generalizada de transitar más allá de veto, lo comunitario puede entrar en el momento de la disolución de lo estatal. Aquí, la comunidad y lo comunitario alcanzan un nivel de energía social y confrontación que les permite modificar seriamente, o a veces diluir, las relaciones estatales (la jerarquía de mando-obediencia, la legitimidad, etc.). Este modo corresponde a los momentos más álgidos de las luchas, a las coyunturas de rebelión abierta, al levantamiento generalizado, donde ya no solamente se obstruye la acción estatal, sino que emergen horizontes más allá del Estado. Disolución que en lo posterior puede solidificar en nuevas leyes, instituciones y maneras de relación Estado-comunidad, que se suponen beneficiosas. En este sentido, la suspensión prolongada o profunda de lo estatal, supone, al contrario del No del veto, una acción a la vez destituyente e instituyente.

Sea como fuere, hay que recalcar que, en el fondo de lo comunitario y en su horizonte está el cultivo, el cuidado y la reproducción de la capacidad de forma, es decir, de su capacidad de ser sujetos y determinar su propio proyecto histórico de sociedad. Pero también es necesario

insistir en que lo comunitario es una lucha constante contra las fuerzas disolutivas del capital y sus formas (mercancías, dinero, Estado, etc.) que están presentes ya en su interior. Por ello, lo comunitario no puede ser pensado como una relación social idealizada y revolucionaria de por sí, sino solamente como una posibilidad –entre muchas y diversas– de anclaje de la lucha contra el capitalismo. Su fuerza social, posibilidad y proyección histórica anticapitalista dependerá entonces de las condiciones históricas concretas en las que se desarrolle, y por supuesto de sus propias capacidades y horizontes de lucha.

La nacionalidad indígena como anti-Nación del Estado

Lo comunitario como lógica de reproducción social y como práctica concreta histórica no se limita a una existencia en resistencia contra la dominación sino que tiene una calidad expansiva más allá de lo cotidiano y de estrictamente local. En el Ecuador, las comunidades y comunas, a partir de su lógica comunitaria, han logrado articular formas organizativas que se han llamado pueblos y nacionalidades, denominativos que forman parte del proyecto político indígena que aquí se aborda.

A primera vista, la palabra plurinacionalidad sugiere la idea de diversidad de nacionalidades. Diversidad contenida dentro de un marco geográfico que sería el “Estado-país” – como alguna vez sugirió llamar el intelectual ecuatoriano Alejandro Moreano al Ecuador²⁰–. Si asumimos que la constitución del Estado moderno va de la mano de la construcción de otra idea central en la política moderno capitalista (y colonial), esto es, la Nación, entonces la existencia de varias nacionalidades al interior de un Estado –o del “Estado país”– implicaría un serio cuestionamiento al ser mismo del Estado moderno, o quizá también la imposibilidad de su constitución como tal. Esto implicaría asumir tácitamente que la idea de nacionalidad indígena – expuesta en la plurinacionalidad– es lo mismo que la Nación del Estado moderno, es decir una

20 Cfr. (A. Moreano, 1993). Después del primer levantamiento de 1990, él decía que el Ecuador no es un Estado nación sino solamente un “Estado-país”. No existiría una identidad nacional como “pueblo ecuatoriano” (que más bien se refería generalmente a las clases populares) donde se reconozcan todas las clases y capas sociales. De forma similar, el Estado sería solamente un aparato estatal nacido de las entrañas del proceso colonial. Lo que existiría es únicamente un territorio geográfico gobernado por ese aparato. En resumen, decía él, “el Ecuador como totalidad social solo existe en las estadísticas” ya que el “poder nunca surgió de la sociedad; el Estado de la nación; lo político de lo social...” (1993, pp. 234-238).

forma de nacionalismo étnico que demanda a la larga un Estado propio ¿Es éste el único sentido de la nacionalidad indígena? ¿Cómo se puede entender la idea de nacionalidad desde un punto de vista que no sea la simple equiparación con la Nación del Estado?

Como un premisa necesaria, se tendría que decir que, la noción de nacionalidad, contenida en el proyecto de la plurinacionalidad, se debe entender dentro del largo proceso histórico del Movimiento Indígena, es decir, como una denominación que se carga de sentidos en el contexto histórico de las luchas indígenas en el Ecuador. No es entonces, una idea que nace por fuera del marco de las experiencias de las organizaciones –a pesar de que hayan existido influencia intelectuales externas–. Una idea política no aparece como producto de la invención o imposición de algún agente externo o individual, sino que responde sobre todo a la experiencia concreta social que le da un cierto sentido y contenido dentro de un campo político social específico.

La nacionalidad indígena es entonces un proceso social político desde abajo y desde adentro. Corresponde a un proceso organizativo desde las comunidades que se fueron enlazando lentamente para enfrentar de mejor manera las luchas en el contexto del inicio de la explotación petrolera en la Amazonía ecuatoriana, así como de las luchas por la tierra en la región andina. Una articulación territorial de varias comunidades de base para disputar en mejores condiciones al Estado y el capital en el contexto de la lucha por la tierra y contra el despojo de territorios amazónicos a manos de las empresas petroleras.

Bajo estos criterios, se puede decir que la idea de nacionalidad indígena no implica una abstracción ideológica del Estado para englobar ilusoriamente un conjunto de intereses capitalistas y no capitalistas dentro de un ámbito geográfico, con un sentido de “comunidad imaginada” (como decía Benedict Anderson). Es decir, no se relaciona necesariamente con la “Nación puesta por el Estado” (Echeverría, 1986b). Al contrario la nacionalidad indígena, si se puede decir de esta forma, tiene más relación con una *comunidad concreta en lucha*. Comunidad concreta en tanto se refiere a un territorio específico, donde las relaciones sociales entre las personas no están (re)configuradas plenamente por formas de abstracción productiva y política,

es decir, por el trabajo abstracto y el Estado. La nacionalidad es una expansión territorial y política de lo comunitario. Al mismo tiempo, en la medida que la Nación del Estado es un proceso de homogenización y unificación de lo socialmente heterogéneo, la nacionalidad, como expansión territorial de lo comunitario y como forma organizativa se contrapone a ella, es decir está en lucha.

Visto en el pasado, la nacionalidad indígena implicó un proceso de des-identificación – auto-identificación que respondía a las necesidades organizativas y políticas del momento histórico. En el Ecuador de los años setenta del siglo XX, las organizaciones indígenas entraron en un debate político ideológico para dirimir sobre su identidad política. Se trataba de responder a la pregunta ¿quiénes somos? Por un lado, estaban quienes se definían desde una posición clasista como campesinos, y por otro, quienes lo hacían desde una posición étnica como indígenas. La idea de nacionalidad suponía la superación de esa dicotomía: ser indios o ser campesinos. En su lugar, optaron por asumirse y afirmar que: “somos un conjunto de nacionalidades” (Conterón & Vacacela, 1984). Si desde el Estado y la antropología se pensaba y nombraba a los pueblos indios como etnias o culturas, desde otros lugares se los trataba de colocar en el lugar del campesino que lucha por la tierra, pero nada más. Auto nombrarse nacionalidades supuso salir de un lugar y posicionarse en otro sitio que permitiera avanzar en las luchas más allá de la cultura y de la tierra –sin desechar tampoco su dimensión cultural– para alcanzar las dimensiones políticas del Estado y la sociedad nacional.

Hay que recordar que la expansión de las formas de relación social capitalista (mercancía, dinero, Estado, etc.) llevan consigo un proceso de abstracción, homogenización o indiferencia del trabajo concreto, y de formas específicas de vida social. Esto, implica a su vez, también un proceso de clasificación social desde el poder, imponiendo y definiendo sujetos –formas de ser, hacer, sentir, pensar, que son promovidas principalmente por el Estado (Corrigan & Sayer, 2007)–. A la vez, la indiferenciación que implica el proceso capitalista, promueve la emergencia continua de nuevas formas identitarias, organizativas o estratégicas por medio de las cuales los sujetos sociales luchan contra la clasificación del poder. Ésta lucha tiene dos dimensiones: una negación de la clasificación realizada por el poder, y al mismo tiempo, una afirmación o

identificación necesaria como medio para resistir y volver a negar (Dinerstein, 2005). En este sentido, se puede decir que la idea de “nacionalidad india” entrañó, en ese momento histórico, un proceso de lucha contra el poder clasificador del Estado y el capital –para los cuales los indígenas eran campesinos para el desarrollo rural, etnias o culturas para el indigenismo, o mano de obra barata indiferenciada para el capital–, y es a la vez un momento de afirmación de otra identificación y forma organizativa que expandía lo comunitario más allá de las comunidades, asociaciones y centros indígenas. La nacionalidad fue –y es aún quizá– la forma política e histórica de lucha que asumieron los pueblos indígenas en y contra el Estado y el capital. El momento afirmativo, o, como dice Ana Dinerstein, de positividad, permitió aprovechar las condiciones de ruptura del cerco hacendatario y colocarse en un nivel nacional, cara a cara con el Estado.

En este sentido, se puede decir que la idea de nacionalidad indígena escapa a las críticas que se hacen de las identidades como formas multiculturales dentro del capitalismo contemporáneo, pues éstas no captan el carácter de proceso y lucha que implica. Las críticas a las identidades más bien tienden a considerarlas como ya reificadas totalmente, y además sin historia, es decir, no considera los momentos de negación y afirmación contra las clasificaciones del Estado y del capital, ni tampoco su carácter histórico como formas de lucha de ese momento particular. Esto no significa que la identificación no pueda convertirse en un fetiche o reificarse como identidad a-histórica y cerrada sobre sí misma. Las identidades sociales son territorios de disputa entre una y otra fuerza, por ello el carácter que adquiera la nacionalidad –o los procesos de identificación– depende del devenir de las luchas, del momento y de la capacidad antifetichizante que pueda adquirir o imprimir a esa idea y práctica.

Horizonte comunitario popular plurinacional

Cuando se piensa que lo comunitario no es una forma social exclusiva de los pueblos indígenas, se resalta su carácter persistente, heredable e irradiable en otros espacios sociales más allá de su origen, permaneciendo o re actualizándose en una diversidad de sectores populares que viven en los bordes de las grandes ciudades (Linsalata, 2015b). En el caso ecuatoriano, algunos autores

han sugerido la persistencia de formas de socialidad comunitarias en las ciudades, que se pueden rastrear o percibir más allá del ámbito geográfico comunal de origen, como una forma de socialidad que se reformula, se transforma y rehace (Sánchez Parga, 2013). En este sentido lo comunitario se expande, se hereda y está presente en los sectores populares de las poblaciones de las ciudades, es decir, como una lógica y una práctica comunitaria-popular.

Pero, lo comunitario-popular no solamente se refiere teóricamente a una forma de reproducción social que se concreta en prácticas específicas de vida social. Desde el punto de vista de un abordaje histórico, lo comunitario-popular ha sido capaz de llevar adelante procesos de lucha abierta contra el capital y su forma política estatal. Las formas organizativas concretas de lo comunitario, es decir, las comunidades, colectivos y organizaciones populares, en ciertos momentos han logrado oponerse vigorosamente a las agresiones del capital y del Estado en el contexto neoliberal. Masivas movilizaciones y levantamientos en varios países de América Latina a lo largo de la década de los noventa y principios de los dos mil, llevaron a una crisis estatal del neoliberalismo, logrando victorias –parciales pero contundentes–. En cierto sentido, esas luchas posibilitaron una apertura de un momento histórico de posibilidades de transformación profunda, que luego fue aprovechado y capturado por lo que luego se nombró como gobiernos progresistas. La década progresista, tanto en Ecuador como en otros países de continente, se enfrentó no solamente a las élites neoliberales conservadoras, sino también a la resistencia del Movimiento Indígena, de comunidades campesinas, indígenas, quienes defendieron territorios, bienes naturales sociales producidos en común, de las amenazas de las políticas extractivistas de esos regímenes.

Lo comunitario-popular ha sido abordado básicamente desde dos sentidos. Uno, como una práctica cotidiana de lucha, referida a una forma específica de reproducción social. Dos, como un horizonte de transformación social que se funda en esas prácticas cotidianas (Linsalata, 2016). En este último sentido, las diversas y potentes luchas de comunidades, organizaciones de base, nacionales, indígenas, campesinas, colectivos rurales y urbano populares, por defender territorios, bosques, fuentes de agua, espacios de vida colectivamente usados y gestionados, han sacado a la luz un proyecto, un anhelo o deseo político, generalmente opuesto al capital y su

Estado, que algunas autoras han llamado horizonte político comunitario-popular (Gutiérrez, 2009, 2015, pp. 30-35; Linsalata, 2015b, 2016).

A partir del estudio minucioso de los levantamientos indígenas populares de principio de siglo a lo largo de Latinoamérica, así como del estudio de las prácticas cotidianas que les dieron sustento, sumada a una sostenida reflexión posterior sobre el significado de esas contundentes luchas, estas autoras han llegado a una formulación acerca de lo que implica un horizonte comunitario-popular. En un sentido general, el horizonte comunitario-popular, que emergió visiblemente en los diferentes momentos de fuerte veto al neoliberalismo, se centra en la re-apropiación social de dos cuestiones centrales a la vida política de las sociedades modernas. Por un lado, de la riqueza social, material y simbólica disponible, que ha sido generada y es usada colectivamente, y por otro lado, pero en estrecha relación a lo anterior, de las capacidades políticas para producir decisiones colectivas sobre cómo gestionar y usar tales riquezas sociales concretas (Gutiérrez, 2009, 2015; Linsalata, 2016).

En tal sentido, el horizonte comunitario popular implica en principio dos cuestiones fundamentales de la vida social moderna. En primer lugar, hay que recordar que el capital es una relación social que presupone la separación entre los trabajadores y medios de producción como su condición histórica de posibilidad fundamental, dando lugar a lo que Marx llamó acumulación originaria. Sin embargo, este fenómeno lejos de presentarse en una época histórica determinada, es un proceso inherente y continuo del capital. Es decir, la acumulación originaria se produce una y otra vez, convertida en ciertos momentos en una estrategia del capital para lograr proseguir el proceso de acumulación de valor más allá de sus incontenibles crisis (De Angelis, 2012; Harvey, 2005; Navarro, 2015). Estrategia que en la actualidad incluyen diversos mecanismos como el despojo directo de medios comunes de existencia (bienes naturales socialmente gestionados), la deuda, los recortes de derechos sociales e instituciones protectoras de las fuerzas del mercado, etc.(De Angelis, 2012). Si se asume esto como parte de las relaciones capitalistas actuales, la voluntad y práctica de reappropriación colectiva de bienes social naturales producidos o gestionados por el trabajo concreto de cuerpos y mentes de comunidades, colectivos, organizaciones campesinas rurales y de base, de sindicatos de trabajadores, etc., implica un

atentado a la reproducción de las relaciones de capital. En este sentido, la reapropiación de riqueza social necesariamente forma parte de una lucha de clases ampliada, esto es, de las múltiples luchas contra la separación de los productores y sus medios de producción, el despojo de bienes sociales naturales, la inversión-subsunción del trabajo concreto al capital, del valor de uso al valor de cambio, o la explotación inherentes a la relación de capital. Bajo esta idea, el horizonte comunitario popular es profundamente anticapitalista, y es una forma actual de la lucha de clases.

En segundo lugar, el horizonte comunitario popular desplaza la centralidad de lo estatal como origen y destino de lo político y la política, y en su lugar coloca las capacidades y potencias políticas sociales propias. En tanto, se sostiene en una forma de lo político que pone el acento en la no delegación de las decisiones importantes y generales que incumben a todos, en la medida que no aspira a convertirse en un lugar de enunciación universal, y en tanto implica una voluntad sostenida por mantener abiertas las posibilidades de deliberación colectiva sobre diversos ámbitos de vida social, de gestión y uso de riqueza concreta, material y simbólica (Gutiérrez, 2015; Gutiérrez et al., 2017), el horizonte comunitario popular se opone, deforma y desborda el horizonte y la práctica política estatal, pues como se sabe, ésta se sustenta en el monopolio de la decisión política sobre el conjunto de dimensiones de la vida social (Linsalata, 2016). Dicho de otra forma, se opone y desborda a la forma enajenada de lo político inherente a las relaciones estatales capitalistas.

Por otro lado, desde el punto de vista de las luchas concretas, el horizonte comunitario popular implica una reformulación de las relaciones entre el Estado y la sociedad con la finalidad de reconfigurar o negociar ámbitos de autodeterminación, y por tanto de desconcentración del poder. En este sentido, apunta a modificar los términos de la relación estatal dentro de marcos de convivencia admisibles (Gutiérrez, 2009, p. 345), es decir, entre las estructuras de gobierno presentes en la sociedad y las estructuras estatales. Esto sobre todo en lo referido a la potestad de decisión sobre la gestión y el uso de bienes sociales naturales, así como respecto de las decisiones sobre aspectos generales e importantes de la vida social. En este ámbito, el horizonte político comunitario popular abre la discusión sobre quién y bajo qué parámetros se ejerce la

soberanía o el poder de decisión de las cuestiones sociales que incumben a todos, y en ese sentido se contraponen a la soberanía estatal, que siempre queda monopolizada en ciertos grupos, clases o sectores de poder lejos de la voluntad, participación, y decisión de las clases populares, subalternas. Mucho más si tomamos en cuenta que, en el contexto de un mundo globalizado y hegemonizado por los mercados capitalistas, los Estados nacionales tienen márgenes mínimos e inestables de soberanía real respecto del gran capital global y sus Estados imperiales. En este sentido, lo comunitario popular y sus formas de lo político construyen y ponen en marcha *micro-soberanías*. En la medida en que, respecto de las políticas económicas globales, la soberanía estatal nacional no responde favorablemente al cuidado de y al poder de decisión de la sociedad, las micro soberanías emergen como formas efectivas de disputa de los términos o prerrogativas sobre los ámbitos de la vida social, oponiéndose los despojos del capital y su Estado. Las micro soberanías forman parte de la reapropiación de las capacidades de autodeterminación de las clases populares y sectores subalternos, forma parte de la política comunitaria popular. Hasta aquí lo comunitario popular entendido a partir de sus lógicas y horizontes contrapuestos a los de las relaciones estatales y capitalistas.

Sin embargo, si nos situamos en el plano de las luchas concretas, y tomamos en cuenta las lógicas políticas ambivalentes de lo comunitario concreto, es decir, su carácter no estado-céntrico y no antiestatal, podemos decir que el horizonte comunitario popular se encuentra muchas veces complejamente combinado, mixturado con otros horizontes políticos que también forman parte de los sectores populares –y en el Ecuador, también del movimiento indígena–. Lo comunitario popular, como horizonte de transformación, puede en momentos incluir o presentarse enlazado a cierta dimensión nacional popular, aun cuando en determinados episodios de la lucha lo desborde parcial o totalmente (Gutiérrez, 2009). Esto podría significar que lo comunitario popular no implica necesariamente una contraposición radical con lo nacional popular, sino más bien una ambivalente tensión –que a veces hasta puede ser creativa y fructífera, dependiendo las condiciones concretas de las fuerzas en acción–, que emerge en ciertos momentos de las luchas indígenas y populares. El horizonte comunitario popular en las luchas concretas contiene elementos de un horizonte nacional popular.

Entiendo lo nacional popular en base a lo que René Zavaleta (2013) planteó. Esto es, como un proceso de formación de un horizonte político que implica la conexión entre la democratización social –proceso de igualdad material– y la forma estatal. En este sentido lo nacional popular como horizonte político apunta a la construcción de un Estado que pueda incluir económica y políticamente a los sectores populares, y por tanto entraña un proceso de democratización social más allá de la democracia institucionalizada. Lo nacional popular es también una forma de impugnación de lo establecido como relaciones estatales instituidas por las clases dominantes. Se refiere al grado de inclusión – exclusión de la heterogeneidad social en términos de clase, dentro de los marcos estatales y la democracia. El horizonte nacional popular busca democratizar el Estado mediante la inclusión y representación de las clases subalternas en un entramado estatal que garantice sus derechos. En este sentido, lo nacional popular implica una dimensión de clase y de lucha, que impugna lo estatal dominante y al capital.

Por otro lado, desde el punto de vista histórico, las luchas indígenas en el Ecuador contemporáneo no se pueden definir solamente desde la idea de lo comunitario popular, ni tampoco sólo desde lo nacional popular. Al pasar revista a los diferentes momentos de lucha se puede observar la presencia de una combinación tensa entre los dos horizontes. Se puede apreciar un deseo constante de reconfiguración del Estado para dar cabida a las demandas de democratización social desde abajo, como por ejemplo durante las movilizaciones indígenas alrededor de las asambleas constituyentes del '98 y 2008. Incluso en cierto sentido, el mismo proyecto de Estado plurinacional podría entenderse como una vertiente ecuatoriana de lo nacional popular en tanto se lo mire como horizonte más allá de lo específicamente indígena, territorial o comunitario, es decir, como proyecto global para toda la sociedad, lo cual, implica otra concepción de Estado y de nación como un anhelo de construcción desde abajo. En forma general, se puede decir que las luchas populares e indígenas en el Ecuador tienen una fuerte tradición política de impugnación y demanda del y hacia el Estado, que han conllevado proyectos populares de transformación democrática, es decir de aspiración de inclusión y representación en lo estatal, aunque es importante recalcar, no siempre como simple representación de lo popular en el Estado, sino también con fuertes elementos de auto determinación, es decir, de lo comunitario popular.

De ahí que en este trabajo, he optado por usar una categoría intermedia, y lógicamente contradictoria y paradójica: *lo comunitario popular (pluri)nacional*. Con esa idea, intento nombrar ciertas luchas, que partiendo de lo comunitario, irradiando lo popular, alcanzan lo nacional, tanto en sentido geográfico, y sobre todo en un sentido programático. Es decir, luchas comunitarias populares que impugnan y se contraponen a las lógicas del Estado y el capital, pero que a la vez proponen la construcción de otro “Estado”, paradójicamente desde formatos políticos que chocan en sus lógicas con las de las relaciones estatales capitalistas, fundamentalmente con su carácter monopólico de la política y lo político, así como los referidos a la soberanía sobre los bienes social-naturales. Se podría decir que el horizonte comunitario popular (pluri)nacional implica una articulación entre poderes sociales –lo comunitario popular– y “Estado”, –pero no cualquier Estado moderno capitalista, sino un “Estado”²¹ sujetado a los poderes sociales, en el horizonte de su reabsorción por la sociedad.

Bajo esta óptica, lo comunitario popular plurinacional tiene que ver, en primer término, con los contenidos propios del horizonte comunitario popular, esto es el deseo de: a) reapropiación de la riqueza social natural colectivamente gestionada y disponible, que generalmente se encuentra privatizado por el capital y/o monopolizado por el Estado, o amenazado por ellos; y b) reabsorción por parte de las comunidades concretas de vida de las capacidades políticas enajenadas en lo estatal, y por tanto el ejercicio de un poder social de autodeterminación.

Sin embargo, éstos elementos, también pueden encontrarse articulados con un tercer contenido que podemos llamar “*momento nacional de lo comunitario popular*”. Este básicamente implica una demanda de reconfiguración y sujeción de lo estatal para dar paso a: i) un cogobierno entre lo estatal y lo comunitario popular en ámbitos colectivamente decididos, con prevalencia de los poderes sociales sobre lo estatal; ii) la construcción de una soberanía compartida entre lo estatal y lo comunitario popular en ámbitos referidos a la gestión de bienes

21 “Estado” con comillas para nombrar una configuración social, o un estado de la sociedad que no es estrictamente un Estado-nación moderno capitalista, pero que contradictoriamente es nombrado y pensado así en las luchas comunitarias populares.

social naturales estratégicos para la reproducción social de la vida; iii) un mínimo estatal que proteja, permita la expansión y potenciación de ámbitos de autonomía de lo comunitario popular frente a las fuerzas del gran capital, e incluso del mismo Estado (la lucha en, *con...contra*); iv) una demanda de democratización social en términos políticos y económicos, expresado en una institucionalidad mínima que proteja ciertos derechos sociales básicos.

Lo comunitario popular plurinacional implica una tensión permanente entre dos lógicas contrapuestas, sobre todo las referidas a la centralidad (o no) de lo político como autodeterminación, o representación y monopolio, y la soberanía sobre los bienes social naturales. Si por un lado, la forma de lo político en lo comunitario popular se centra en la capacidad autodeterminativa de los sujetos sociales (de las comunidades, de los sectores populares organizados, del pueblo no estatalizado, etc), sobre los temas que incumben a todos porque los afectan a todos; la forma de lo político en lo nacional popular centra en cambio su atención en la “aspiración social generalizada de dotarse de y representarse colectivamente en un Estado nacional incluyente y democrático” (Gutiérrez, 2009, p. 346). Esto no quita, que en ciertos momentos y escalas de las luchas indígenas y populares, las tensiones y contradicciones entre los dos horizontes anidados en un mismo proyecto político o sujeto, puedan producir sinergias y abrir cauces novedosos de producción de emancipación social, lo cual a su vez, no significa desconocer los límites que subyacen a las lógicas estatales.

La idea de lo comunitario popular plurinacional matiza la exclusión total en la práctica política de las luchas, entre esas dos lógicas y horizontes políticos. Implica una lógica abierta y no excluyente de la práctica política emancipatoria, a contracorriente de las políticas estado céntricas y también antiestatalistas que se excluyen mutuamente. Intenta captar la complejidad de la política indígena en el Ecuador, que no se entiende bajo los criterios de Estado vs autonomía como en otras regiones del continente. En su lugar, plantea una posibilidad concreta – no exenta de contradicciones– de transformación social entre las políticas estado céntricas de lo popular –que fueron hegemónicas en la última década progresista– y las políticas de la autonomía –que a su vez se situaron como el contradictor privilegiado de los progresismos–. Lo que plantea la idea de lo comunitario popular plurinacional es que existe, al menos en el Ecuador,

otra lógica política de lucha que no rehuye de lo estatal, pero que tampoco se centra únicamente en el Estado. Y en este sentido, es una vía de transformación social que rompe con las dicotomías políticas en la izquierda del tipo Estado o autonomía. Es decir, se contraponen a aquellas políticas que privilegian la acción estatal para contener las agresiones del capital y las clases dominantes, olvidando o minimizando que las relaciones del capital están presentes ya en la sociedad. Cuestiones que no pueden ser contrarrestadas solo desde arriba, sino que deben ser contenidas también desde la sociedad misma, a partir de lo no plenamente subsumido al capital, –y es aquí donde se sitúa el potencial de contención y transformación de lo comunitario popular respecto del llamado neoliberalismo desde abajo (Gago, 2015) como se pudo mirar en la pandemia–. Y al mismo tiempo, también a aquellas políticas que privilegian la práctica autónoma, que son necesarias en tanto reproducen o prefiguran formas de relaciones sociales tendencialmente anticapitalistas, pero que corren el peligro de desaparecer en tanto el poder del capital y de las clases dominantes en el Estado es real, lo cual tiene efectos concretos sobre las posibilidades de supervivencia de las formas comunitarias de reproducción social. Si éstas, están en cierto modo, dentro del campo estatal, éste indudablemente las afecta, vía leyes, instituciones o en el extremo usando la coerción. Esto conlleva a la imposibilidad de abandonar totalmente ese campo de disputa que, como se ha dicho, no es un objeto (aparatos e instituciones visibles) sino sobre todo una red de relaciones que están también en la sociedad, y por tanto cruzan lo comunitario popular. Si como se ha dicho, el Estado tiene la fuerza en encauzar, viabilizar, o negar y suprimir formas de socialidad aceptables (Corrigan & Sayer, 2007), la disputa por ámbitos o dimensiones de lo estatal que puedan, sino propiciar la expansión de lo comunitario, al menos protegerlo, es fundamental.

Bajo estos criterios, la idea de “Estado” plurinacional puede entenderse como la combinación tensa y contradictoria entre lo comunitario popular y una vertiente de lo nacional popular, entendido como anhelo de las clases subalternas o populares de construcción estatal desde abajo. Desde el primer horizonte implica un momento de reabsorción de los poderes enajenados por las relaciones estatales capitalistas por la sociedad –comunidades, pueblos, nacionalidades y sectores populares organizados, etc.–. Pero al mismo tiempo, en tanto persiste un poder real del capital y de las clases dominantes, tanto fuera como dentro del Estado, implica

la posibilidad de resguardo jurídico institucional de los poderes sociales en lucha –lo comunitario popular–, de tal forma que sea posible garantizar mínimamente su protección, desarrollo y expansión. En este último sentido, el “Estado” plurinacional es un espacio-tiempo transitorio, imaginado y construido desde la lucha. Dicho en otras palabras, la idea de “Estado” plurinacional, implica un momento de disputa *en, con* el Estado para la democratización social política, una lucha por transformar ciertas estructuras estatales que permitan ámbitos de protección, desarrollo y acción de lo comunitario popular en el corto y mediano plazo. Y al mismo tiempo, contiene un momento de lucha *contra* el Estado, correspondiente al nivel de la reproducción social de lo comunitario popular como prácticas cotidianas, en donde anidan las fuerzas sociales de emancipación, las posibilidades de la transformación social en el largo plazo, a partir de la reproducción de otras relaciones sociales tendencialmente anticapitalistas.

Las luchas indígenas en el Ecuador se han caracterizado por sostener de forma tensa esos dos horizontes dentro de un proyecto político. El primer horizonte es el que generalmente se ha hecho visible, o el que más se ha resaltado, tanto en las luchas concretas, como en los contenidos históricos con los que se ha conformado la plurinacionalidad. Sin embargo, en el segundo caso, esa dimensión ha sido mayormente olvidada o minimizada. En efecto, en algunas ocasiones se ha tendido a entender la plurinacionalidad como una lucha étnica, sin proyecto global referido al Estado y la sociedad, más cercana a una política autonomista²², que a una lucha global, que se nutre de lo comunitario popular. Pero, en tanto, el proyecto indígena ha propuesto una reconfiguración profunda del Estado ecuatoriano para que efectivamente represente y esté sujeta a la heterogeneidad social, es decir, que logre conformar un verdadero “Estado” (pluri)nacional desde abajo, articulando tensamente las estructuras políticas, los idiomas, y los modos de producción heterogéneos dentro de una comunidad estatal democrática e inclusiva, el proyecto indígena es parte de lo nacional popular. Aunque enseguida salte la contradicción que plantea la presencia del otro horizonte político tendencialmente antiestatal y anticapitalista, y su imposibilidad como Estado moderno.

22 Por ejemplo (A. Ibarra, 1992; L. Martínez, 2005).

En este punto es importante señalar que el proyecto indígena fue emergiendo y consolidándose en medio de la oleada neoliberal de los ochentas y sobre todo noventas, como una alternativa posible al Estado neoliberal. Específicamente planteó la necesidad de reordenamiento de las relaciones inter étnicas en el horizonte de la descolonización, y a la par de la construcción efectiva de un “Estado” plurinacional democrático que diera cuenta de la realidad social del país, es decir, de su heterogeneidad tanto en términos de clase como de etnia. Es un hecho la presencia de estructuras políticas que no responden plenamente a las del Estado: los sistemas de gobierno comunitarios, sobre todo entre las poblaciones indígenas, que retienen, a pesar del impacto de las relaciones capitalistas, ciertas capacidades políticas autodeterminadas – manejo territorial de sistemas de agua, del trabajo colectivo, formas de producción no plenamente capitalistas–. A pesar de que lo comunitario en el Ecuador contiene y ha sido conformado también por la acción estatal, por ejemplo por medio de la Ley de Comunas²³, su presencia responde también a una cultura política que no proviene del Estado. Su presencia actual, a pesar de las indudables transformaciones de lo comunitario por efecto de las relaciones capitalistas y del Estado, abona un nivel de heterogeneidad social en el nivel de la sociedad, que aún es importante.

Se podría decir que la presencia de lo comunitario –como estructuras políticas, formas de producción no plenamente capitalistas, culturas, lenguas, e incluso la no homogeneidad de lo indígena– que entrañan proyectos históricos de sociedad divergentes al dominante informa sobre el nivel de apariencia de un Estado nacional, es decir, de su incapacidad histórica y concreta de construcción de lo estatal y de formación de lo nacional a partir de la heterogeneidad social previa²⁴, es decir desde abajo. En este sentido, se puede decir que el Ecuador es aún un Estado

23 Para una revisión histórica de la comuna en relación a Estado se puede ver (H. Ibarra, 2004).

24 Zavaleta usó la idea “formación social abigarrada” para nombrar la heterogeneidad histórica estructural de Bolivia, pero que fácilmente es extensible a otros. Lo abigarrado expresa la diversidad estructural de historias, de tiempos históricos, de formas políticas, de formas de reproducción material, que coexisten al interior de una sociedad más o menos nacional (Tapia, 2002b; Zavaleta, 2013). En este sentido la idea de formación social abigarrada expresa la persistencia y falta de articulación de diversos modos de producción y formas de reproducción social en sociedades con débil desarrollo capitalista, cuestión que se expresa fundamentalmente en la sobrevivencia de patrones productivos propios o no plenamente capitalistas y sistemas de gobiernos o autoridades locales que no responden a la estructura estatal, sino a patrones que vienen de otras configuraciones sociales. Esto quiere decir que la idea de formación social abigarrada expresa un proceso de totalización orgánica incompleta y una unificación aparente de la heterogeneidad social contenida en una configuración estatal que reclama legitimidad como gobierno nacional (Tapia, 2002b).

aparente (Zavaleta, 2015), o como sugería Alejandro Moreano (1993), apenas un Estado-país²⁵. En este contexto histórico se deben entender las luchas indígenas y el sentido/deseo de un “Estado” plurinacional.

Cabe decir que esto no significa que lo comunitario en el Ecuador haya persistido indeleble a la expansión de las relaciones capitalistas y estatales. De hecho, varios estudios específicos sobre las comunidades indígenas en la actualidad dan cuenta de procesos de transformación, reconfiguración, y dilución de las lógicas comunitarias: disminución de tenencia colectiva de la tierra, parcelación y privatización de la tierra, disminución del carácter colectivo del trabajo, debilidad o intermitencia de las autoridades comunales, diversos grados de interdependencia con el mercado y el Estado, entre las principales (L. Martínez, 2002; Sánchez Parga, 1986, 2002). Y sin embargo, o a pesar de ello, las lógicas comunitarias y sus formas concretas (comunidades, pueblos y nacionalidades) perviven reconfigurándose en las nuevas condiciones sociales que impone el capitalismo actual y sus formas estatales.

En este sentido, el proyecto político indígena, desde mi punto de vista, ha representado un camino posible de superación del estado de apariencia de lo estatal nacional en el Ecuador, en tanto un “Estado” plurinacional pueda emerger desde los poderes sociales en lucha –comunidades, pueblos, nacionalidades y sectores populares–. Esto limitado al corto y mediano plazo. Sin embargo, en el largo plazo la presencia de lo comunitario popular, sobre todo lo comunitario, es un elemento de contradicción profunda que, según mi hipótesis, plantea a la larga la imposibilidad de conformación del “Estado” plurinacional como un Estado moderno, en sentido estricto. Por esto se puede sostener en primera instancia que el proyecto de “Estado” plurinacional implica una idea de “Estado” y de nación, pero que, en tanto conlleva a la vez la dimensión comunitaria popular, no podría ser un Estado-nación moderno, sino otra forma de organización: un “estado” de la sociedad.

25 Un estudio a profundidad de los grados de construcción estatal nacional, y de sus límites en el progresismo, hacen falta, pero escapan al estudio presente. De todas formas, de forma hipotética, se podría decir que el progresismo ecuatoriano, a pesar de su voluntad y del avance en ese anhelo, no logró articular un proyecto efectivo de Estado-nación en tanto no pudo incluir a la totalidad del movimiento indígena y su proyecto plurinacional dentro de sí.

Lo que se muestra a continuación son algunos de los momentos más importantes de la historia del Movimiento Indígena ecuatoriano, donde se han hecho visibles esos dos horizontes tensamente acoplados, así como los contenidos en disputa, que han ido dando forma a la idea de plurinacionalidad, a lo largo de más de cuatro décadas de lucha. Contenidos y horizontes construidos y anhelados que se entienden dentro del flujo de contiendas entre lo comunitario popular y el Estado. Rastreo de horizontes de deseo que se ha realizado tanto desde lo que han dicho las organizaciones indígenas en sus discursos, como desde lo que han dicho con sus acciones en las coyunturas más potentes de lucha por la emancipación respecto del capitalismo colonialismo vigente.

Capítulo II: “Tierra, cultura y libertad”. La construcción inicial del proyecto plurinacional

La tarea por cumplir no es la conservación del pasado,
sino la redención de las esperanzas del pasado.
Horkheimer y Adorno

En este capítulo muestro el contexto social y político de la década de los setentas, en donde se produjo la confluencia de diferentes luchas locales por la tierra que dieron origen al Ecuarunari (Ecuador Runacunapac Riccharimui), con los procesos de defensa de territorios amazónicos que conformaron la Confeniae (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía). La articulación de esas organizaciones en la década de los 80s dio origen a la Conaie.

En el plano político se produjo la articulación de la perspectiva de clase con la problemática cultural, que en lo posterior se irá engarzando con una crítica a las estructuras y el poder del Estado. A principios de los ochentas, el debate al interior de las organizaciones logró definir a la nacionalidad como categoría política e identitaria dentro del cual se amalgamaron las diferentes realidades y experiencias de lucha de las comunidades indígenas y campesinas. Además se fue delineando una forma de relación tensa con el Estado, que buscaba la “participación” de pueblos y nacionalidades en las decisiones que les afectaban directamente. Se trataba de incidir democráticamente en la conducción de la sociedad.

Al final, rastreo en el levantamiento de 1990 los horizontes iniciales del proyecto indígena, que se expresaron en la lucha directa contra el Estado: los deseos de autogobierno y re-apropiación de la tierra, elementos centrales para la reproducción social de las nacionalidades. Este levantamiento marca además, no solo la aparición pública del Movimiento Indígena en el escenario político nacional, sino el inicio de un largo periodo de confrontación directa con el neoliberalismo.

La sistematización de todo el trayecto de lucha, reflexión y organización de casi dos décadas se condensó en el Proyecto Político de la Conaie de 1994, en el que se plantearon los elementos fundamentales de una transformación radical del Estado y la sociedad. Allí se posicionó a la plurinacionalidad como el horizonte a alcanzar a partir de la lucha en, con, y contra el Estado.

De cómo se inició a construir la plurinacionalidad

En 1974, mientras se realizaba la cosecha en una tierra de hacienda tomada por unas comunidades en Chunchi, provincia de Chimborazo, el joven Lázaro Condo, dirigente de una pequeña organización llamada Movimiento Nacional Campesino “Ecuadorunari”, fue asesinado. Los dueños de haciendas y los militares fueron acusados por parte de las organizaciones campesinas e indígenas como los responsables. Ese mismo año, en Tungurahua, Cristóbal Pajuña, otro dirigente indígena campesino que organizaba la recuperación de tierras en la sierra ecuatoriana, también fue asesinado a manos de un sicario contratado por un terrateniente local. Ambos dirigentes son reconocidos por el actual Movimiento Indígena del Ecuador como mártires de las luchas por la tierra en aquellas duras épocas de dictadura militar¹.

A inicios de la década de los sesentas, el campo ecuatoriano vivía una creciente agitación social con proliferación de sindicatos campesinos de *huasipungueros*², huelgas, pliegos de peticiones a los hacendados por mejoras en salarios. “Un reguero de conflictos”, en el contexto de una estructura agraria altamente desigual y explotadora, que dominaba absolutamente a las comunidades campesinas indígenas tanto dentro como fuera de las haciendas de los andes ecuatorianos. Según el Censo Agropecuario de esos años, en la sierra el 1.16 % de explotaciones agropecuarias de más de 100 has. poseían el 63.9% de las tierras, mientras que las explotaciones entre 10 y 20 has. controlaban apenas el 6.2% de las tierras. Esto significaba que las haciendas controlaban gran parte de los recursos del campo, y por ende también gran parte del poder político y social (Velasco, 1983).

1 Cfr. “Una mirada a nuestra historia” (Ecuadorunari, 2012).

2 *Huasipunguero* se denominaba en esa época al campesino indígena que vivía y trabajaba en y para la hacienda a cambio de tener acceso a un pedazo de tierra que proveía el hacendado.

A estas condiciones estructurales se sumaban las prácticas hacendatarias de negación o demora de pagos de salarios a los trabajadores indígenas campesinos en las haciendas, y además un sin número de maltratos y violencias cotidianas hacia la población del campo. Por ello, en febrero de 1961, se produjo un levantamiento de 2 mil campesinos indígenas en Columbe, provincia de Chimborazo, que terminó con dos campesinos muertos, varios heridos y alrededor de 60 indígenas detenidos (Ecuarunari, 2012; Velasco, 1983). En diciembre de ese mismo año, en una de las movilizaciones más grandes recordada por la historia del movimiento campesino ecuatoriano, 15 mil *huasipungueros* marcharon por el centro de la ciudad de Quito, exigiendo una reforma agraria que los beneficiara (Becker, 1997, pp. 298-303; A. Guerrero, 1993). Estas luchas y movilizaciones indígenas campesinas eran promovidas y organizadas por la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), organización nacional fundada en 1945 por la articulación de varios sindicatos de trabajadores *huasipungueros* de las provincias de Chimborazo, Cotopaxi y de la zona rural de Cayambe, en la provincia de Pichincha³. En estas luchas, los sujetos centrales de la acción política fueron principalmente los trabajadores rurales de las haciendas, dada su condición de vinculación directa y subordinada a las haciendas. Por tanto, los conflictos que los campesinos indígenas de la sierra llevaban adelante tenían que ver con dos cuestiones centrales: la tierra y el pago de salarios (Velasco, 1983).

La lucha de los sindicatos campesinos puso en la discusión política nacional la necesidad de una reforma agraria como una forma de respuesta estatal a la creciente presión campesina sobre las tierras de hacienda. Entre 1962 y 1963, se registraron alrededor de 42 conflictos de trabajo y 10 huelgas al interior de varias haciendas del país, sin contar muchas que, por las condiciones de dominación política y aislamiento geográfico, no lograron salir a luz pública. A decir de Andrés Guerrero (1988), la lucha por la tierra y por pagos de salarios fueron formas de

3 Esos sindicatos campesinos había realizado la primera gran movilización de indígenas a la ciudad de Quito a finales de 1930 y comienzos de 1931 por aumento y pago de salarios, estabilidad laboral y mejores condiciones de trabajo (O. Albornoz, 2019). En 1931 esos sindicatos intentaron realizar un congreso indígena en Juan Montalvo pero fue impedido por la acción militar enviada por el gobierno aduciendo la acción subversiva de los comunistas. En 1934 se realizó la “Conferencia de Cabecillas Indígenas” en la Casa del Obrero en Quito, que sería el primer paso para la conformación de la FEI (Becker, 1999). Ante la creciente movilización de los indígenas el Estado emitió la Ley de Comunas de 1937, como un intento de sujetar a la población indígena. Pero esta ley, permitió la expansión territorial y conformación de comunas indígenas en todo el país.

lucha que empujaron la transformación de las relaciones de producción en las haciendas, y promovieron, en el extremo, la entrega o supresión del *huasipungo* por parte de los terratenientes.

A partir de 1950, con el auge de las exportaciones de banano, se amplió la frontera agrícola, se expandieron las relaciones salariales de trabajo, creció el mercado interno y se diversificó la economía nacional, afectando profundamente la agricultura tradicional de las grandes haciendas que dominaban el campo ecuatoriano. La profundización de las relaciones capitalistas de producción descompuso las formas de dominación y reproducción de las haciendas, obligando a que sus propietarios busquen estrategias para enfrentar los cambios. Los hacendados terratenientes optaron por tres formas: 1) eliminación de los *huasipungueros* por reversión de terrenos a la muerte del titular, desalojo o aumento desmedido de obligaciones laborales, 2) transformación de los *huasipungueros* en arrendatarios que pagaban su renta en trabajo y eliminando el pago de salario, y 3) adjudicación de *huasipungos* cediendo terrenos de mala calidad, como forma de deshacerse del pago de derechos laborales y sociales (Velasco, 1983). Desde este punto de vista, la entrega de los *huasipungos* respondían sobre todo a una estrategia terrateniente para hacer frente a los cambios económicos y políticos en beneficio propio, y no tanto a la presión campesina por la tierra. De ahí que, según esta visión, la lucha campesina terminó subordinándose a la conducción terrateniente del proceso.

En todo caso, tanto la creciente presión indígena campesina por la tierra y el pago de salarios, como las conveniencias económicas y las estrategias terratenientes por otro lado, pusieron a la orden del día el problema de las desigualdades estructurales en el campo y sus consecuencias sociales y políticas. A esto se sumaba el ambiente internacional afín a las reformas agrarias en todo el continente, como una forma de respuesta de los sectores dominantes globales a las diversas experiencias revolucionarias campesinas, cuyos efectos políticos y sociales pusieron en alerta a los diferentes gobiernos del continente.

Con estos antecedentes, en 1964, la Junta Militar que gobernaba el Ecuador promulgó la Ley de Reforma Agraria para aplacar en parte el creciente descontento social de la movilización

campesina indígena, y a la vez intentar aislarlo de la influencia del Partido Comunista ecuatoriano. Entre septiembre de 1964 y diciembre de 1966, se adjudicaron algo más de 46 mil hectáreas, beneficiando a cerca de 14 mil familias (Velasco, 1983). Dadas las jugadas políticas previas que los hacendados habían llevado a cabo, mediante entrega anticipada de parcelas de tierra de mala calidad a los *huasipungueros*, y por el balance de fuerzas favorable a los terratenientes, la Reforma Agraria de 1964 tuvo un impacto marginal en la redistribución concreta de tierras para los campesinos (Chiriboga, 1986; A. Guerrero, 1983). Según la Encuesta Agropecuaria Nacional realizada en 1968 –cuatro años después de la emisión de la ley–, el 1,5% de propiedades de más de 100 hectáreas controlaban aún el 47,3% de la superficie de tierras explotadas, lo que significaba que básicamente el monopolio de la tierra en los estratos más altos no fue tocado en mucho (Maldonado, 1980). En realidad, del total de hectáreas afectadas, el 74% correspondía a tierras de colonización, y apenas el 25% a una redistribución real de la tierra, lo cual indicaba las limitaciones del proceso en términos de propiciar la justicia en el campo (H. Ibarra, 2015). Uno de los efectos que caben señalar es que la promulgación de la Ley de 1964 y su posterior aplicación, más bien promovió la desintegración o el debilitamiento de los sindicatos campesinos y de la Fei (Zamosc, 1990) ⁴.

En ese ambiente, ya en la década de los setentas, con una Fei sin piso concreto sobre el cual sostener la lucha por la tierra y los salarios, ya que el *huasipungo* desapareció con la Reforma Agraria del '64, la lucha campesina indígena, lejos de amortiguarse como esperaban los hacendados y el Estado, se radicalizó: “con ley o sin ley, haremos la reforma agraria” se escuchaba en los sectores rurales de la época. Así, a partir de 1968, los campesinos indígenas minifundistas agrupados en comunidades y cooperativas, junto a las comunidades sin relación previa con las haciendas, es decir, sectores campesinos indígenas que no tuvieron o tuvieron muy poco beneficio de la reforma agraria anterior, empezaron a ejercer presión sobre las haciendas que sobrevivieron al proceso anterior, en el objetivo de profundizar una redistribución de tierras más amplia. En ese contexto, a nivel organizativo emergieron nuevas agrupaciones campesinas, como la Fenoc (Federación Ecuatoriana de Organizaciones Campesinas), e indígenas, agrupadas

4 Una discusión más detallada sobre la Reforma Agraria, con datos sobre adjudicación de tierras en esa época, resultados y las implicaciones políticas se puede ver en (Zamosc, 1990), (Velasco, 1983), (Barsky, 1984), (A. Guerrero, 1983) entre otros.

en el Ecuatorunari, con el objetivo de exigir al Estado la entrega de tierras (Chiriboga, 1986; Ecuatorunari, 2012).

En 1972, asumió el gobierno del país el Gral. Guillermo Rodríguez Lara. Este tuvo entre sus políticas principales el fortalecimiento del Estado, planteando una alianza entre sectores nacionalistas de la burguesía industrial, sectores progresistas de las fuerzas armadas y el movimiento popular, dentro de un programa nacionalista de desarrollo del país. Un aspecto central en la política del gobierno fue una nueva redistribución de la tierra bajo el objetivo de dinamizar y extender el mercado interno, e iniciar y desarrollar un proceso sostenido de industrialización. Para el gobierno, el monopolio de la tierra provocaba la concentración del ingreso en el campo, lo que a su vez propiciaba que la población rural sostenga pocos vínculos con los mercados ya que no disponía de poder adquisitivo de bienes de consumo (Barsky, 1984; Brassel et al., 2008).

Por ello, se concebía que la población campesina sería el motor del crecimiento del mercado, pero también de la producción agropecuaria, que debía enfrentar la demanda provocada por la dinamización de la economía a causa de los ingresos petroleros. Pero todo esto tenía como premisa la ruptura de los monopolios de la tierra y una redistribución efectiva, de tal forma que se constituyan unidades familiares y formas asociativas como sujetos de la expansión de la producción agraria, dejando de lado a los sectores terratenientes. Los mecanismos más importantes que se preveían para poner en marcha la reforma agraria eran: 1) la limitación de la tenencia de la tierra: a 10 hectáreas como mínimo, y 100 a 200 como máximo (en la Sierra, y en todo el país no mayor a 600 hectáreas); 2) la prioridad en la distribución de la tierra para las empresas de precaristas y campesinos en las zonas de intervención, jornaleros agrícolas de los predios íntegramente expropiados, campesinos sin tierra y colonos. Frente a esta idea inicial de reforma agraria de corte desarrollista, pero que asomaba como un peligro de afectación, los grandes propietarios agrupados en las Cámaras de Agricultura desplegaron varias iniciativas y presiones al gobierno que lograron recortar y anular algunos puntos (como por ejemplo el límite de tenencia, los causales de expropiación, el papel del IERAC) de la nueva ley (Barsky, 1984).

En medio de las presiones de los grandes terratenientes, y de las disputas internas del gobierno en 1973 se expidió una nueva Ley de Reforma Agraria, que en lo fundamental tenía un carácter productivista y modernizante en la línea cepalina del desarrollo industrial para la sustitución de importaciones, que a nivel rural implicaba la modernización del campo y el incremento de productos agrícolas, que en términos generales, nuevamente no afectaba mayormente la estructura agraria del país, y por tanto, tampoco golpeaba el poder político de los terratenientes. En su lugar, hacía grandes concesiones a los propietarios para que modernicen sus tenencias y tengan tiempo de poner a buen recaudo sus propiedades (Barsky, 1984; Brassel et al., 2008; Velasco, 1983).

Para las organizaciones campesinas e indígenas como Ecuarunari dicha ley no implicaba beneficios reales para las comunidades ni para los campesinos en general. “El futuro que nos espera a nosotros y a nuestros hijos es pasar, de precaristas hoy explotados por el terrateniente, a jornaleros explotados mañana por el moderno empresario capitalista” (Ecuarunari, 2012, p. 31), decían. Ese era el sentir de las organizaciones indígenas en ese momento. Por eso, la movilización se expandió a varias localidades de las provincias de la sierra ecuatoriana mediante la formación de comunas y cooperativas agrícolas para presionar la adjudicación de las tierras por parte del Ierac (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), o en su defecto tomar tierras y empujar a la negociación con los terratenientes. Los hacendados, por su parte, contrataban seguridad armada para contrarrestar la arremetida de las comunidades campesinas e indígenas, además de sus continuas presiones sobre los funcionarios estatales para volcar la balanza a su favor.

En ese contexto de luchas por la tierra se produjeron los asesinatos de los dos dirigentes que son reivindicados por la historia de Ecuarunari. Es en ésta época, de violenta lucha por la tierra a nivel local, que se fueron entrelazando las diferentes comunidades, asociaciones y cooperativas en organizaciones de segundo grado, cantonales, provinciales hasta formar un movimiento nacional en 1973. Ecuarunari fue producto de una época de efervescencia social y política, expresada en diferentes luchas locales por la tierra, en el contexto político abierto por la emisión de la reforma agraria del gobierno militar de Rodríguez Lara. Según cuenta una ex-

dirigente de la organización, aquellos años “fueron momentos de la lucha por la recuperación de la tierra con el cual nuestra organización nace, haciendo tomas de tierra generalizada en Cañar, Tungurahua, Chimborazo, apoyados por ciertos sectores de la iglesia progresista y la izquierda ecuatoriana” (Chancosa, 2019).

En 1972, se realizó el “Primer Encuentro de Indígenas del Ecuador” o también llamado “Congreso Campesino”, realizado en el Instituto Tepeyac de la provincia de Chimborazo. Según cuenta la propia organización, en aquel encuentro se establecieron algunos “temas globales”, donde sobresale la cuestión de la lucha por la tierra:

- Exoneración de impuestos
- Agencias de desarrollo
- Ocupación de tierras*
- Educación liberadora
- Las manifestaciones de la paralización de la Reforma Agraria*
- Importancia de las parcialidades indígenas*
- Pago de las tierras adquiridas*
- Coordinación de actividades en las provincias
- El indigenado como fuerza social en el cambio
- Creación de un Organismo Indigenista autónomo
- Actitud crítica frente a las Organizaciones de desarrollo y su trabajo, en este caso descoordinadas. (Ecuarunari, 2012, p. 108) (El énfasis es mío)

Como se puede observar en las demandas desplegadas, la importancia de la lucha por la tierra en el proceso de conformación política de Ecuarunari se fue articulando poco a poco con otros temas que, desde mi punto de vista, anuncian los futuros contenidos políticos de la plurinacionalidad a inicios de la década de los noventa. Así por ejemplo, en un documento llamado “Planteamientos al Poder Central” de 1973, se puede observar que el problema de la tierra no se entendió solamente como una simple demanda de redistribución por parte del Estado. Estaba presente además un deseo de recuperación de capacidades políticas colectivas y efectivas sobre ciertas decisiones, como por ejemplo alrededor de una ley de reforma agraria que realmente redistribuya la tierra desde la perspectiva y las necesidades de las comunidades. Así, en dicho documento se puede leer, entre otras cosas, exigencias como:

- a) Una Ley justa, democrática, en la que se establezca la reversión automática de grandes latifundios, así como la expropiación de las haciendas de menos extensión *previa intervención de los campesinos* y del Ierac.
- b) La *participación del campesino a través de sus organizaciones* en la elaboración y ejecución de la Ley, en la asistencia técnica y económica, en la planificación de la producción y en la distribución de la misma.
- c) Exigimos la prohibición definitiva del negocio de la tierra y por lo mismo que la entrega de ellas sea gratuita a las organizaciones campesinas y no en forma individual.
- d) Intervención automática del Ierac en las haciendas donde se ha violado las leyes laborales, como salario mínimo, vacaciones no pagadas, fondos de reserva, etc.
- h) Que todas las organizaciones particulares de desarrollo rural *se centralicen a través de las organizaciones y federaciones sindicales* para lograr una política agropecuaria unitaria y evitar las ‘acciones politiqueras y enfermizas’ que dividen las organizaciones campesinas.
- i) Solucionar mediante estancos de compra-venta *dirigidos por los campesinos*, el problema creado por los intermediarios de los productos del campo: trigo, cebada, arroz, papas, legumbres, frutas, animales. (Ecuadorunari, 2012) (El énfasis es mío)

De igual forma, en aquel documento aparecieron temas referidos al “problema de las autoridades, funcionarios e instituciones”. Es decir, a la complicidad que ese personal estatal tenía con los poderes económicos de las localidades, pueblos y demás zonas, a la hora de solucionar y dirimir conflictos con las comunidades afectadas. A pesar de que el triángulo de poder hacendado – iglesia – funcionarios estatales se había erosionado irreversiblemente, las prácticas y los esquemas de pensamiento cargados de racismo persistieron como remanentes de ese triángulo de poder, expresándose en la discriminación e injusticia institucional y cotidiana hacia la población indígena comunera. Por ello, en el mencionado documento las organizaciones exigían también:

- a) Remoción de las autoridades y funcionarios que están en contra del pueblo por su alianza servil e interesada con los terratenientes y gamonales de toda clase...
- c) Los campesinos, obreros y gente de barrios somos víctimas de los caprichos, prepotencia e irresponsabilidad de autoridades grandes y pequeñas. (Ecuadorunari, 2012, p.

281)

Es decir, no solamente se trataba de la tierra. Como se puede observar, esa reivindicación concreta estaba acompañada de varias exigencias que implicaban otras dimensiones de la realidad indígena campesina y por tanto otros campos de luchas, que también requerían atención urgente por parte de las organizaciones. Se trataban de exigencias que tenían relación con un aspecto importante en la vida cotidiana de la gente indígena: el racismo y la exclusión cultural o étnica. La primera secretaria general de Ecuarrunari recalca al respecto diciendo que “así como la profundidad de la lucha era por la tierra, también había mucho racismo, maltrato de las autoridades, discriminación de la gente, de la sociedad que recibíamos los indígenas” (Chancosa, 2019). Un ex dirigente de la provincia de Chimborazo recuerda los alcances del sistema de opresión de origen colonial al que estaban sometidas las comunidades indígenas en la vida cotidiana, incluso ya entrada la década de los ochentas.

[...] porque no solamente en las haciendas explotaban, sino también era cantinas, iglesias, tiendas. Incluso si alguien quería casar o recibir algún sacramento tenía que ir a trabajar en la finca del cura... Bueno en los años 80, habían esos sistemas de explotación aún, que obligaban a hacer fiestas a los indígenas... casi mensualmente las fiestas a un santo, tenían que llevar todo, leña, queso, cuyes, todo tenían que ofrecer al *apu*, que llamaban en los pueblitos. (Tenesaca, 2019)

Las organizaciones y comunidades se dieron cuenta en la práctica que el problema de la tierra y el racismo tenía que ver con las estructuras del Estado ecuatoriano, su dimensión de dominación clasista y étnica, es decir, con su conformación colonial, que implicaba el despojo material y subjetivo de las capacidades políticas, económicas, sociales de las comunidades y de la población indígena. La estructuración racista colonial del Estado respecto a los indígenas se extendía e imbricaba hacia toda la sociedad, mediante la formación de un *habitus* racista que cruzaba todos sus niveles, desde la institucionalidad estatal hasta las dimensiones y espacios más bajos de los pueblos y parroquias aledaños a los mundos de vida indígena campesino.

El historiador ecuatoriano Andrés Guerrero ha estudiado largamente la manera cómo las comunidades quedaron atrapadas dentro de un triángulo de poder local formado por el teniente político –el tentáculo más fino del poder estatal a nivel local–, los hacendados y los curas. Una especie de “administración de poblaciones” con la que el Estado delegó el gobierno de las

comunidades a los espacios locales. Una forma de dominación profunda que se derrumbaría en la década de los sesentas por diversos factores sociales, pero sobre todo por el impacto de las transformaciones que implicó a nivel local la lenta desaparición de las haciendas, fruto de las luchas de las comunidades y las reformas agrarias (A. Guerrero, 2010). De todas formas, la extinción de las haciendas no significó automáticamente el fin de un habitus racista colonial, forjado por siglos de dominación material y subjetiva hacia las comunidades y personas. De ahí que desde el Estado y la sociedad en general, la discriminación y la exclusión racista hayan continuado.

Frente a esa realidad, experimentada en las relaciones cotidianas y en las luchas contra los hacendados y el poder político, se fue forjando un horizonte de deseo central para Ecuatorunari: la necesidad de ir más allá de la lucha agraria, propia de las organizaciones anteriores como la Fei y de su coetánea Fenoc. Ya no se trataba solamente de la tierra, de salarios para los trabajadores indígenas de las haciendas o de educación –aunque tampoco se negaban esas importantes reivindicaciones–, se trataba también de la emancipación:

Dentro del Movimiento indígena, una de las constantes fue la liberación de los pueblos. No solamente se habló de reivindicar la tierrita, el idioma, la educación. Yo creo que el fondo de la lucha del Movimiento Indígena fue luchar por la liberación, y la lucha por la liberación es obviamente donde está implícita la lucha de clase, porque no se estaba hablando de reivindicaciones inmediatas, exclusivas o puntuales [...] la lucha y la idea de nuestros taitas fue mucho más allá, no fue quedarse con un pedazo de tierra y punto. (L. Macas, comunicación personal, 25 de mayo de 2014)

Más allá de “indios o campesinos”: la nacionalidad desde abajo

En un editorial del periódico Ñucanchic Allpa de noviembre de 1944, elaborado entre la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y el Partido Comunista Ecuatoriano, se planteaba que el “problema del indio” no era un problema de razas, ni educativo, ni de “civilización”, sino que era un problema político, anclado en una cuestión económica agraria: “el problema del indio es fundamentalmente un problema nacional; los pueblos indígenas son nacionalidades oprimidas,

ayer por la Colonia y hoy por la República. Su solución radica en el derecho de autodeterminación de sus destinos” (FEI, 1944, p. 2).

Casi tres década después, la idea de “nacionalidad” fue retomada por las organizaciones indígenas y campesinas, para darle sus propios sentidos y contenidos como “nacionalidad india” dentro de un proyecto político propio (F. Simbaña, comunicación personal, 15 de diciembre de 2018). Pero en esa época no fue solamente recogido por las organizaciones indígenas. A inicios de la década de los ochentas, incluso otras organizaciones y partidos de izquierda y clasistas, como CEDOC (Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas), el FADI (Frente Amplio de Izquierda), e incluso la FENOC (Federación Ecuatoriana de Organizaciones Campesinas), hablaban en algunos de sus discursos de “nacionalidades indígenas” (Becker, 2020, pp. 351-352). La idea de “nacionalidad india” o “nacionalidad indígena” –mucho más actual– no apareció en las discusiones indígenas con la emergencia de la Conaie en 1986, ni con Ecuarunari en los ochentas. A la luz de los estudios actuales sobre la FEI, no fue un concepto meramente étnico o culturalista, tampoco provino de un campo discursivo distinto al de la izquierda ecuatoriana general. Al contrario, implicó las mutuas conexiones históricas entre las organizaciones indígenas, campesinas, la izquierda y las posiciones de clase⁵. Lo que sí realizó la Conaie y sus organizaciones fue elaborar un marco político más amplio, en un contexto diferente a los de la FEI. Lo que logró en los ochentas fue consolidar un proyecto político sustentado en la articulación de las dimensiones de clase y etnia, o si quiere de los problemas económicos y culturales dentro de un problema político a resolver en las coordenadas del Estado Plurinacional.

En la década de los ochentas, el problema de la tierra se amalgamó dentro de un horizonte más amplio que implicaba un cuestionamiento político y social de toda las estructuras de la sociedad ecuatoriana, que a la larga terminó configurando un proyecto político nacional en las décadas siguientes. Pero esa necesidad implicaba una discusión y articulación de las diversas

5 Marc Becker (1997, 1999, 2006) ha realizado varios estudios que muestran las múltiples dependencias y articulaciones entre la izquierda ecuatoriana (PSE y PC) y los sindicatos indígenas de la FEI. Ha contradicho las tesis que sostenían que la Conaie habría roto una “ventriloquía” política (A. Guerrero, 1993) respecto de la izquierda. También niega que la izquierda de la época no haya tomado en cuenta la dimensión cultural en las luchas de los sindicatos campesinos indígenas de la FEI. La noción de nacionalidad también forma parte de esas articulaciones entre una cierta sedimentación del discurso de la izquierda y las reelaboraciones indígenas en los ochentas.

posturas y experiencias organizativas y sociales al interior de la propia organización y respecto de otras.

Para la época de los sesentas y setentas, la noción de campesino englobaba a un sinnúmero de poblaciones indígenas: comuneros libres, comuneros *ex-huasipungueros*, cooperativistas, arrendatarios, propietarios minifundistas, trabajadores rurales, etc. La disyuntiva, que se había planteado al interior de las organizaciones, era si el problema de las comunidades indígenas había que entenderlo y asumirlo desde una lucha clasista por la tierra, o si el problema fundamental era la cuestión del racismo y la reivindicación cultural de lo indígena. En la década de los setentas, según cuentan la propia historia de Ecuarrunari y varios ex-dirigentes, aparte de la lucha concreta por la tierra, se produjo un fuerte proceso de articulación de esas dos posturas dentro de una visión común. El resultado de esas largas discusiones fue un abordaje más complejo de una realidad social que estaba lejos de poder ser interpretada por los estrechos esquemas teóricos binarios de clase o raza. Al contrario, la realidad concreta de los modos de vida de las comunidades indígenas y campesinas presentaba múltiples interrelaciones entre medios de existencia, formas organizativas culturales propias, idioma, relaciones de dominación y subordinación respecto de la población blanca mestiza. Es decir, se tenía una heterogeneidad de experiencias organizativas y de lucha, de relaciones sociales concretas, de acumulación histórica que no se podían definir solamente desde la noción de clase o solamente desde el problema cultural. Hacía falta una noción que logre aglutinar o articularlas en su complejidad y diversidad.

En el congreso de la organización en septiembre de 1979, además de las resoluciones relacionadas al tema de la lucha por la tierra, aparecieron otras, referidas a la administración de justicia por las autoridades de las comunas y parroquias de mayoría indígena, así como educación bilingüe, la defensa del territorio y, algo importante para el futuro del Movimiento Indígena en el Ecuador: la necesidad de acercamiento a otras organizaciones regionales indígenas, especialmente de la Amazonía (Ecuarrunari, 2012).

Desde los años sesentas, en la región amazónica se estaban generando diversos procesos organizativos locales de diferentes pueblos, entre los cuales sobresalían los shuar. A mediados del

siglo XX, varias misiones católicas lograron sostener un trabajo más sistemático con la población indígena en términos de evangelización y conversión cultural. El pueblo shuar, ancestralmente nómada y con poca cohesión política como pueblo, modificó sus patrones de vida tradicional hacia una más sedentaria, formando “centros”, cuestión que fue promovida por los misioneros salesianos para facilitar la evangelización en los inicios de los años sesentas (Conaie, 1988). Sin embargo, los cambios de visión efectuados en la iglesia de aquella época respecto de los pueblos indígenas, provocaron que las misiones fueran poniendo énfasis en la valoración cultural de las poblaciones y la defensa de la identidad. Con el tiempo, los diferentes centros shuar y su población fueron formando organizaciones de segundo grado como la Asociación de Centros Shuar de Sucúa, fundada en 1962, y la Federación de Centros Shuar, creada en 1964. La elevación del nivel organizativo fue imponiendo mayor autonomía frente a los misioneros salesianos y fortaleciendo planteamientos políticos al Estado (Federación Shuar, 1976).

Uno de los efectos de la primera reforma agraria fue la promoción de la colonización de “tierras baldías” en la Amazonía, provocando el despojo de los territorios de los pueblos amazónicos. De ahí que, uno de los asuntos centrales de la política de los shuar, y de otros pueblos amazónicos, fue desde el principio la defensa de sus posesiones territoriales de carácter inmemorial y de sus formas de vida respecto de la colonización y de la asimilación cultural e integración nacional empujada por el Estado (Conaie, 1988). El enfrentamiento con los colonizadores serranos de sus tierras fue entendido como una lucha sobre todo carácter cultural y no tanto de clase, esto debido, entre otras cosas, a las condiciones materiales de su reproducción alejadas de las dinámicas capitalistas de las urbes. De hecho, el contacto con el Estado nacional y la cultura moderna occidental fue tardía, a diferencia de los pueblos indígenas de la sierra. Esa misma situación provocó un relativo aislamiento de los procesos políticos y sociales de la izquierda que hubieran podido influir una perspectiva más clasista de los problemas territoriales. A esto hay que sumar la influencia de los misioneros salesianos y de la antropología ecuatoriana –con la que estuvieron estrechamente relacionados– en relación a los pueblos indígenas. En los años sesentas se produce un cambio de perspectiva importante de la antropología y los salesianos, que pasó de la simple y forzada evangelización, entendida como “civilización” del indio, hacia la valoración de los elementos culturales de los pueblos intervenidos, en una

perspectiva de apoyar la defensa de una conciencia de grupo étnico (Bartoli, 2002). Este cambio en la política misionera acentuó una perspectiva más étnica de la problemática indígena en la Amazonía, y por esto, la Federación Shuar, nacida en ese ambiente, ponía bastante énfasis en la exigencia de una política estatal diferenciada, que tome en cuenta su particularidad cultural y étnica.

El otro tema de importancia en la actividad organizativa política de la Federación Shuar fue la educación por medio de medios tecnológicos como la radio, para alcanzar lugares alejados en la selva. Así, en 1972 empiezan a funcionar las famosas “escuelas radiofónicas” que impartían clases en lengua shuar y castellano (Federación Shuar, 1976). Estas escuelas fueron parte de las experiencias previas a la educación bilingüe incluidas dentro del discurso político indígena en las décadas siguientes.

A la par, en otras regiones de la Amazonía ecuatoriana emergieron procesos organizativos similares a la experiencia shuar. En esas décadas, se forjaron junto a la Federación de Centros Shuar, la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN) creada en 1973, la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE) en 1976, la Organización Indígena Siona-Secoya del Ecuador (OISE) en 1977, la Federación de Centros Indígenas de Pastaza en 1979, que luego se convertiría en la Organización de Pueblos indígenas de Pastaza (OPIP) en 1981, entre otras (Conaie, 1988). El proceso organizativo amazónico llevó a que en 1980 se fundara la regional amazónica, en cuyo nombre apareció por primera vez la idea de nacionalidad y de confederación, se trataba de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), que existe hasta la actualidad.

La realidad a la que debían enfrentarse los pueblos y nacionalidades amazónicas era distinta a la de los campesinos kichwas de la sierra. Mientras estos luchaban por recuperar sus tierras de las haciendas, los indígenas amazónicos disponían de extensos territorios de caza, pesca y agricultura que defendían del avance de la explotación petrolera, maderera y de los procesos de colonización de tierras “baldías”. Es en estas organizaciones donde se empezó a pensar una cierta unidad entre territorio, cultura y nacionalidad, debido a las condiciones socio-

culturales y territoriales homogéneas en las que vivían los pueblos indígenas de la selva. Aún en 1987, existía una clara diferenciación entre la experiencia histórica de los pueblos amazónicos respecto de sus pares serranos. Decían que “las *nacionalidades* que viven en la Amazonía y los *pueblos indios* que vivimos en la región Andina tenemos condiciones de vida diferentes”, pero a pesar de eso, “principalmente nos une nuestra condición de pueblos dominados” (Ecuadorunari & Conaie, 1989, p. 38). En esa confluencia, de experiencias organizativas por un lado, y realidades sociales y culturales, por otro, se fueron aclarando los debates de la perspectiva política frente al complejo problema indígena, que llevaron a asumir la “nacionalidad” como identidad política organizativa del Movimiento Indígena.

En las conversaciones con ex-dirigentes indígenas se evoca una y otra vez la pregunta central de aquella época en torno a la definición de una subjetivación política: ¿quiénes somos? Esta pregunta adquiriría sentido en el contexto político y social de fuertes debates en torno a qué eran los indígenas, tanto desde definiciones externas de la academia y la política estatal, como desde la auto identificación de las mismas organizaciones. La respuesta a esta pregunta fue construida desde la experiencia de la lucha por la tierra y los territorios, desde la valoración de la cultura propia, desde la conciencia de la dominación del Estado y la sociedad mestiza burguesa. Reflexiones que buscaban responder a la pregunta relativa a “cómo nos reconstruimos como pueblos y nacionalidades, qué implicaciones no más tiene esto” pues –dice un ex fundador de la Conaie– “lo importante de esa época es el esfuerzo de pensarnos a nosotros mismos y en función de eso tratar de responder a eso desde el proyecto político” (Kowii, 2019), o como dice otra dirigente, se trataba de “caminar por nosotros mismos, pensar por nosotros, hablar por nosotros, y hacer por nosotros mismos” (Chancosa, 2019), evocando así una necesidad de autonomía política y organizativa de los pueblos indígenas respecto del Estado y de otros sectores sociales. Autonomía que no significaba el encierro o la falta de articulación con otras organizaciones populares y campesinas de la época, sino que

junto a la independencia que queremos, también hemos sabido que debemos unir nuestras fuerzas y otras organizaciones populares que luchan por sus derechos y el bienestar de los explotados y oprimidos [...] Independencia de nuestra organización y de nuestras

ideas junto a nuestra voluntad de contribuir a que crezca el movimiento popular ha sido nuestra política. (Ecuadorunari & Conaie, 1989, p. 41)

La respuesta a una compleja realidad indígena fue “somos nacionalidades indígenas”. Una ex dirigente de Ecuadorunari en una conversación recordaba esa salida: “Antes de la Conaie, en ese tiempo era ‘o indígenas o campesinos’, se afirma la identidad y salimos a la luz, al debate, con la propuesta de que ‘no somos ni indios, no somos campesinos, no somos ninguna hoja caída de ningún lado, somos naciones’. Es cuando se afirma lo de las nacionalidades...” (Chancosa, 2019). En un documento de 1984, elaborado por encargo de las organizaciones indígenas de esos años, se puede leer esa misma idea. Es decir, la nacionalidad como respuesta a un lugar asignado desde el poder de dominación. La emergencia de la idea de nacionalidad implicó un proceso de des-identificación –es decir, un movimiento de salida del lugar impuesto– y al mismo tiempo una auto identificación, una auto afirmación como expresión de un poder nombrarse a sí mismos por fuera de las asignaciones externas y coloniales. La recuperación de la capacidad de auto nombrarse era una recuperación de un poder y de la dignidad propia.

A nosotros los extraños y el resto de ecuatorianos nos han bautizado con diferentes nombres. Nos han llamado: indios, aborígenes, primitivos, nativos, campesinos, autóctonos, naturales, minorías étnicas y otro nombres. A nuestros hermanos del Oriente les han tratado de salvajes y bárbaros. Los nombres de jíbaros, aucas, yumbos no son los nombres propios de nuestros idiomas. Son nombres que a los poderosos y autoridades se les ocurrió para insultarnos o para confundirnos. En nuestras propias lenguas las palabras que sirven para identificarnos significan: hombre, ser humano. Nosotros respondemos que somos un conjunto de NACIONALIDADES. (Conterón & Vacacela, 1984, p. 6)
(Mayúsculas propias)

La noción de nacionalidad sugiere una amalgamación y, a la vez, una superación de la dicotomía clase/raza, que estaba presente en las discusiones de la época dentro de las organizaciones. Si la clase se relacionaba con una posición individual y económica dentro del entramado de la explotación dominación capitalista, la raza o la etnia en cambio tendía a separar la lucha cultural de las luchas por medios de subsistencia. Frente a esa dicotomía, no tan productiva, se planteó la idea de nacionalidad como una forma de articular esas dos dimensiones en tensión. Es decir, como noción que expresaba la realidad como pueblos explotados y a la vez oprimidos por el

capitalismo colonial. Pero eso no significaba que no existieron conflictos entre esas dos dimensiones de la realidad de los pueblos indígenas. Un texto fundamental en el proceso organizativo indígena, escrito por los propios militantes del Movimiento Indígena, recoge esas discusiones y planteaba una directriz política a seguir, en consonancia con la superación de la dicotomía clase/etnia. Para la Conaie esa línea era ésta:

La que entiende que la lucha indígena tiene una doble dimensión: de clase y étnica. Esta línea es la que mantenemos en la Conaie en la actualidad, y dentro de esta perspectiva buscamos la colaboración con otros sectores organizados tanto sindicales como populares para luchar por la transformación de la sociedad. Mantenemos la independencia de la organización indígena, incluyendo dentro de las reivindicaciones no sólo lo económico sino también lo cultural. (Conaie, 1988, p. 315) ⁶

Según varios ex dirigentes, la idea de “nacionalidad” permitió articular las diversas luchas materiales por tierra y medios de existencia con las luchas culturales por el respeto, la dignidad, y la (auto) valoración de lo indígena, dentro de una perspectiva política, que sería la plurinacionalidad, lo que a su vez implicaba también al carácter del Estado. De tal forma, que – como comentaba un ex-presidente de Ecuarrunari–: “*no solamente la pluriculturalidad, no solamente somos varias culturas, sino que decíamos que el Estado debe respetar y también responder a las realidades de la diversidad de los pueblos, nacionalidades e indígenas, por eso se hablaba de plurinacionalidad [...] ahí viene no solamente la situación étnica, sino viene la situación económica, jurídica*” (Tenesaca, 2019). Al contrario de las derivas culturalistas en disputa en esa época –así como las que ocurrieron en los 90s– la nacionalidad y la idea de la plurinacionalidad apuntaba al Estado y no al reconocimiento simple de diversidad cultural o étnica, como a veces se ha querido entender el proyecto indígena. Más bien se originó desde las luchas materiales (tierras y territorios) y subjetivas (dignidad y valoración) que en sí mismas

6 En el libro “Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador”, se puede ver cómo veían las organizaciones la cuestión de ser indios o campesinos: “En el proceso de consolidación de nuestras organizaciones se han producido vaivenes en torno a varias líneas políticas referentes a nuestra situación como indígenas. De manera muy sucinta se pueden resumir estas líneas así: 1) La de reivindicación étnica exclusivamente. Esta ha asumido caracteres racistas en la medida en que se propugna una lucha de indígenas contra mestizos, y en donde, la posición más extrema plantea la expulsión del invasor y el retorno al Tahuantinsuyo. 2) La que plantea una reivindicación en términos clasistas, o sea que se subordina lo étnico y se lucha como campesinos dentro de un contexto sindical [...]” (Conaie, 1988, p. 315). La línea superadora de esa dicotomía está citada en el texto.

tenían un necesario contenido político, como recuperación de capacidad colectiva de dar forma a su socialidad (Echeverría, 1998b).

Como hemos dicho, la idea de nacionalidad expresaba la lucha de los pueblos indígenas por la recuperación de las tierras, así como por la defensa de los territorios. Al mismo tiempo, expresaba la lucha contra la dominación cultural de una sociedad atravesada por siglos de racismo y colonialismo, en la que los pueblos indígenas eran discriminados y excluidos del acceso a derechos y a servicios públicos. Por ello, la nacionalidad implicaba un “*proceso de la reconstitución de la identidad india en el Ecuador*” (Conaie, 1989a, p. 109). Pero una identificación que fue una rebeldía y una fuga al y del lugar al que fueron forzados los pueblos indígenas en condición de subordinación. En este sentido, la idea de nacionalidad fue un proceso desde abajo y desde dentro de los caminos históricos y políticos que los pueblos indígenas emprendieron en el horizonte de su liberación. Por tanto, se puede decir que la nacionalidad, como negación-afirmación de una identidad, y como proceso de lucha, estaba contrapuesta a la Nacionalidad del Estado ecuatoriano. Es decir, a una identidad que se imponía, y que al mismo tiempo, negaba continua y renovadamente las condiciones de posibilidad del proyecto histórico de los pueblos y nacionalidades indígenas. Si la Nación del Estado, como dice Bolívar Echeverría (1986b), ha sido históricamente una iniciativa venida desde las élites burguesas, blancas y masculinas, e impuestas al conjunto de la sociedad ecuatoriana, y cuyo afán ha sido la asimilación cultural y política de los pueblos indígenas y subalternizados⁷, la “nacionalidad india” fue un cortocircuito a esa pretensión elitista y antipopular. Esta idea, nacida desde las entrañas de los pueblos dominados, proponía otra forma de construcción de la (pluri)nación, recogiendo los procesos históricos que venían desde abajo y anclados no solamente a una comunidad imaginada, sino a comunidades concretas, que disputaban la conformación de otro sentido de nación que no sea sólo el de las élites ni del capital. Por ello, insisto, la nacionalidad fue un concepto eminentemente político más que étnico o meramente cultural. No se trataba de una simple disputa cultural, sino de una disputa política con la Nación del Estado. Por ello,

7 René Zavaleta sugiere también que el capitalismo implica una forma de nacionalización despótica que se basa en la descampesinización y destrucción de las culturas de aldea. En este sentido implica una nacionalización no popular, “el divorcio de lo nacional y lo popular, que es quizás la tragedia de esta época de la América Latina” (Zavaleta citado en Tapia, 2002, p. 203).

planteaban que la idea de nacionalidad india también servía para ubicarlos en el plano nacional traspasando lo ámbitos locales:

Las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra propia identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico frente a este dilema, hemos optado por el término de *nacionalidades indias*. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a ninguna sugerencia ajena, sino porque comprendemos que *la categoría nacionalidad expresa aspectos políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional*. (Conaie, sf, citado en Tamayo, 1992) (El énfasis es mío).

En este sentido, existió una dimensión que tenía que ver con una estrategia política. En el contexto de la apertura de los cercos hacendatarios, los cuales habían mantenido por siglos a las comunidades indígenas en el ámbito local, la idea de nacionalidad posibilitaba dar un salto de escala. Posibilitó a las luchas indígenas campesinas colocarse y colocar el llamado “problema indígena” en el ámbito de la discusión de lo nacional y por tanto del Estado. Si, como planteaban las organizaciones de la época, el nombre de minorías étnicas, culturas, y el sinnúmero de denominaciones impuestas por el poder, resaltaban lo indígena como un problema cultural, local, administrativo o educativo, la idea de nacionalidad posibilitó no solamente una identificación identitaria, sino sobre todo una estrategia política de largo alcance, y por tanto de disputa contra los poderes estatales y las clases dominantes. Por esto, “la propuesta de lo que antes era solo reivindicación y petición de obras se convierte en una agenda política” (Chancosa, 2019). Y en este sentido la idea de nacionalidad implicó un salto cualitativo de suma importancia para las luchas indígenas, pues así obligó a la sociedad a repensar la constitución histórica de su identidad como “ecuatorianos”, homogeneizados por el proceso de imposición – asimilación de y a la Nación del Estado. De igual forma, cambió los marcos de mirada del Estado respecto a la población indígena. Ya no se trataba solamente de provisión estatal de atención y derechos a un sector de la sociedad ecuatoriana, sino de su estructura misma, de su constitución colonial y anti democrática.

La nacionalidad posibilitaba hablar de autodeterminación de los pueblos, de recuperación de capacidad política de decisión colectiva respecto de las situaciones que les incumbían porque les afectaban. En este sentido, la nacionalidad suponía el auto reconocimiento de un poder propio, con el cual disputar y recuperar ámbitos de decisión monopolizados por el Estado y las élites. No bastaba con la apertura de la democracia institucionalizada y reducida al voto, como ciudadanos individuales, sino que planteaba la recuperación y construcción de una democracia realmente democrática, es decir de un poder social y popular:

Nuestro programa se ha modificado mucho. Antes, al igual que las Centrales Sindicales exigíamos un pedazo de tierra. Ahora luchamos por la territorialidad [...] es una necesidad de reafirmar nuestro derecho a la autodeterminación, es decir a que, nosotros decidamos nuestro futuro. [...] La autodeterminación no es entonces como muchos creen un regreso de la toma del pasado a una posición racista, es *un proyecto político de poder, es una capacidad de decisión de la que se nos ha privado*. No somos únicamente ‘individuos’, ciudadanos, *somos pueblos y nacionalidades*. (Ecuadorunari & Conaie, 1989, p. 42) (Énfasis mío).

El carácter político y estratégico de la idea de “nacionalidad india” se puede mirar también en un documento llamado “Propuesta de negociación política que las Nacionalidades presentan al Estado ecuatoriano” elaborado en 1989 como parte de la preparación para un diálogo con el gobierno de Borja en relación a los territorios amazónicos de Sarayacu en la provincia de Pastaza. Documento por demás controvertido para las élites y el gobierno de la época, en donde las organizaciones indígenas planteaban claramente lo que significaba la “nacionalidad india” respecto del Estado. En el marco de la convocatoria del gobierno de Borja a la “Concertación” entre diversos sectores sociales del país, en ese documento, la Conaie recalca que no podían asumirse como meros “componentes de un ordenamiento social”. En su lugar afirmaban que “el estatuto de nacionalidad supone una afirmación de la dimensión política de los Pueblos Indios frente a la realidad de la centralidad política del país, el Estado” (Conaie, 1989b, p. 15). Con ello afirmaban que la nacionalidad india no se refería simplemente a una diferenciación cultural o étnica, que demandaba ser reconocida como una parte más de la sociedad, ni incluida en el mismo Estado, sino que entrañaba fundamentalmente una igualdad política –cuestión que en el documento citado se puede notar hasta en la forma del discurso usado: una “negociación

política” entre dos interlocutores, “cuyo estatuto de alteridad es mutuamente reconocido” (idem.)–. Que sin embargo, como repetían una y otra vez las organizaciones y los dirigentes de la época, no significaba un intento de secesión territorial, sino más bien una forma de democratizar las relaciones políticas y sociales de origen colonial sobre las que se había construido el Estado ecuatoriano.

No está demás decir que ese objetivo de igualdad política tenía que ver con un horizonte de cogobierno dentro de un Estado democratizado desde las bases de la sociedad. En ese mismo documento la Conaie afirmaba que el objetivo último de tal “negociación política” con el Estado ecuatoriano era construir y llevar a adelante un “modelo democrático de conducción de la sociedad”, en el que las nacionalidades serían corresponsables. Entonces la nacionalidad no fue una idea anclada en la pura diferenciación cultural o étnica, sino que tenía que ver con la democracia y la disputa del poder para la construcción de otro Estado, que represente la realidad de un “país plurinacional”. Es decir, que efectivamente se constituya desde las bases misma de una sociedad diversa, a la vez explotada y colonizada.

René Zavaleta sugería que la existencia de diversidad social y política (entendida como presencia de estructuras políticas que no son estatales) dentro de un ámbito territorial concebido como “nacional” implicaba que el proceso de nacionalización de la sociedad, “la producción de cierta homogeneidad de la sustancia social y de la pertenencia a algo común” (Tapia, 2002a, p. 193), no estaba alcanzada en su totalidad. Esto quiere decir que el Estado mismo tiene una forma aparente, es decir se presenta como la unidad de lo que no está unificado realmente. Dos años después del primer levantamiento de 1990, el reconocido sociólogo ecuatoriano Alejandro Moreano (1993), sugería algo parecido. Él decía en esa época que el Ecuador en efecto no era (aún) un Estado nación, sino solamente un “Estado-país”, porque justamente la realidad estatal no se asentaba sobre algo que pueda concebirse como “nacional”, el Estado ecuatoriano no surgía de la conciencia ni de la existencia de una nación, sino que era apenas un aparato estatal construido por las élites sin capacidad de unificación⁸. En este sentido, la idea de la

8 Decía “El Ecuador no es una nación o un pueblo. No es un Estado nacional. Es solo un país. Un Estado-país [...] El poder nunca surgió de la sociedad; el Estado de la nación; lo político de lo social; la cultura escrita de la creación cultural de la sociedad. El hecho colonial marcó una ruptura, una brecha insalvable entre el ‘habla

“nacionalidad india” sugería la construcción de una pluri-nación concebida desde las profundidades de la sociedad. El “Estado” plurinacional aparecía entonces como la respuesta, desde los cimientos de la sociedad ecuatoriana, a un complejo de relaciones sociales jerarquizadas y excluyentes, cuyo horizonte era superación de un Estado aparente, para una verdadera correspondencia entre lo que realmente era la sociedad ecuatoriana y lo que el Estado debía representar; entre lo que se expresaba democráticamente en la sociedad, como nacionalidades con formas de gobierno históricamente diversas, y un Estado que recoja esa diversidad democrática en un proyecto comunitario popular (pluri)nacional.

Quizá una de las ideas más claras sobre lo que en aquella época se pensaba sobre la plurinacionalidad es la siguiente declaración en el II Congreso de la Conaie en 1988:

Al definir al Ecuador como un Estado Plurinacional y multiétnico no debe perderse de vista que esta realidad está inmersa también en otros órdenes de contradicciones, tales como las regionales, pero fundamentalmente aquella que se da entre sectores social y económicamente dominantes y la mayoría oprimida. Es decir que el reconocimiento del derecho de las nacionalidades indígenas no pretende unilateralizar esta dimensión, sino patentizarla dentro de una realidad en la que las complejidades de la sociedad pasan por la lucha entre explotadores y explotados, dándose el caso de que *para los indígenas esa explotación no se ha dado solamente en la relación propietario-trabajador, en términos individuales, sino también en términos colectivos, como pueblos oprimidos.* (Conaie, 1989a, p. 109) (El énfasis es mío)

En resumen, la idea de nacionalidad entrañaba sobre toda una dimensión político económica, una idea de lucha, primero contra la explotación entre individuos de clases sociales diferentes, y a la vez contra la explotación y opresión entre pueblos dentro del ámbito nacional estatal. Fue una idea producida desde abajo y en el largo proceso histórico de lucha de los pueblos indígenas. Implicaba otra idea de democracia, de nación y Estado, forjada desde abajo. La nacionalidad y el

social’ y la ‘lengua del poder’. Toda la historia del país ha estado marcada por una impronta indeleble: la pérdida de la autonomía histórica, la confiscación de la energía creadora de la sociedad [...] De hecho, de la Independencia solo surgió un aparato estatal sobre el territorio. La exclusión de los indios –y en consecuencia de una voluntad nacional popular– de la formación del Estado, marcó ese estigma indeleble. Además, la delimitación de las fronteras no obedeció a un proceso histórico de concentración nacional: fue un hecho jurídico-territorial, expresión de la incapacidad unificadora de las clases dominantes...” (A. Moreano, 1993, pp. 234-236).

Estado plurinacional conllevaban un horizonte de democratización contrapuesto al planteado por las élites de la Nación de Estado.

Sujetar y disputar al Estado: la “participación” como recuperación de capacidad política

El otro gran tema que fue emergiendo en las discusiones de las organizaciones indígenas, y que formará parte central de la propuesta plurinacional es la del Estado y el poder político. ¿Cómo se miraba el papel de éste en la lucha por “tierra, cultura y libertad”? Esto es importante revisar ya que la plurinacionalidad, como proyecto político, y también como lucha concreta desde las comunidades, ha interpelado continuamente al Estado ecuatoriano en sus diferentes niveles. Pero cabe decir, ello no ha implicado una posición totalmente anti-estatal, pero tampoco estado-céntrica. Más bien se podría decir que las comunidades y organizaciones indígenas usaban el Estado para ir contra él, o para alcanzar niveles de protección de las condiciones materiales y políticas de existencia.

En la década de los sesentas y setentas, cuando el sistema de administración de poblaciones desapareció lentamente del entorno cercano de las comunidades indígenas, se abrió una grieta en el sistema de dominación. Se generó un vacío de poder en la estructura política social inmediata de las comunidades. Vacío que pasó a ser percibido y aprovechado por éstas y sus nacientes organizaciones locales, en pleno proceso de formación y fortalecimiento. La desaparición de la hacienda en el contexto de la lucha por la tierra, y la lucha cultural en emergencia, colocó a las comunidades directamente frente al Estado. Para ellas, la lucha por la tierra también fue una disputa de poder político. La pervivencia de las tenencias políticas, como los ámbitos más capilares del Estado en las inmediaciones de las comunidades, significaba la permanencia de la dominación, y por tanto era necesaria combatirla.

Las experiencias en las reformas agrarias y el papel burocrático del Estado jugado en ello, dieron la percepción de necesidad de “incidencia” –como afirma una ex-dirigente– en el poder estatal. Los ex-dirigentes de la época recuerdan la importancia que tuvo para las organizaciones el acceso a las instancias estatales de gobierno como tenencias políticas y

parroquias. Esto se puede entender, no solamente como una simple ocupación de espacios de poder abandonados por la desintegración de la administración de poblaciones, como señalan algunos analistas⁹, sino también como una necesidad estratégica y política de recuperación para sí de capacidades políticas, que a pesar del Estado, serviría para enfrentar los diversos problemas que vivían las comunidades y poblaciones indígenas. En esa idea el acceso a ciertos niveles del poder estatal se pensaron en principio positivos y viables.

Por otro lado, a pesar de que las haciendas se eliminaron lentamente, pervivieron el poder político del Estado y el sentido práctico colonial en los tenientes políticos y en los esquemas de pensamiento y acción de la población blanco mestiza. Es decir, la práctica racista y encarnada en siglos, no desapareció con la eliminación de las haciendas, porque la hacienda era solamente uno de los pilares de la constelación de dominación. Restaban aún el poder político estatal y la subjetividad colonial. De ahí parte la conciencia y la necesidad de la lucha cultural y la autovaloración de la identidad, como parte del proyecto indígena en formación, así como la necesidad de modificar las relaciones con el Estado, empezando por su nivel más bajo, las tenencias políticas.

De ahí que, a finales de los setentas, en el contexto del retorno a la democracia, Ecuatorunari haya percibido un camino a seguir ya a finales de los '70s en el contexto del regreso a la democracia. Así, nos cuenta una ex-dirigenta:

Entonces [...] pudimos incidir a finales de los 70s en el diálogo que llamaron los de la Junta Militar en el proceso hacia la democracia, un diálogo con la sociedad civil donde Ecuatorunari participó. Hicimos un análisis sobre *la discriminación por no saber el idioma y la discriminación política*, entonces hicimos tres planteamientos, sin experiencia ni segundas intenciones, sino la de que el pueblo indígena pueda incidir y ejercer derechos, esa era la idea. Se planteó que por ejemplo *en provincias, parroquias, cantones de mayoría indígena que permitan que nosotroselijamos nuestras autoridades: el teniente político, el comisario, que sean puestos por nosotros*. En esos momentos desde la organización fue visto que era necesario por el racismo, por el maltrato de los comisarios, tenientes políticos, que no sabían el idioma, y nos obligaban a tener abogados, era por

9 Cfr. por ejemplo (Carrasco, 1993; A. Guerrero, 1996).

esas cosas que creíamos necesario un indígena, pero planteábamos que sea delegado o elegido por los pueblos indígenas, mas no por el gobierno. (Chancosa, 2019)

De hecho, algunas de las resoluciones del quinto congreso de la organización en 1979, en las cercanías del regreso a la democracia, tenían ese carácter “participativo” en el Estado. Así por ejemplo decían:

- Hacer que se creen fuentes crediticias estatales *controladas* por las organizaciones campesinas
- Exigir la *participación directa* de las organizaciones campesinas en la elaboración y ejecución de proyectos y programas que tienen que ver con el campesinado.
- Administración de justicia *por las autoridades indígenas* en las comunas y parroquias de mayoría indígena. (Ecuadorunari, 2012, p. 165) (énfasis mío)

Sin embargo, no se trataba de un acercamiento al Estado desde una simple demanda de cumplimiento de algún derecho o servicio. Al contrario, existió un deseo de las comunidades y organizaciones de sujetar –de controlar o vetar–, conflictiva y tensamente, al Estado, en aspectos de potencial afectación a ellas. Las comunidades y organizaciones de base se posicionaron frente al Estado, no como meros beneficiarios, sino que pusieron en práctica, eso que Bolívar Echeverría llama sujetidad, su capacidad política propia, con el objetivo de modificar los términos de relación con el Estado, de tal forma que esa misma capacidad pueda garantizarse, desarrollarse y expandirse.

El contexto político de finales de la década de los setentas tiene al menos dos elementos que tienen importancia para las organizaciones indígenas. El primero, el regreso a la democracia institucional del Estado. Ecuador estuvo gobernado por casi una década por militares, primero por el Gral. Rodríguez Lara (1972 – 1976) y luego por la Junta Militar (1976 – 1979). El regreso a la democracia propició, por primera vez en la historia del país, la participación electoral de los campesinos y de los indígenas, ya que eliminó la barrera del alfabetismo, que pesaba hasta entonces sobre esas poblaciones, como condición de ejercicio del voto y de la posibilidad de ser elegidos. Abrió entonces un problema para las organizaciones referido a la participación dentro de los marcos institucionales de la democracia liberal.

En segundo lugar, a finales de los setentas la Junta Militar cambió su política agraria, desde una clara decisión re distributiva hacia las emergentes políticas de desarrollo rural, que se concretaron en una serie de programas y proyectos estatales de desarrollo, creación de aparatos estatales especializados en atender las demandas de los campesinos (asistencia técnica, crédito, comercialización, capacitación, etc), y sobre todo introdujo el tema del desarrollo en las luchas campesinas (Chiriboga, 1987).

En ese contexto, las organizaciones intentaron mínimamente un cierto grado de control, por medio de la ocupación y sujeción de los niveles más rasos del poder estatal, dada la condición de posibilidad producida por el agrietamiento del sistema de gobierno hacendatario, y por otro, la apertura, aunque ficticia y burocrática, del Estado hacia la democracia. Pero, ese contexto también generó un nuevo problema: el de la participación política de los indígenas dentro de los marcos formales de la democracia estatal. Cuestión que no pasó desapercibida por la organización, tal como recuerda Blanca Chancosa, primera secretaria nacional de Ecuarrunari.

Pero al año [se refiere a poner indígenas como tenientes políticos] enseguida nos dimos cuenta que no era bueno. Porque poníamos indígenas, o quizá líderes importantes de la comunidad, y sin embargo, *la aplicación tenía que hacer con la ley que estaba hecha desde el Estado, no era en el marco de los indígenas, sino en el mismo patrón de esa ley que no era nuestra.* Entonces más bien algunos compañeros se corrompieron. Entonces dijimos ahí quedamos, ya no insistimos para las otras parroquias ni nada, *dijimos eso no está bueno, porque es poner gente al servicio del Estado, que a sus propios pueblos va a reprimir...* lo que no medimos era que a quién íbamos a poner [como teniente político] tenía que aplicar una ley que iba en contra [nuestra]. Era entregar una persona nuestra en manos del Estado, entonces dijimos no, no más, ese no es el camino, y no insistimos más tampoco. (Chancosa, 2019)

Pero ya después, fríamente evaluando dijimos no tienen la culpa los compañeros. Es un error, o sea, es un derecho ser autoridades indígenas pero hay un patrono, un código único, en la cual nuestro compañero no puede aplicar las normas nuestras. Están en un código que no es nuestro [...] Entonces eso va en contra nuestra; *no es suficiente tener autoridades propias cuando hay un código que no es el nuestro.* (Chancoso, sf citado en Ecuarrunari, 2012, p. 215) (El énfasis es mío)

Fue emergiendo entonces una conciencia de que el Estado, tal como se lo experimentaba en la vida cotidiana de las organizaciones y la propia experiencia personal de la población indígena, era un poder ajeno, y contraproducente en relación al proceso organizativo y el horizonte de liberación al que se pretendía llegar. “Un código” que tenía su propia lógica, un código diferente y “único” sobre el cual no era posible actuar desde otras lógicas. Parece que surgió entonces la necesidad de cambiar ese “código”, es decir ese Estado único y ajeno, por uno propio. Pero ¿qué significaba “propio” o “nuestro”? No significaba en principio una política anti estatal de por sí, sino más bien una política de disputa de los términos de las relaciones estatales en el ámbito institucional, administrativo y jurídico. Pero sobre todo, implicaba una disputa y construcción de una democracia verdadera que parta de las bases mismas de la sociedad ecuatoriana. De ahí que, una de las ideas centrales en el proyecto político de la plurinacionalidad, formulada ya a finales de la década de los ochentas, tuvo que ver con el cuestionamiento de la democracia institucional y la propuesta de una democracia de base, entendida como la recuperación de capacidad política de los pueblos para la conducción compartida del Estado y de la sociedad.

Indico brevemente estas reflexiones respecto a la cuestión estatal para mostrar algunos de los problemas que se fueron abriendo para las organizaciones en el trayecto histórico de la formación del proyecto de la plurinacionalidad. En ese camino se fue configurando una postura y una práctica frente al Estado, una forma de mirarlo, que se fue consolidando con el paso de los años.

La década de los ochentas fue –según la memoria de varios ex-dirigentes de la Conaie– la década ganada de las organizaciones, en el sentido de unificación organizativa, de ideas y luchas diversas dentro de un proyecto común. Fue en estos años que finalmente se logró la unificación organizativa, política e ideológica de las diferentes experiencias organizativas indígenas locales o regionales. En octubre de 1980, se realizó en Sucúa el Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en donde se delinearon los pasos a seguir para “superar las diferencias” entre las organizaciones y “unir la doble dimensión de nuestra lucha, la de clase y étnica” (Conaie, 1988, p. 295). En ese objetivo se creó el denominado Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie) que tuvo a su cargo

delinear los lineamientos políticos e ideológicos para las luchas de las nacionalidades en los diferentes campos, y sobre todo consolidar las relaciones entre las organizaciones de la Sierra y la Amazonía. Este objetivo se alcanzó finalmente en el Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, realizado el 16 de noviembre de 1986, con la fundación de la Conaie.

Algunas de las resoluciones de ese congreso fundacional, recogidos en el Acta del I Congreso, muestran los contenidos y los sentidos que la plurinacionalidad irá tomando en lo posterior. Entre otras constan:

- Luchar por la participación directa del campesino e indígena en la Administración Pública del Estado.
- Gestionar ante el gobierno la devolución total de nuestras tierras en forma comunitaria. (Conaie, 1986)

Como recuerda un ex militante de la Conaie de esa época:

acá nosotros como nacionalidades en esa época [estábamos] pensando en lo que somos como pueblos, como nacionalidades, cómo deberíamos lograr estar en esta estructura del Estado. Entonces se pensaba que en el caso de las nacionalidades pequeñas debería haber una representación directa, hacen una asamblea, [elijen] sus mejores cuadros, [dicen] tal persona queremos que sea representante a la Asamblea Nacional, sin partido político, solo como pueblo Awa, Siona, Sápara. (Kowii, 2019)¹⁰

Dos años después de su fundación, en 1988, la Conaie presentó ante el Congreso Nacional del Ecuador un documento llamado “Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador”. Se trató del primer documento legal presentado al Estado; en él se planteó el reconocimiento de las

10 Problema que hasta la actualidad vuelve a la reflexión en el marco de lo qué significa y sirve Pachakuti. Blanca Chancosa, haciendo una evaluación sobre el caminar del Movimiento Indígena nos decía: “En la parte política electoral, yo creo que hasta ahora no hemos logrado la representatividad de pueblos indígenas en estos otros espacios. Ahora tenemos indígenas en espacios, como funcionarios o, por elección popular, como autoridades y diputados. Pero no son la representación indígena, porque es a través de un partido los que están entrando, y el movimiento indígena no tiene ese afán de crear un partido indígena. Aunque el Pachakuti puede identificarse como que fuera de los indígenas por los símbolos, pero no es de los indígenas exclusivamente. Es una instancia de cohesión con otros sectores...Ahí no hemos ganado porque ahora, enmarcado en el Estado plurinacional, los pueblos indígenas deberíamos tener una bancada, un porcentaje directo sin la participación de Pachakuti, sino por cada nacionalidad unas cuantas representaciones deberíamos tener. Y si decimos que somos 30% de indígenas en el Ecuador, ese porcentaje deberíamos tener en la asamblea. Ahí podríamos decir que hay representación indígena, mientras tanto no hay, porque los demás han ido por elección popular, no por representación indígena, es diferente” (Chancosa, 2019).

nacionalidades indígenas dentro de un Estado Plurinacional. El artículo No 1 de dicho documento decía:

Art. 1. La República de Ecuador, es un Estado Plurinacional en el que *participan* los pueblos indígenas con su cultura, organización y derechos, especialmente el de *autodeterminación* que esta ley garantiza y norma.

Art. 3. Los pueblos indígenas del Ecuador, como otros de América, *con su resistencia y su lucha por la conservación de su identidad, se han forjado como nacionalidades diversas dentro del Estado ecuatoriano*. Esta ley, reconoce la existencia de sus nacionalidades históricamente constituidas con sus características propias, organización, lengua y cultura. (Conaie, 1991, p. 202) (El énfasis es mío).

En otros artículos volvió a aparecer la idea de participación directa en el Estado:

Las nacionalidades indígenas del Ecuador tendrán *derecho a estar representadas* en los siguientes organismos del Estado: Consejo de Cultura, Consejo Nacional de Educación, [...] Banco Nacional de Fomento, y en los organismos de formulación de políticas a nivel provincial y local.

Tanto en los servicios estatales como en los programas de desarrollo que se llevan adelante en zonas de población indígena debe garantizarse la *participación* de representantes de las organizaciones indígenas, *que coordinarán la ejecución de los programas*.

Para la celebración de contratos que incidan sobre la vida de los pueblos indígenas o sus territorios *se contará necesariamente con el pronunciamiento escrito favorable de las respectivas organizaciones indígenas*. (Conaie, 1991, pp. 204-205) (El énfasis es mío).

Las organizaciones indígenas, tanto a nivel provincial como nacional, ya habían participado en experiencias educativas como alfabetización, escuelas radiofónicas y otras. Cuando presentaron este documento trataron de dar un paso más allá, dejar de ser simples beneficiarias de programas estatales y alcanzar un mínimo control sobre éstos, específicamente en la conducción de los planteles educativos, la designación de docentes y en la aplicación y evaluación de planes y programas. Visión que años después se amplió a todos los niveles de toma de decisiones que tenían que ver con la totalidad de la vida social de los pueblos y nacionalidades.

Dicha idea de “participación” en realidad trataba de devolver, aunque sea mínimamente, la capacidad política –generalmente enajenada por el Estado– a las comunidades, y en general, a la sociedad, para decidir y manejar “los asuntos que competen a todos porque a todos afectan”¹¹. En una entrevista de 1993, Luis Macas expresaba con claridad ese deseo profundo de “participación” como concreción de democracia, en estas palabras:

Lo que queremos es modificar, profundizar el sistema democrático, que sea mucho más participativo. Cuando hablamos de participación nos referimos, por ejemplo, a las decisiones políticas en el Estado ecuatoriano, tiene que haber la participación de los indígenas [...] ¿Está bien el sistema de partidos políticos? Nuestra propuesta va en el sentido de que los pueblos indígenas [...] *podamos participar en los niveles de decisión, no en el nivel de recibir las migajas que el Estado da* ¿Qué dice el gobierno? ‘Estamos haciendo una escuela donde los Chachis’, o dice ‘damos educación a tales, y para muestra, tenemos un representante indígena en el gobierno’. Eso, para nosotros no es participación. *La participación es en los niveles de decisión, en lo que al destino de nuestros pueblos corresponde ejercer*. La democracia [...] es el poder manejado por el pueblo, pero para nosotros, el pueblo no ha llegado a administrar este Estado, y peor aún los pueblos indígenas. Si es necesario entonces que nuestra legislación, que nuestra Constitución deban ser cambiadas, revisadas, que se lo haga en forma global. (Macas, 1993, pp. 128-129) (El énfasis es mío).

En aquel documento de 1988, aparecieron también otras nociones que van a estructurar la plurinacionalidad: el derecho a los territorios y la idea de “Gobernación Indígena”. Éstas tenían que ver, aunque no esté aún desarrollado, con el tema de la “participación” o recuperación de capacidad política.

En el primer caso, se exigía al Estado el reconocimiento de un “estatuto de territorialidad” para cada una de las nacionalidades, “que [garantice] el uso y el goce exclusivos de la tierra y de otros recursos naturales existentes de esos territorios” (Conaie, 1989b, 1991, p. 205). En el caso amazónico, se trataba de recuperar el control sobre los territorios amenazados, por la expropiación colona serrana e impulsada por el Estado, y por la explotación petrolera y maderera. En el caso serrano, a su vez, se trataba de recuperar las tierras de las haciendas. Hay

11 Esta expresión la tomo de Raquel Gutiérrez.

que señalar que la idea de territorio amplió la lucha por la tierra, dando un sentido adicional que implica la co-existencia de un gobierno sobre ese territorio.

Con respecto a la cuestión de una Gobernación Indígena se planteó que cada nacionalidad “en ejercicio de la autodeterminación” designara, en cada caso específico y de acuerdo a su forma comunitaria de toma de decisiones, un Gobernador, quién ejercería la representación de la nacionalidad en coordinación con la Conaie. No se especificaron las atribuciones de dichas gobernaciones, pero puede pensarse en una primera idea de ejercicio de autoridad territorial indígena.

Un aspecto ligado a la idea de participación fue la de autogobierno y la de co-gestión. En el documento ya citado de 1989, (de negociación entre las Nacionalidades y el Estado) presentado antes de la “negociación política” con el Estado, la Conaie y la OPIP plantearon claramente los horizontes de su propuesta de acuerdos políticos con el gobierno de Rodrigo Borja. El autogobierno se entendía de manera defensiva: “restringir en sus dominios la acción de las estructuras locales, parroquias, cantones...” (Conaie, 1989b, p. 10), lo que implicaba una reestructuración de la división política territorial del Estado en sus niveles más rasos, para dar cabida a espacios territoriales de las nacionalidades. Esta propuesta puede ser entendida como una suspensión del ámbito y alcance territorial del Estado y al mismo tiempo una reorganización política administrativa del espacio estatal donde se incluía los territorios de las nacionalidades con sus formas de gobierno propio. No significaba una secesión, sino una re estructuración del territorio nacional bajo otros parámetros, que en lo fundamental tenía que ver con la posibilidad de autogobierno territorial de las nacionalidades. Si la lógica del Estado nacional implica como premisa la mono-soberanía territorial, la propuesta del autogobierno entrañaba una soberanía compartida y por tanto un poder compartido entre el Estado y las nacionalidades. Esta idea de poder compartido también se expresaba como “co-gestión”. En esta propuesta, se decía por ejemplo, que el objetivo del acuerdo con el gobierno de Borja era “sentar, de mutuo acuerdo, las bases de una gestión conjunta [y] encontrar soluciones a los problemas que afectan a nuestra sociedad” (Conaie, 1989b, p. 6). En similar sentido, respecto de la acción estatal en la provisión de servicios de desarrollo se planteó un régimen co-gestionario “de tal manera que sus

actividades sean debidamente discutidas y coordinadas con nuestras organizaciones” (Conaie, 1989b, p. 10). La idea de cogestión y cogobierno remite necesariamente a una forma de democratización del poder estatal, a una igualdad política entre sociedades que comparten un territorio común. En este sentido, la participación se planteó no solamente como una “entrada” al aparato estatal o institucional para disputar ámbitos de decisiones, sino también como necesidad de presencia de otras formas de organización social y política desde abajo, esto es desde las nacionalidades.

En resumen, en este documento se anunciaron algunos de los elementos centrales que el proyecto político tomaría en las décadas siguientes. La plurinacionalidad planteaba la necesidad de respeto e igualdad entre pueblos diferentes, pero no como una igualdad abstracta, o una simple tolerancia de las diferencias culturales, sino como igualdad social, económica –sustentada en la recuperación y control de los medios de existencia: tierra, agua, y territorio–, y por tanto, una igualdad política –la participación política en el Estado, y un nivel de autodeterminación en sus territorios–. La única manera de conseguir una equidad (inter)cultural entre los distintos pueblos del Ecuador era a partir de construir y consolidar una igualdad política y una justicia económica, lo que implicaba la superación del colonialismo interno y del capitalismo.

El levantamiento de junio de 1990: sismo social y horizontes de la plurinacionalidad

El 28 de mayo de 1990 alrededor de 200 indígenas, pertenecientes a varias organizaciones (Ecuadorunari y Coordinadora de Conflictos Agrarios, y otras), ocuparon una iglesia en el centro de Quito. Para la mayoría de la población quiteña, la toma pasó desapercibida.

Un año antes, esas mismas organizaciones se habían tomado las instalaciones del Ierac (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) por tres horas. Según el testimonio de un ex-dirigente, la acción tenía como objetivo presionar al gobierno para la solución de conflictos de tierras en varias provincias del país (Chimborazo e Imbabura principalmente). Plantearon tres puntos: solución de todos los conflictos de tierra, cambiar las autoridades

parcializadas o que no cumplieran con la ley en el Comité de Apelaciones del Ierac, y el archivo de juicios penales a los dirigentes (León, 1993).

Para la época se habían represado en la burocracia estatal muchos litigios de tierras presentadas por las comunidades, de tal forma que algunas habían optado por realizar tomas de haciendas, cosa que fue respondida por los terratenientes con la judicialización de los dirigentes. Según datos de la época existían entre 70 y 100 conflictos de tierra en diferentes provincias de la sierra ecuatoriana (Rosero, 1991). Según las dirigencias de aquel tiempo, el Estado, por medio de su oficina el Ierac, no había dado respuestas a las demandas de afectación. Al contrario jugó un papel favorable a los terratenientes, por lo que las organizaciones decidieron que había que hacer una acción contundente “que sensibilice y presione al gobierno” (Pacari, 1993).

El gobierno estaba en manos del presidente socialdemócrata Rodrigo Borja, quién había dado indicios de apertura a ciertos temas sociales respecto a las organizaciones indígenas, como por ejemplo la firma de un convenio entre el gobierno y la Conaie para la implementación de la educación bilingüe en 1988. Aunque para ciertos sectores de las organizaciones indígenas esa acción estatal fue vista como un intento de cooptación o desvío de la atención sobre el problema de la tierra, para otros en cambio significó una señal favorable para profundizar la movilización indígena en curso.

En materia de política económica, heredaba una crisis económica en marcha, producto de la aplicación de políticas de ajuste, que implicaron devaluaciones de la moneda, liberalización de tasas de interés, reajuste al precio de los combustibles, eliminación de subsidios, limitación al incremento de salarios, en medio de una difícil situación fiscal por el peso de la deuda. Esto produjo una crisis adquisitiva de gran parte de la población, y en el campo elevó los precios de productos agrícolas y el costo de la vida de la gente¹². A esto habría que sumar el desgaste de la

12 Para un revisión más profunda del contexto político económico en que se produce el levantamiento se puede ver (Barrera, 2001), (F. Guerrero & Ospina, 2003) y (Zamosc, 1993).

interlocución entre la Conaie y el gobierno que se venía produciendo en torno a la educación bilingüe¹³ y el incumplimiento de los Acuerdos de Sarayacu firmados un año antes.

En abril de ese mismo año, en un congreso en Pujilí (Cotopaxi) la Conaie había decidido, por la presión de sus bases frente al problema de la tierra y la crisis económica, llamar a un levantamiento para los primeros días de junio¹⁴. Sin embargo, la movilización de las comunidades desbordó las expectativas, sobre todo en la sierra central, Chimborazo, Imbabura y Cotopaxi, provincias donde estaban los mayores conflictos de tierras en la época. En algunas zonas indígenas el levantamiento se adelantó o incluso corrió por fuera del llamamiento de las dirigencias nacionales, aunque ya en la movilización convergieron dentro de la organización nacional. Se puede decir que el levantamiento fue obra de una diversidad de organizaciones locales, afines y no afines a la Conaie, pero que luego en su mayoría terminaron convergiendo en la misma. “Las demandas de carácter nacional provinieron de las luchas locales, son éstas las que levantaron la lucha, al inicio bastante dispersa una de otras...esa es una de las condiciones básicas para el levantamiento” (L. Macas, comunicación personal, 25 de mayo de 2014).

La Conaie emitió un boletín de prensa el 23 de mayo de 1990, días antes del inicio del levantamiento donde precisaban la plataforma inicial de lucha que constaba de 10 puntos, entre los que sobresalían el tema de los conflictos por tierra y territorios, el cumplimiento de los acuerdos de Sarayacu, la salida del ILV, la asignación presupuestal para la EBI y reivindicaciones puntuales referidas a cuestiones económicas (Conaie, 1990c). Sin embargo, en este bloque de demandas iniciales no estaba incluida el tema de la reforma del artículo 1° de la constitución destinado al reconocimiento jurídico del Estado Plurinacional.

13 De hecho algunos sectores de la organización tenían posiciones críticas respecto de la educación bilingüe, ya que “desviaba la atención” del problema central que era la tierra. Por ejemplo, Luis Macas decía en 1992 que: “El gobierno empezó con acciones aisladas, con el claro propósito de captar nuestra organización. Para ello recurrió a la cuestión educativa [...] El gobierno nunca quiso atender la solución de problemas fundamentales como la tenencia de la tierra por ejemplo. Para la socialdemocracia el problema indígena se reducía a un asunto cultural, por lo que creo un aparato burocrático: la Dirección Nacional de Educación Indígena, incumpliendo también el convenio suscrito con la Conaie y el Ministerio de Educación. Se quiso condicionar la entrega de fondos para este programa a cambio de que la Conaie dejara de hacer pronunciamientos críticos y adoptara posiciones frente al gobierno” (Macas, 1992, p. 28).

14 Cfr. “Llamamiento al Levantamiento Indígena-Nacional. Por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas” (Conaie, 1990b).

Al amanecer del 3 de junio se inició el levantamiento que paralizaría progresivamente al país durante casi quince días. Comunidades indígenas y sus organizaciones cerraron las principales carreteras que comunican las ciudades interandinas, obstaculizaron la circulación de productos agrícolas de los campos a las ciudades, marcharon sobre las capitales provinciales y cantonales, ocuparon plazas y mercados, algunas oficinas estatales (jefaturas y tenencias políticas, registros civiles, notarías, etc), se tomaron ciudades, y en el fragor de la lucha se multiplicaron las tomas de tierras de haciendas. Ya con el levantamiento en marcha, se emitió un nuevo pronunciamiento denominado “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”, en el que aparece la demanda de reforma constitucional referido a la plurinacionalidad del Estado¹⁵. Esta apareció como uno de los puntos de aquel mandato hacia el gobierno, pero limitada a la reforma del artículo fundacional del carácter del Estado. A pesar de ello, generó gran revuelo en el gobierno y los poderes económicos y sociales, quienes –según posturas nacionalistas, de defensa del mestizaje y de la unidad del Estado– temían la secesión del país, e inauguraban la falacia de que “los indígenas quieren crear un Estado dentro del Estado”. Ideas promovidas por las cámaras de agricultura y grupos políticos, que contrastaban totalmente con el reconocimiento que las bases y las organizaciones indígenas hacían de su pertenencia al país como ecuatorianos.

El horizonte interior del levantamiento de junio de 1990 claramente fue la recuperación de los medios de existencia fundamentales para la vida de las comunidades, como son la tierra, el agua y los territorios, sobre los que se posibilitan los procesos socio culturales de las nacionalidades. De ahí que, antes, durante y después del levantamiento se multiplicaron las tomas de las tierras de las últimas haciendas que aún quedaban en varias provincias del país. “Con ley o sin ley la tierra será nuestra” decían los comuneros de Huaicopungo en Imbabura¹⁶. Fueron intentos claros de reapropiación colectiva, en tanto comunidades, de una de las fuentes

15 Cfr. Anexo: Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas” (Ecuadorunari, sf citado en Almeida, 1993, pp. 167-168).

16 Ver *Punto de vista*, 14/05/90, “Con ley o sin ley la tierra será nuestra”. También diario *El Comercio*, 06/06/90, “Indígenas ocuparon hacienda en Imbabura”, así como diario *El Universo*, 03/06/90, “40 haciendas fueron invadidas en dos provincias”.

del poder social de los hacendados que aún quedaban y que resistían los limitados efectos de las reformas agrarias de las décadas anteriores¹⁷.

Pero no solo eso, el levantamiento dejó en suspenso el poder estatal en las comunidades y en los pueblos y capitales de provincias en ciertos momentos. Las marchas ocuparon oficinas estatales, e interpellaron públicamente a las autoridades por los maltratos, el racismo y la exclusión. Por ejemplo, en la Plaza El Salto en Latacunga (Cotopaxi) más de 10 mil comuneros obligaron a las autoridades provinciales (gobernador, intendente de policía, director del registro civil, diócesis, representantes de diferentes instituciones estatales) a firmar mandatos o acuerdos para “respetar y hacer respetar los derechos de los indígenas”¹⁸ y poner fin a siglos de opresión, cosa que se repitió en Chimborazo y Tungurahua.

Más allá del cumplimiento o no de esos papeles, la acción misma implicó la negación y sujeción del poder estatal, o al menos de sus representantes, a la voluntad de las comunidades y población indígena. En el Cantón Pangua, los comuneros instalados en sesión decidieron que necesitaban un jefe político propio “para que no nos maltraten”. Escogieron a uno de los suyos y lo posesionaron. Luego exigieron que su autoridad fuera reconocida por el gobierno¹⁹. En Pastaza, la Opip (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) que agrupaba a tres nacionalidades amazónicas, decretó que quedaban suspendidas las elecciones en sus comunidades y prohibió la entrada de todo partido político a sus territorios²⁰.

Estas acciones, que desbordaron en momentos el mandato de la Conaie, indicaban un anhelo de justicia y dignidad para un “nosotros los indígenas” –como se posicionaban frente al gobierno, a la gente en las ciudades y en los discursos públicos–, que es importante señalar. Por ejemplo, en los días del levantamiento, un dirigente en la plaza de Guamote - Provincia de Chimborazo decía enérgicamente a sus compañeros:

17 Incluso en Cotopaxi se exigió la participación del Micc (Movimiento Indígena de Cotopaxi) en las utilidades de una cementera. Ver diario *El Comercio*, 07/06/90, “Diez fueron los pedidos en Cotopaxi”.

18 Ver diario *El Comercio*, 07/06/90, “Firmaron Acuerdo”.

19 Ver testimonio de la dirigente Nina Pacari en (Pacari, 1993).

20 Ver diario *Hoy*, 08/06/90, “Indígenas de Pastaza no votarán el 17”.

Nosotros venimos manteniendo al pueblo. Desde antes hemos mantenido. Descanso no hemos tenido. De cuatro de la mañana hasta ocho de la noche. ¡Hijos! ¡Mujer! ¡Vecinos! Recogiendo con la mano. Pidiendo colaboración. Cargando en las espaldas, venimos al pueblo. Y el pueblo nos maltrata. [...] ¡Como sudamos! ¡como malanochamos! Eso pedimos al gobierno y a las autoridades y a la parroquia que nos ayude luchando [...] Queremos que apoyen, que luchen con los indígenas ¡Ya no queremos seguir bajo la suela de los zapatos! Es suficiente. Ellos ¡que ensucien también la mano! Ellos ¡que salgan al campo! Ellos ¡que agachen también como los indígenas [...] Por eso la lucha, por eso nuestra decisión. Y hemos de seguir adelante. Esto es propiamente de nosotros, de los indígenas... ¡Viva la organización!²¹.

El levantamiento terminó por desvanecer una imagen que la sociedad blanca mestiza y las élites tenían sobre los indígenas: personas sin capacidad de responder a la dominación social, sin capacidad de organización autónoma, sin ideas y proyectos propios, en suma no sujetos. El levantamiento en ese sentido significó un sismo social porque rompió profundamente las estructuras de percepción y de la práctica en gran parte de la sociedad ecuatoriana, y al mismo tiempo, reivindicó la dignidad de los indígenas como individuos y como pueblos y nacionalidades en un horizonte de igualdad en la diferencia.

Pero en ese horizonte de igualdad no estaba solamente la igualdad liberal de ciudadanía, sino también como pueblos con capacidad política, portadores de una sujetividad colectiva negada por siglos en la conformación del Estado ecuatoriano. Justamente, ese fue uno de los significados del levantamiento. Reproduzco en extenso un fragmento de un pronunciamiento que circuló un mes antes del inicio del levantamiento, porque permite mirar el nivel de conciencia de lo que se iba a realizar con la movilización,

Significa para nosotros *recuperar nuestra voz, recuperar nuestra memoria y por lo tanto recuperar nuestro poder* y hoy sacudirnos del yugo capitalista, tal como nos guiaron nuestros mayores como Atahualpa, Rumiñahui, Tupac Amaru, Fernando Daquilema, Lázaro Condo, Manuela León, Dolores Cacuango y tantos hermanos que jamás traicionaron la causa india de recuperación de nuestra Pacha Mama, de construcción del Poder Popular, de construcción de una nueva sociedad y de generación de un hombre nuevo.

21 Ver *Punto de vista*, 02/06/90, "Una condena al racismo".

Significa también este levantamiento ubicarnos en el presente, sacudir del estancamiento de la lucha popular en general y prepararnos para el 92, fecha de conmemoración de nuestros 500 Años de Resistencia indígena y Popular a nivel continental, como punto de partida hacia la liberación definitiva de nuestros pueblos. (Conaie, 1990a)(énfasis mío)

En efecto, el levantamiento de 1990 fue –extendiendo la idea de Zavaleta– un momento constitutivo de la sociedad ecuatoriana, y por ende también de la población indígena en general, y de las organizaciones indígenas nacionales en particular. A partir de allí, hay un sin número de testimonios sobre cómo cambió la percepción de la sociedad sobre los indígenas, así como la autopercepción de los propios sujetos que irrumpían en el escenario público nacional²². El levantamiento cambió para siempre la configuración política, los esquemas mentales y la propia subjetividad de todos los sectores sociales y de la población del país. Es sabido que las rebeliones y revueltas populares, campesinas e indígenas en el continente han recurrido a la reelaboración de la memoria de sus luchas a partir de las cuales anclan las del presente, de tal forma que las rebeliones son movidas no tanto por las imágenes y promesas de un futuro, sino por los agravios y sufrimientos del pasado (Gilly, 2009). Así, han puesto en juego una memoria larga y una memoria corta, que se conjugan en los momentos de rebelión y los cargan de sentidos políticos más allá de las causas coyunturales (Rivera, 2010a). En efecto, en el levantamiento de 1990 también emergieron retazos de memorias colectivas de las luchas indígenas en el país, que de tiempo en tiempo han hecho saltar el continuo histórico de la dominación. Aparecieron, si no de forma articulada o sistemática, sí como elementos que articulaban un discurso político.

Se hacía presente una memoria corta referida a la crisis de la década de los ochentas que habían golpeado a los campesinos indígenas. El regreso a la democracia en 1980, había ofrecido dejar atrás las desigualdades sociales, mejorar la economía, y la integración en igualdad de la población indígena a la sociedad ecuatoriana. Poco de eso se había cumplido. En su lugar, la misma década vio iniciar la implementación de las políticas de ajuste neoliberales, que obviamente poco o nada tenían de democráticas, y la instauración de un Estado capturado por élites económicas y políticas en permanente disputa y sin un proyecto verdaderamente nacional. Las condiciones económicas de la mayoría de la población indígena, a la fecha del levantamiento

22 Cfr. por ejemplo (F. Guerrero & Ospina, 2003), (Barrera, 2001), (A. Guerrero, 1993), entre otros.

no demostraban sino el fracaso del celebrado regreso a la democracia. La memoria corta estaba relacionada a ese agravio. Pero no solo a eso. También incluía lo que algunos dirigentes han denominado la “década ganada” del Movimiento Indígena, que se refiere al proceso de unificación organizativa, a la construcción conflictiva pero productiva de un discurso político e ideológico de lectura, entendimiento y horizonte de las luchas indígenas en el Ecuador. De la conciencia de haber dado una respuesta unificada y colectiva a la pregunta “¿Quiénes somos?” también surgía la potencia del levantamiento. La memoria corta indicaba entonces los beneficios de la unidad organizativa y política para hacer frente a la dominación, proceso que fue central en la década previa al levantamiento.

De forma similar, estuvo presente una memoria media referida a las importantes luchas indígenas campesinas por la reforma agraria. Por un lado, desde el lado del agravio, estaban presentes en el levantamiento la memoria del fracaso de la redistribución de la tierra en las dos reformas agrarias (1964, 1973), las desilusiones que el reparto de las tierras habían dejado en miles de campesinos e indígenas, y sobre todo las consecuencias sociales que llegaron luego: la tenue modificación de las fuentes de la dominación social y étnica, la permanencia de los conflictos por la tierra en el caso de la sierra, y los procesos de colonización e invasión de territorios indígenas en la Amazonía ecuatoriana empujados por las reformas agrarias, que se sumaban a los problemas que la explotación petrolera y maderera causaban en las comunidades. La memoria media incluía el recuerdo y asimilación de todas las luchas antes y durante la reforma agraria, acogiendo las luchas de la FEI y de Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña en las décadas previas a los cincuentas. Y al mismo tiempo, las luchas campesinas en donde murieron Lázaro Condo, Cristóbal Pajuña y otros por reclamar tierra y libertad.

Finalmente recogían una memoria larga referida a las luchas y resistencias anticoloniales y de principios de la época republicana alrededor de la figura de Tupac Amaru y de Fernando Daquilema respectivamente. La memoria larga tocaba las hebras profundamente históricas de la dominación colonial, y de alguna forma, enmarcaba las anteriores dándoles un sentido, no tanto de continuidad lineal, sino de constelación de dominación, donde se articulaban diferentes dimensiones y tiempos del agravio a los pueblos indígenas. En este sentido, aquel presente de

1990 no se refería únicamente a una lucha coyuntural, sino de carácter histórico, y por ello mismo, una lucha política, y por tanto referida a las raíces mismas de la constitución del Estado y de la sociedad. La conmemoración de los 500 años en 1992 fue disputado entonces en su significado como un recordatorio de la continuidad de la lucha indígena y popular contra los nuevos dominadores relacionados al capital y al Estado. Si “el tiempo lineal, homogéneo y vacío” de la modernidad capitalista ha establecido una identidad entre pasado y presente (Tischler, 2005), el levantamiento abrió la historia y permitió recuperar la memoria como un tiempo de la resistencia y la lucha contra el dominio, no como simple conmemoración, sino como actualización de las luchas contra la hacienda, el Estado oligárquico y las burguesías nacionales. Rompió el tiempo universal del Estado y de las élites sociales justo en el momento en que ese tiempo de la modernidad capitalista se alzaba como el único tiempo posible del devenir de la sociedad.

La recuperación de la memoria tiene que ver con el poder – hacer, el poder colectivo para determinar un proyecto histórico propio contra y más allá de la modernidad capitalista, porque en su actualización, las rebeliones se nutren de los despojos del pasado y toman de él sus motivos, sus razones y métodos. La fuerza de las rebeliones vienen de lo que en el pasado se ha sedimentado como violencias, humillaciones y agravios, y no tanto –aunque también esté presente– de un proyecto a futuro ya delimitado o sistematizado como promesa (Gilly, 2009, 2010). Por ello, las organizaciones hablaban de recuperar el poder y la memoria como un proceso único, en donde se ponía en juego lo político y la política, como recuperación de sus propios cuerpos, mentes, del trabajo y de los productos de sus trabajos. De ahí que, mirando desde el presente, se puede decir que en el levantamiento de 1990 se vislumbró un horizonte de reapropiación de la politicidad, o de lo político, Fue un momento de apropiación colectiva de la memoria, del poder (hacer) y de la dignidad como fuentes para la acción colectiva de rebelión.

El levantamiento se extendió a la región amazónica después de los diálogos entre el Movimiento Indígena y el gobierno. En el mes de julio de 1990 se sabía de tomas de tierra y problemas de las nacionalidades shuar y kichwa de la Amazonía con colonos en las ciudades de Macas, Puyo, Palora en la provincia de Pastaza. En agosto de ese año la Opip, organización de

tercer grado filial a la Conaie, presentó un nuevo documento titulado “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano”, fechado el 5 de julio de 1990.

Este documento, elaborado al calor del levantamiento de junio, enlazó claramente la lucha por la tierra y territorios, el autogobierno y la plurinacionalidad, tocando el poder estatal y su (mono) soberanía sobre los recursos naturales de los territorios indígenas, es decir los monopolios de la política y de la economía estatal capitalista, tratando de recuperar para la sociedad –en este caso las nacionalidades como entes colectivos comunitarios– un nivel de decisión sobre cuestiones que les afectaban. Le dijeron al gobierno que el Estado ecuatoriano debía realizar ciertas “reformas” para garantizar los derechos de las nacionalidades. Reformas que en el fondo ponían seriamente en cuestión los axiomas de todo Estado-nación. Lejos de tratarse de concesiones a un organismo social particular, ponía en debate el carácter (anti) democrático del Estado, las prerrogativas sobre las decisiones políticas y económicas fundamentales de la sociedad. Así, la Opip planteaba respecto de los recursos naturales:

[...] d) Concesiones de explotación de recursos: *estas son decisiones* que excluyen a los Pueblos Indios que, a más de ser afectados por las consecuencias desastrosas que entraña la explotación, son generalmente despojados de sus territorios y lesionados en el ejercicio de sus derechos. Al tenor con la legislación contemporánea que rige el destino del mundo, los Pueblos Indios *son los únicos que tomarán estas decisiones en relación a sus territorios y el manejo de sus economías y recursos*; [...]

Demandaba que “la autodeterminación y la autonomía de los Pueblos Indígenas” debían entrar en vigencia en el Estado como “país plurinacional”, lo cual implicaba:

- a) El AUTOGOBIERNO de los Pueblos Indios en sus territorios y la plena vigencia de su derecho tradicional; y
- b) Como consecuencia de lo anterior se hace necesaria la *modificación o supresión del régimen político administrativo* (parroquias, cantones, jurisdicciones provinciales, registro civil, etc.) *en territorios indígenas*. (Opip, 1996) (mayúsculas propias, el énfasis es mío).

Ese documento, a mi parecer, tocó las fibras más delicadas sobre las que se levanta la estructura dominante del Estado. Por un lado, la soberanía sobre el territorio nacional y sus recursos como monopolio de las decisiones de uso, gestión y administración sobre ellas, prerrogativa que es delegada por la sociedad en los gobernantes. Y por otro lado, la soberanía política en los niveles más bajos del gobierno estatal. Pero valdría señalar que, lejos de una desintegración de la soberanía nacional al estilo neoliberal, la idea de la vigencia de la plurinacionalidad, más bien estaba proponiendo la constitución de una soberanía compartida entre el Estado y la sociedad – las nacionalidades en este caso–, porque no se trataba de entregar pedazos de soberanía territorial o institucional a entes corporativos o privados, sino de una combinación entre lo público y lo comunitario, idea que asoma en otros documentos de la organizaciones indígenas²³. Se ha insinuado que el neoliberalismo en el Ecuador desmanteló el Estado también bajo la idea de un multiculturalismo neoliberal anclado en la corporativización. Aunque en efecto podría verse así, también se pierde de vista que eso más bien ha sido un efecto de las políticas desde arriba, más que propuestas desde el movimiento indígena. Este, como se puede notar en el ciclo posterior a 1990, siempre defendió ámbitos de soberanía del Estado frente a las transnacionales, combinadas con una demanda de democratización del poder estatal hacia la sociedad –sea como nacionalidades, sectores populares o comunidades–. Desde otro punto de vista, también se puede argumentar que las consecuencias de las ideas, de las luchas no están definidas de antemano, sino que son producto de las luchas mismas, de los efectos desde arriba y de los propios devenires de la confrontación con los poderes. Habría que preguntarse más bien sobre los límites de un lectura Estado vs mercado neoliberal sobre las que se han montado proyectos políticos que han intentado superar el neoliberalismo. Pero, una discusión más elaborada no es posible en este espacio.

Sea como sea, la OPIP con ese documento intentó –una vez más al calor del levantamiento de junio de 1990– disponer de un mínimo de control sobre los medios de vida en sus territorios, una re apropiación de la riqueza social y natural, de la cual eran despojados

23 Cfr. por ejemplo “Propuesta de negociación...” (Conaie, 1989b), “Proyecto político del ‘94” (Conaie, 1994b), “Propuesta a la Asamblea de 2008” (Conaie, 2007), entre otros. Así como en experiencias recientes de administración de municipios como en Cayambe, que en tiempos de pandemia lograron una articulación entre lo público y lo comunitario, bajo la idea de cogestión.

continuamente por las políticas estatales de explotación petrolera, así como de promoción de la colonización de “tierras baldías”.

Obviamente la propuesta fue rechazada totalmente por el gobierno acusando a las organizaciones de intentar crear un Estado propio dentro del territorio nacional ecuatoriano. Los dirigentes indígenas señalaron que no intentaban formar un Estado aparte, “Nosotros somos indígenas ecuatorianos, somos parte de este país”, decía el presidente de la Confeniae²⁴ de la época. En el fondo, se trataba de construir otra forma de organización territorial y política que garantice los medios de vida a las comunidades y su capacidad política dentro de un nuevo tipo de Estado que sería pensado como plurinacional.

El Proyecto del ‘94: la condensación de la lucha por la tierra y la plurinacionalidad

Luego del levantamiento de 1990 evidentemente las cosas cambiaron para el país. Por un lado, la potencia de la movilización indígena mostró a la sociedad, y sobre todo a las élites, las dimensiones que habían tomado el llamado por ellos “problema indígena”: la tierra y la reforma estructural del Estado. Desde mi punto de vista, la recuperación de un mínimo de capacidades políticas y materiales, en medio de una articulación general del campo popular contra el neoliberalismo –que se empezó a vislumbrar más nítidamente– y contra la herencia colonial de siglos, que recorría como trasfondo de lucha.

Por otro, el primer levantamiento, más la marcha de la Opip desde la Amazonía hasta Quito en 1992, permitieron a la diversidad de organizaciones indígenas consolidar su articulación en torno a la Conaie y sus estructuras regionales, fortaleciendo una conducción política unitaria de todo el movimiento. La plurinacionalidad, que había emergido como propuesta en el levantamiento de 1990 y en la marcha de 1992, requería un mínimo de fundamentación como horizonte político. Así, el denominado “Proyecto político de la Conaie” de 1994 –el primero que luego será modificado al calor de los cambios contradictorios y complejos de la realidad política general y particular– aparecía como la condensación de casi dos décadas de luchas particulares

24 Ver diario Hoy, 28 de agosto de 1990, “En Pastaza rechazan acusaciones”, “Pastaza independiente”.

por la tierra y territorios, dentro de un proyecto nacional que marcó los deseos, horizontes, y caminos por donde transitar como organizaciones de comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

Cito algunos fragmentos de la Declaración Política que son importantes ya que indicaban en cierta forma el horizonte que construyó la Conaie hasta esa época:

2. Que en el Ecuador el ‘problema del indio’, no es únicamente un problema pedagógico, eclesiástico o administrativo como señalan los sectores dominantes, sino que fundamentalmente es un *problema económico-político estructural*, y por lo mismo un problema nacional y que para solucionarlo requiere el concurso de toda la sociedad.

3. Que el actual modelo de Estado, los gobiernos de turno, la iglesia y sectas religiosas, los partidos políticos, la fuerza pública y los organismos jurídicos son instrumentos del sector dominante para mantener sojuzgados a los pueblos y nacionalidades y sectores sociales, impidiendo la *participación política y negando nuestros derechos* históricos individuales y colectivos.

5. Que los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y demás sectores sociales [...] tenemos un solo camino para solucionar nuestros múltiples problemas nacionales, y es la lucha decisiva por la *liberación política y económica y la construcción de una Nueva Nación Pluralista y Participativa*.

9. Que los rezagos económicos, políticos, sociales, psicológicos y culturales de la colonia [...] deben desaparecer para dar paso a establecimiento de un *Nuevo Orden Económico y al Nuevo Estado Plurinacional...*

Los Pueblos y Nacionalidades Indígenas [...] tenemos como objetivo primordial construir un Estado Alternativo y la instauración de un Gobierno Plurinacional Democrático que vele por los intereses de todas las nacionalidades [...]. (Conaie, 1994b, p. 6) (El énfasis es mío).

En esta primera Declaración Política quedó claro que para la Conaie y sus organizaciones la lucha era contra un cierto modelo de Estado que no permitía que los pueblos y nacionalidades indígenas tuvieran real posibilidad de determinar sus proyectos históricos como sociedades. Se podría decir que en principio no existió una idea de plurinacionalidad por fuera de la totalidad del Estado. No fue una noción referida a una autonomía total del Estado, sino más bien a la construcción de otro Estado, plurinacional o “Estado Alternativo”, que implicara la

“participación” política real (Gobierno Plurinacional Democrático) y la liberación económica del capitalismo.

Así mismo, se reforzó la idea de que el llamado “problema indígena” no pasaba por su integración o asimilación a la sociedad dominante a través de la educación, o de su “civilización”. Era un problema fundamentalmente político-económico y debía involucrar a la totalidad de la sociedad. Esta postura frente al “problema indígena” implicó en la práctica que las luchas del movimiento indígena ecuatoriano contra el neoliberalismo buscaran la alianza con los sectores populares.

Esto no quita, de todos modos, que la respuesta desde el poder haya sido tratar de aislar el proyecto plurinacional y situarlo dentro de los márgenes estrechos de una lucha por reconocimiento identitario de los pueblos indígenas. Para la Conaie siempre fue importante la lucha por el respeto y la igualdad cultural, pero siempre estuvo ubicada dentro del campo de la lucha política y económica. Es decir, la igualdad cultural se conseguiría solamente si se transformaban las estructuras políticas y económicas inequitativas sobre las que se levantaba la dominación cultural.

La participación política que se proponía se asentaba sobre dos dimensiones. Por un lado, una “democracia plurinacional” que implicaba “la participación de los Pueblos y Nacionalidades en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político del Estado Plurinacional” (Conaie, 1994b, p. 6). En este sentido, hay que considerar que en la década de los noventa dio inicio una prolongada crisis del sistema político ecuatoriano, que básicamente significaba la nula posibilidad de participación de la gente en las definiciones de las políticas y proyectos que como sociedad se querían construir. Es decir, el neoliberalismo a la vez que precarizó las condiciones económicas de la población en general, implicó el monopolio del Estado neoliberal en manos de una reducida élite política y económica, al tiempo que se retiraba de los programas sociales.

En ese contexto, el proyecto de la plurinacionalidad, expresado en un nuevo “Estado”, significaba volver a retomar desde las bases de la sociedad un cierto control por medio de la

participación organizada de la gente. La exigencia de participación directa de los representantes de las nacionalidades en el congreso, sin pasar por la mediación de los partidos políticos, fue parte de esta idea. De igual forma, la reivindicación de una democracia comunitaria, como modelo para construir otras formas de política y de lo político, más allá de las comunidades, también ha sido parte de la idea de plurinacionalidad. La experiencia de los llamados “Parlamentos Indígenas Populares”, que tuvieron corta existencia sobre todo durante los levantamientos más importantes 1997-2001, pueden ser tomados como ejemplos de iniciativas de autogobierno más allá del Estado.

Por otro lado, la participación política también se pensaba como necesidad de “autonomía política interna” y “modelo económico propio” basado en el control territorial por parte de las nacionalidades indígenas, es decir, en la autodeterminación dentro del marco de un nuevo Estado. Esto a contra corriente de lo que los gobiernos y los grupos de poder criticaban en relación al movimiento indígena: el querer formar Estados dentro de otro, indicando con esto el peligro de proyectos separatistas. Valdría la pena señalar que cuando decían “modelo económico propio” se referían también a la democratización de las relaciones económicas, entendida como recuperación del poder de decisión respecto de las coerciones de las relaciones económicas capitalistas promovida por el Estado.

La plurinacionalidad y la autodeterminación fueron entendidas como la posibilidad de conducir y gestionar su propio proceso de “desarrollo económico, político, social y cultural”. Esto significaba la construcción de un poder de base, de un lugar donde se concentren las fuerzas, la memoria, y el horizonte, como elementos sobre los cuales levantar otras formas de democracia, de construcción de una (pluri) nación y de un Estado, que partan justamente de las formas de poder social que pervivían en la sociedad sea como comunidades, barrios, cooperativas, nacionalidades, y organizaciones populares de base, etc.

Hablando sobre la fallida e ilusoria “toma del poder” en enero de 2000, cuando se derrocó al ex presidente Jamil Mahuad con un levantamiento indígena y popular, y se entregó la

lucha al mismo poder que se había impugnado, un ex dirigente tocaba el tema del carácter del poder y lo comunitario

El movimiento indígena ha tenido muy claro el significado del poder... para ser poder es necesario una concepción previa de poder, y para el movimiento indígena el poder radica en las comunidades, en la capacidad real y efectiva que tienen nuestras organizaciones nucleares, la comuna, el centro, la cooperativa, para decidir de manera soberana, independiente, participativa y ética el destino de cada pueblos, de cada persona. Ahí radica la esencia del poder. Lo que el movimiento indígena ha propuesto es siempre una construcción desde abajo, desde las bases, desde los cimientos del poder.[...]. Ahora dicen que los indígenas se quisieron tomar el poder, pero éste no está en asaltar el Congreso Nacional, el palacio de gobierno. En realidad esos son mecanismos, no para tomarse el poder, sino para abrir el espacio de la política hacia la construcción del poder democrático y participativo.

El objetivo es trasladar el poder de la comunidad al Estado, es decir, que el poder esté en manos de la comunidad, y no que esté en manos de un determinado grupo privilegiado [...] Nosotros proponemos a la sociedad una forma diferente de hacer y concebir la política basados en nuestras raíces, nuestra historia, en nuestra memoria y nuestra vivencia. (Macas, 2000a)

Así, el proyecto de la plurinacionalidad, en más o menos veinte años de construcción organizativa y política, había logrado amalgamar lucha por la tierra, lucha por la dignidad y respeto cultural y lucha por la liberación de los poderes económicos y políticos, dentro de un naciente horizonte comunitario – popular – plurinacional. En ese proceso, uno de los más reconocidos dirigentes del movimiento indígena a nivel nacional e internacional decía que el llamado “problema indígena” había que abordarlo “mirando con los dos ojos”, como indios, pero también como pobres, y en ese sentido tejía un puente con otros sectores populares también explotados y dominados para la construcción de un proyecto alternativo al propuesto por las élites nacionales. Esa forma de plantear las cosas implicaba la transformación de toda la estructura estatal y de los poderes económicos que dominan a la sociedad y a los pueblos y nacionalidades.

Con el proyecto de la plurinacionalidad bajo el brazo, el Movimiento Indígena – mayormente articulado en la Conaie después del levantamiento de 1990– ingresó a una época de

frontal lucha contra los poderes dominantes nacionales e internacionales del neoliberalismo. Los largos noventas (1990 – 2006) presenciaron las ofensivas del poder por contener a uno de los movimientos indígenas mejor organizados de América Latina, y desvirtuar su proyecto político de la plurinacionalidad en las fauces del multiculturalismo neoliberal.

Capítulo III: “Ganamos pero perdimos”. Las contradicciones de las luchas contra el neoliberalismo

Los hombres luchan y pierden la batalla,
y aquello por lo cual luchaban sobreviene a pesar de su derrota,
y cuando viene resulta no ser lo que ellos querían,
y otros hombres tienen que luchar por lo que ellos querían bajo otro nombre.
William Morris

Hace unos años, un personaje cercano a la Conaie resumía en una frase el balance de las luchas indígenas entre 1998 – 2002: “ganamos, pero perdimos”. Una ex-dirigenta del movimiento indígena decía algo parecido en una conversación sobre la historia de las luchas: “hay un logro pero al mismo tiempo incompleto, un vacío”. Logros a medias, o incluso logros que se vuelven derrotas, o más específicamente, avances que luego son convertidos por las élites en derrotas.

No se trata de poner en blanco y negro los senderos por donde han avanzado las luchas del Movimiento Indígena, en especial las referidas a su proyecto histórico, sino más bien explorar justamente esas ambivalencias, los grises de la plurinacionalidad en medio de las luchas contra el neoliberalismo en los largos noventa. De igual forma, se trata de explorar las luces que quedaron oscurecidas por las victorias, que fueron derrotas.

Evidentemente las luchas de los pueblos no se desarrollan dentro de un tiempo histórico predefinido, homogéneo ni vacío. Al contrario, se efectúan dentro de un complejo campo de fuerzas sociales y políticas que las determinan, modifican, limitan o promueven. Entonces los contenidos de una idea, de un proyecto o un horizonte de lucha se crean y transforman en el proceso mismo de la lucha, y por tanto son posibles las contradicciones, los avances, las derrotas y las paradojas. Evaluar el proceso dentro del contexto histórico en el que se produjo es necesario para comprender las contradicciones y limitaciones de las luchas.

Así, la plurinacionalidad, a partir de la segunda mitad de la década de los noventas, empezó a tomar ciertos contenidos, a veces contradictorios y contraproducentes, que fueron resultado de la crudeza del antagonismo contra la aceleración del orden neoliberal en el Ecuador, así como de las propias debilidades del Movimiento Indígena. El contexto en el que el proyecto indígena asume ciertos perfiles fue la de una crisis múltiple: crisis económica provocada por el ajuste estructural desde arriba y deslegitimidad generalizada del sistema político por las continuas e históricas pugnas inter élites por apropiarse del Estado. Pero también el proyecto de la plurinacionalidad fue afectado por procesos menos visibles, como la acción de los proyectos de desarrollo impulsados por el Banco Mundial en las bases de las organizaciones indígenas, los cambios sociales producidos por el fin de la reforma agraria y la reforma multicultural del Estado.

Paradójicamente, desde el punto de vista organizativo y de contestación al neoliberalismo, los cambios en algunos sentidos de la plurinacionalidad se produjeron en medio de una creciente legitimidad y poder de articulación del campo popular alrededor de la Conaie para enfrentar el neoliberalismo. Esa misma fuerza social y política, ganada en las movilizaciones de la primera mitad de la década, llevaron a la decisión de crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik en 1995, de la mano de la Conaie y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), como una opción “alejada de los partidos políticos tradicionales”. En su primera corrida electoral quedó en tercer lugar para la presidencia, y logró colocar diputados en el Congreso Nacional.

En este capítulo, muestro algunas de las formas más fuertes de captura de la plurinacionalidad que aparecieron luego de los primeros levantamientos de la década de los noventas. Proceso de captura y re-encauzamiento de la plurinacionalidad como multiculturalismo estatal en medio de los intentos de aplicación del neoliberalismo. Al final hago un repaso de los levantamientos más fuertes que, paradójicamente, se convirtieron en derrotas políticas del Movimiento Indígena.

La contra insurgencia del neoliberalismo en Ecuador

Como hoy se sabe el neoliberalismo no es solo una política económica, sino un orden global de dominación, despojo y apropiación privada de la totalidad de la riqueza natural social, que se ha expandido geográficamente y profundizado en los tejidos de las sociedades de todo el mundo en los últimos treinta años. Implica una reestructuración total de la relación de capital y su expansión a escala mundial (Gilly et al., 2006) ¹, así como el establecimiento de un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas asentadas en una racionalidad específica que promueve las libertades, la auto empresarialidad, la auto gestión y la responsabilidad de sí (Gago, 2015). En este sentido, el neoliberalismo no solamente es una política económica que se impone simplemente desde los grandes centros de poder mundial, y por la vía estatal, sino que también incluye procesos territoriales que afectan la subjetividad de las personas.

Este proceso inició en la década de los setenta del siglo pasado, como respuesta de los poderes económicos y políticos a la crisis del capitalismo expresada en la caída de la tasa de ganancia, así como a los diferentes procesos revolucionarios en varias partes del mundo –mayo del ‘68, las revoluciones anti coloniales, Vietnam, etc.– que pusieron en entredicho su poder de dominación (Gilly et al., 2006). En nuestro continente, las décadas de los sesentas y setentas vieron emerger diversas experiencias insurgentes y revolucionarias de variado tipo, cuya capacidad impugnadora del capitalismo, significaron un peligro para los poderes económicos globalizadores. Desde la revolución cubana de 1959, pasando por las diferentes luchas campesinas indígenas por la tierra, la revolución nicaragüense, hasta el triunfo de la izquierda socialista en Chile a inicios de la década de los setenta. Hoy es generalmente aceptado, que la globalización neoliberal en Latinoamérica inició con la violencia de la dictadura chilena en 1973,

1 El neoliberalismo se caracteriza por: a) Una reestructuración de la relaciones del capital con el trabajo que ha implicado fundamentalmente su depreciación, desregulación y precarización radical de las condiciones de trabajo, con la consiguiente elevación de los niveles de explotación; b) Un proceso gigantesco de despojo, apropiación privada y monopolio de la riqueza social, esto es, privatizaciones de las empresas públicas y sectores estratégicos (agua, petróleo, electricidad, telecomunicaciones), así como de la seguridad social y de la tierra, recursos naturales varios; c) Un proceso de dismantelamiento de la estructuras sociales que posibilitan el ejercicio de derechos colectivos, contención de la movilización y protesta, limitación de participación política por la vía de reformas estatales; d) Una destrucción ideológica de las solidaridades humanas, una individualización extrema de la vida humana; e) A esto hay que sumar, la desregulación del capital que se mueve sin límites nacionales ni controles (Gilly et al., 2006, pp. 107-109).

y su consiguiente expansión hacia otros países de la región bajo dictaduras y formas “democráticas”.

En Ecuador, el neoliberalismo, además de las políticas de ajuste, emprendió una ofensiva contra los diferentes movimientos populares que implicaban un peligro para su implementación. Así, en los ochentas, la fuerza de las huelgas del movimiento obrero fue contrarrestada mediante un sinnúmero de políticas que ponían trabas a la sindicalización y al derecho a huelga, por políticas de flexibilización laboral (que finalmente se institucionalizan en 1990 en el Ecuador), y por las mismas transformaciones en los procesos de producción. De tal forma, que por ejemplo esa década presenció el descenso sostenido del número de organizaciones sindicales. Esto no quiere decir que los conflictos laborales habrían desaparecido, sino que la capacidad de representación de los sindicatos respecto de la problemática de los trabajadores fue sumamente débil (Herrera, 2015). A esto se sumaría, la situación mundial. La caída del muro de Berlín en 1989, y la posterior desintegración de la URSS, propició una mayor crisis de las izquierdas institucionales y clasistas. A nivel mundial, el pensamiento hegemónico capitalista anunciaba el final de la historia y la apertura de un mundo de libertad, mercado y riqueza.

En esas condiciones, el levantamiento indígena de junio de 1990 tomó por sorpresa a gran parte de la izquierda ecuatoriana que en la década de los ochentas había visto la emergencia de la Conaie como una forma de debilitar la lucha de clases con demandas “culturalistas” o “etnicistas”². Paradójicamente, algunas de esas mismas izquierdas después del levantamiento veían al Movimiento Indígena como una carta de salvación ante el derrumbe de las certezas del marxismo ligado a la URSS. Por su parte, el gobierno también asistía asombrado al levantamiento, pues pensaban que con la respuesta a ciertas demandas referidas a la educación bilingüe intercultural (institucionalizada por el gobierno en 1988 en coordinación con la Conaie) se había logrado desactivar cualquier atisbo de movilización indígena. De todas formas, diversos conflictos por la tierra, que habían quedado rezagados de las reformas agrarias estaban latentes,

2 Cfr. Por ejemplo (A. Ibarra, 1992), donde la autora recoge la crítica y las dudas de algunos sectores de la izquierda y de la academia respecto del naciente Movimiento Indígena en la década de los ochentas. En un prólogo posterior a 1990 se puede advertir el cambio de perspectiva que produjo el levantamiento en torno a si la Conaie aportaba o no a la transformación social del país.

sumado a las políticas de ajuste estructural que golpearon las condiciones de vida de los campesinos e indígenas del campo (Zamosc, 1993), y la continuidad de la dominación colonial, impulsaron el levantamiento. El carácter masivo de la movilización, las reivindicaciones económicas y sobre todo las demandas políticas que la Conaie extendió al gobierno, implicaban un peligro para los grandes propietarios del agro, y a la larga, para el poder político y económico del país. Por ello, el poder capitalista global, y sus seguidores nacionales, tenían que organizar una nueva ofensiva para contener el peligro que implicaba el Movimiento Indígena y su demanda de redistribución de la tierra, que no solamente se reducía a una reivindicación económica, sino que además tocaba temas políticos profundos de la estructura del Estado.

Así, con la emergencia del Movimiento Indígena y el levantamiento de 1990, la ofensiva neoliberal debía cambiar de objetivo. Para esto, la contención de la insurgencia indígena combinó una ofensiva terrateniente para poner fin a las luchas por la tierra, reformas estatales multiculturales para encauzar el peligro de la plurinacionalidad, exacerbación radical de las diferencias culturales para separar las luchas indígenas de las luchas populares y proyectos de desarrollo diseñados desde las instituciones globales e insertados en las comunidades. Todo dentro del marco de la aplicación de las políticas neoliberales globales: reforma del Estado, ajuste estructural y desregulación financiera.

Si acogemos las sugerencias de pensar el neoliberalismo no solamente como aplicación de políticas “desde arriba”, sino también como la expansión de una racionalidad a ras de los territorios (Gago, 2015), podríamos pensar que una forma de contener la movilización y la propuesta indígena fue justamente aplicando varias estrategias apuntadas hacia las organizaciones de base y comunidades indígenas: los proyectos de desarrollo rural con identidad, la construcción del cerco identitario –separación de la lucha indígena del campo popular desde la promoción de diferencias identitarias radicales–, la promoción del cooperativismo financiero en algunas zonas indígenas, entre otras. En este contexto de contra insurgencia ampliada el proyecto político de la plurinacionalidad fue adquiriendo ciertos sentidos y quedó capturado en parte por el multiculturalismo neoliberal, a pesar de las crecientes y potentes movilizaciones anti neoliberales.

La ofensiva terrateniente y la contención de la lucha por la tierra

El bienio 1992-1994 fue un momento de quiebre en la historia del Movimiento Indígena porque se inició un fuerte, y a veces oculto, proceso de contra ofensiva de las élites políticas y económicas nacionales e internacionales para contener la movilización y sus propuestas centrales: tierra, plurinacionalidad y potencia de articulación popular anti neoliberalismo. En este objetivo, pusieron en marcha varias estrategias, entre las cuales estuvo acelerar el cierre definitivo de las posibilidades de profundización de la última reforma agraria de los setentas, que a pesar de sus limitaciones, seguía abierto como marco para posibles luchas. Por eso mismo, pervivían varios conflictos en la sierra y la Amazonía que generaron el levantamiento de 1990. Los ecos de ese levantamiento estaban en el ambiente político y social del país, y pendía una amenaza latente. Para las élites agrarias aquello implicaba un serio peligro para sus intereses. De hecho, unos días después del levantamiento, representantes de la Cámara de Industriales de Pichincha le advertían al gobierno de Rodrigo Borja que

[..] mientras subsista latente el proceso de reforma agraria no se podrá promover el verdadero desarrollo del campo, con empresas modernas de producción y el fomento de la agroindustria, ya que siempre penderá sobre los propietarios de la tierra, la espada de la afectación, la expropiación y la ocupación violenta³.

El presidente de la Cámara de Agricultura de la Primera Zona, que agrupaba a los grandes hacendados de la sierra ecuatoriana, decía en 1991 que ellos no iban a “ceder a la presión de entrega de tierras, especialmente en base a las invasiones de las haciendas, y este punto no es negociable en ningún aspecto, y por lo tanto los propietarios usarán todos los medios posibles para defender la integridad de sus propiedades” (Pérez, 1992, p. 40). Además, argumentaba, con varios cuadros estadísticos, que los campesinos sí tenían tierras, que además estaban improductivas, y que existían latifundios en manos de comunas y cooperativas. Por tal razón, el reclamo de los campesinos de mayor acceso a la tierra era improcedente. Acusaba al Estado de

3 Diario *El Comercio* 13/06/90, “Reforma agraria debe terminar”. Situación parecida en abril de 1992 cuando se realizó la marcha indígena desde la Amazonía. Al respecto se pueden mirar diario *El Universo*, 30/04/92, “Agricultores preocupados”, donde el presidente de la Cámara de Agricultura de la I Zona, expresaba su preocupación por que “se desconoce el verdadero fin que se persigue con esta movilización”, y el temor a lo que, según él, habría afirmado la Confeniae en su congreso respecto a la toma de haciendas y el *slogan* “Ni una hacienda más para 1992”.

“lavarse las manos” respecto de la problemática de la tierra, y afirmaba que el IERAC era un ente burocrático y que debía entrar a auditoría junto a los resultados de la reforma agraria (Pérez, 1992).

Es necesario señalar que, a pesar de los importantes cambios provocados por las reformas agrarias de las décadas anteriores, sobre todo en la consolidación de un sector minifundista y medio y la pérdida de poder de los estratos altos, la estructura de la tierra en los 90s tenía aún una estructura bastante desigual. Según algunos datos de la época, el 66% de tierra cultivable estaba controlada por el 1,2% de terratenientes, mientras que el 90% de pequeños agricultores campesinos e indígenas controlan tierras no superiores a 10 has. (Novillo et al., 1999, p. 228). Según datos de las organizaciones campesinas e indígenas, el 35.13% de las UPAs correspondían a propietarios indígenas y campesinos con menos de 20 has., el 31.96% a medianos propietarios entre 20 y 100 has, y el 32.91% a grandes propietarios con mas de 100 has. A esto se sumaba que la mayor parte de las mejores tierras para el cultivo estaban en manos terratenientes (Coordinadora Agraria Nacional, 1994, p. 1).

Las expresiones, opiniones y amenazas como las que lanzaron los terratenientes y sus representantes, indicaban muy bien el sentimiento anti movilización indígena y anti reforma agraria de la época, y la plena conciencia de la renovada permanencia de los profundos y encubiertos antagonismos sociales en torno a la propiedad de la tierra, justo cuando la caída del muro de Berlín hacía pensar al poder que la lucha de clases había sido superada por el fin de la historia. Y sobre todo, anunciaban las intenciones y las “soluciones” que los empresarios agrícolas y terratenientes de la sierra procederían a impulsar y presionar al gobierno de Durán-Ballén. Aparte de las amenazas de defender sus propiedades con seguridad privada, en la mira estaban los entramados jurídicos y las instituciones estatales que, a pesar de sus limitaciones, suponían un piso desde donde reclamar la distribución de tierra a favor de los campesinos. Además, la legislación proveída por las reforma agraria del ‘73 permitía al Estado expropiar a los grandes terratenientes si es que éstos no aumentaban la productividad o no se modernizaban (Botero, 1998). Por ello, era de importancia cambiar todo el aparato institucional y jurídico para resguardar sus beneficios.

En ese ambiente de alerta y de tensión para los empresarios y el gobierno, se produjo, para colmo de males, una nueva movilización en 1992. Esta vez tres mil indígenas agrupados en la Opip (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, filial de la Conaie) emprendieron una caminata de más de 200 km, desde la Amazonía hasta la capital. Valerio Grefa, dirigente de la Confeniae de aquel tiempo, volvía a plantear a los congresistas del poder legislativo el marco en el que se debía comprender las demandas indígenas, esto es, más allá de un reivindicación económica puntual, sino en el marco de una re estructuración del Estado nacional:

Exigimos un debate nacional porque el problema indígena no es solamente un problema de este sector, sino que es un problema nacional [...]. 500 años han pasado para que hoy vengamos a exigir un espacio político en el país. Los indígenas somos humanos, y por tanto entes políticos y venimos con nuestra propia filosofía y nuestro propio pensamiento a exigir se reforme la Constitución⁴.

Sin embargo, no se habían olvidado del problema de la protección de sus territorios en la Amazonía. Por ello, los marchantes demandaban la titulación, pero a la vez exigían la realización de una Asamblea Constituyente para que el Estado reconozca la plurinacionalidad, los idiomas indígenas y el autogobierno de sus territorios. Es decir, entendían que el problema de los territorios no estaba deslindado del problema del poder y de la forma del Estado. La defensa territorial iba enlazada a la demanda del Estado plurinacional. Luego de varias semanas instalados en un parque de la ciudad de Quito, los marchantes lograron que el gobierno ecuatoriano acceda la titulación de sus tierras en la provincia de Pastaza, entregando alrededor de un millón doscientas mil hectáreas. Sin embargo, el gobierno recalcó varias veces que los recursos no renovables del subsuelo que se encuentren en los territorios adjudicados, seguirán siendo manejados y resguardados por el Estado⁵, guardándose para sí el control y las prerrogativas de decisión sobre los recursos naturales dentro del territorio nacional, más allá de haber adjudicado tierras a favor de las nacionalidades amazónicas.

4 Al respecto ver diario *Hoy*, 29/04/92.

5 Sobre la titulación de tierras ver diario *Hoy*, 30/04/92, “Acuerdo con indios”; diario *El Comercio*, 30/04/90, “Indígenas tendrán tierras”; diario *El Tiempo*, 07/05/92, “Ecuador entrega un millón de hectáreas a indígenas”.

Así las cosas, era evidente que los grupos de poder agrario tenían que hacer algo frente al peligro que emergió en esos años de lucha por la tierra y territorios. Por ello, por medio de la Fundación Idea (Instituto de Estrategia Agropecuarias) y los partidos políticos afines a la liberalización del mercado en el campo, promovieron una nueva ley para sentar las bases jurídicas para el cierre definitivo de la reforma agraria. Ese proyecto de ley, llamado “Ley de Desarrollo Agrario”, presentado por los terratenientes, buscaba principalmente garantizar la propiedad y la inversión privada sobre la tierra (artículos No 3, 19 y 23), prohibir las invasiones y reducir al mínimo las causales de afectación que podrían ejercer las comunidades y los campesinos para acceder a las tierras⁶. En realidad, lo que buscaba esa ley era dar por concluido totalmente cualquier posibilidad de discusión y acción colectiva sobre la estructura de tenencia de la tierra, reemplazándola por una cuestión de mecanismos de fomento del desarrollo agrario a través del mercado (Navas, 1998; Novillo et al., 1999).

El otro punto importante de la mencionada ley fue la desregulación de la tenencia y el mercado de la tierra. Por un lado, se trataba de eliminar la injerencia del Estado como interventor-regulador en los procesos legales de expropiación de la tierra, reduciéndolo a garante de la gran propiedad privada y de las políticas de desarrollo agrario, en la lógica neoliberal de reducción del control estatal del mercado, y de una visión empresarial de la agricultura. Para ello postulaba la eliminación del Ierac (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) y sustituirlo por el Inda (Instituto Nacional de Desarrollo Agrario), que básicamente se encargaría de titular tierras ya en manos de campesinos, y de brindar capacitación y crédito (Navas, 1998).

Y por otro lado, y más importante aún, se trataba de una ofensiva totalmente dirigida a las bases del Movimiento Indígena. La ley impulsaba el fraccionamiento total o parcial de tierras comunales si las dos terceras partes de los comuneros así lo decidían en asamblea (artículo No 24), cuestión que las leyes de las reformas agrarias prohibían. Esto tenía que ver con el objetivo más general de los “empresarios agrarios” en esta ley: establecer un mercado de tierras, para lo cual era necesario desarticular la propiedad comunal y eliminar todo marco legal protector. Esto implicaba que las pocas tierras que los campesinos e indígenas disponían como propiedad

6 Disponible en: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ecu4813.pdf>

comunal podían pasar a manos privadas más rápida y fácilmente. Por último, la ley extendía los derechos de propiedad sobre el agua (artículo No 42) bajo lógica empresarial y privada (Novillo et al., 1999; Verdaguer, 1994).

Por su parte, la Conaie y otras organizaciones campesinas aglutinadas en la Coordinadora Agraria Nacional, presentaron en 1993 un proyecto llamado “Ley Agraria Integral”, misma que no fue acogida por el Congreso Nacional. En términos generales, la propuesta campesina indígena ponía el acento en que el proceso de la construcción de la nueva ley garantice: un proceso democrático, que incluya la consulta y participación de todos los sectores del agro (sean campesinos, indígenas, mestizos pequeños propietarios); la equidad en la distribución, calidad y uso de la tierra, tomando en cuenta la función social, la presión demográfica, la conservación del medio ambiente; el cuidado de los recursos tierra, agua y bosques; la posesión ancestral o asentamientos territoriales tradicionales de pueblos indígenas; la modernización y desarrollo de las economías campesinas e indígenas destinado a la seguridad alimentaria y el mercado interno; derechos de producción, organización y propiedad comunitaria de la tierra; el papel del Estado como “racionalizador” de la tenencia de la tierra y canalizador de recursos para la producción campesina (Coordinadora Agraria Nacional, 1994, pp. 7-9). Enfatizaba la construcción democrática de la “ley indígena campesina” entre varios sectores y organizaciones del campo, al contrario de la ley de los empresarios; criticaba las salidas violentas que la ley empresarial proponía a los problemas del agro, denunciaba las intenciones de liquidar la propiedad comunal campesina indígena; y obviamente el cierre de un proceso de redistribución de la tierra⁷.

En junio de 1994, el proyecto de ley denominado “Ley de Desarrollo Agrario” –enviada por los empresarios agrícolas y apoyada por los diputados de derecha– fue aprobado por los congresistas y remitido a la presidencia, quién la puso en vigencia rápidamente. La respuesta fue un nuevo levantamiento indígena campesino. Cuarenta mil indígenas se tomaron la ciudad de Riobamba, cerraron vías, demandando la derogatoria de dicha ley. Pero al final, solo se consiguió suspender y entablar una mesa de diálogo entre el gobierno, las cámaras de agricultura y el Movimiento Indígena para realizar reformas a la ley.

⁷ Cfr. (Coordinadora Agraria Nacional, 1994, pp. 5-7).

El resultado concreto de esa movilización y la posterior negociación fue una reforma a la Ley, que no logró tocar sus objetivos fundamentales. Se mantuvo la garantía irrestricta de la propiedad de la tierra en manos de los grupos de poder agro empresarial; se logró detener parcialmente el fraccionamiento de tierras comunitarias, a aquellas referidas a los páramos y bosques, mientras se mantuvo la posibilidad de fraccionamiento tierras comunales. En el caso del agua, por un lado quedó supeditada a la Ley de Aguas del 72, que prohibía la privatización, pero al mismo tiempo quedó abierta por presentación de títulos de propiedad (Navas, 1998; F. Guerrero & Ospina, 2003). Así, la Ley de Desarrollo Agrario, a pesar de los cambios que el levantamiento indígena y campesino logró, implicó “la consolidación de una política de modernización capitalista en el agro, en la cual el movimiento indígena y las reivindicaciones de los pobres rurales quedaron fuera de ese proceso” (L. Martínez, 2005, p. 2).

En términos políticos, significó una de las primeras derrotas del Movimiento Indígena y campesino, cuestión que es reconocida por algunos ex-dirigentes. Por ejemplo, una de ellas recordaba que “no es que se frenó la ley, se debatió, total perdimos en las aspiraciones de no permitir la privatización del agua, y se aprobó la Ley de Desarrollo Agrario, después de eso se dio el levantamiento y con esto se logró mínimamente unas reformas que no fueron de fondo estructurales, sino solo unos toques para que no sea de camino abierto a la privatización” (Pacari, 2014).

Se plantearon así las nuevas condiciones materiales para las comunidades indígenas campesinas y sus organizaciones. El fin de la reforma agraria –que posibilitaba aún la recuperación de la tierra por la vía legal–, la apertura del campo al mercado liberalizado de tierras, y la retirada del Estado como institución reguladora y ejecutora de las políticas agrarias, abrieron el camino a las ongs de desarrollo neoliberales. Éstas impactaron las organizaciones más nucleares del Movimiento Indígena, sobre valorando la cuestión identitaria con la moda del etno desarrollo, al tiempo que ocultaban la desigual estructura de propiedad de la tierra y la riqueza (Bretón, 2005). Según este investigador, algunos de los efectos de los proyectos de desarrollo rural en los 90s fueron: 1) proliferación de organizaciones de segundo grado (OSG)

provocado por ongs de diverso fin; 2) competencia entre OSGs por recursos y comunidades; 3) dependencia de las ongs; 4) sustitución de dirigencias políticas por tecnócratas convertidos en mediadores profesionales, lo cual –según el mismo investigador– “ha ejercido un poderoso influjo de cara a canalizar las reivindicaciones del Movimiento Indígena hacia andariveles asumibles por el modelo hegemónico” (Bretón, 2008, p. 128).

Se puede decir que con el fin de la reforma agraria se abrió un nuevo sentido de interpretación de los conflictos rurales. Los problemas de las comunidades campesinas e indígenas referidas a la tierra, y las consecuencias de pobreza y exclusión, se canalizaron hacia el campo de los proyectos de etno desarrollo rural –impulsados por el Banco Mundial y cuyo ícono continental fue Prodepine, aplicado en el Ecuador–. Los conflictos en el campo no tenían que ver ya con la distribución desigual de la tierra, sino con falta de accesos a recursos y proyectos productivos, en la línea del desarrollo. Pero además de esto, no se trataba de cualquier desarrollo, sino uno que “valore” la identidad y la cultura de las comunidades beneficiarias. A pesar de que, la solución desarrollista de los problemas rurales ya se había lanzado en los años setenta y ochenta, como una política global, en los noventa fue alimentado con la “novedad” de las políticas que (sobre)valoraban la identidad, lo étnico, y la cultura local. El desarrollo ya no se pensaba como una acción externa que se imponía sobre las comunidades, sino que ahora debía tomar en cuenta a los campesinos indígenas como agentes propios, que disponían de un “capital social” para salir adelante por sus propios medios.

El fin de las posibilidades de una reforma agraria fue el inicio de un proceso de separación radical y artificial entre las luchas por condiciones materiales y las luchas culturales, para lograr así una “sectorización” de la lucha indígena y su traducción como políticas y derechos específicos dentro del Estado. Lo cual tuvo como consecuencia marginar la exigencia de debate sobre la plurinacionalidad, o en su defecto, promover la idea de que el proyecto político de la Conaie, era una lucha solo para indígenas, una lucha particular que no tenía que ver con la totalidad de la sociedad y el Estado. Esto significaba también cercar al ámbito local e inmediato los problemas estructurales –materiales como el problema de la tierra, y culturales que implicaba el problema del Estado y la sociedad– que se estaban empezando a poner en cuestión.

Se abrió entonces una forma de contención de las luchas indígenas emergentes, diseñadas desde los centros globales del poder⁸. El Banco Mundial creó y financió el Prodepine en Ecuador, posicionándolo como el laboratorio de la política regional para los movimientos indígenas en términos de planificación del desarrollo y salida al problema agrario.

De ahí en adelante, el neoliberalismo cambió el contexto material y político para las luchas del Movimiento Indígena y de la izquierda en general. Mientras las cámaras agro empresariales y sus representantes políticos pasaban a la ofensiva contra los intentos del Movimiento Indígena por sostener la redistribución de la tierra por la vía legal y directa, los poderes globales, como el Banco Mundial, iniciaban a implementar el Prodepine (Proyecto de Desarrollo de Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) y otros proyectos de desarrollo, en las bases mismas de las organizaciones indígenas y campesinas. Se podría decir, que la ofensiva neoliberal “desde arriba” –las políticas de ajuste y la reforma estatal en ciernes– se complementaba con la del neoliberalismo “desde abajo”. Es decir, con la difusión a ras de sociedad de una nueva racionalidad ligada al desarrollo rural, cargado de una ideología culturalista que exacerbaba la diferencia identitaria de los indígenas respecto de otros sectores rurales campesinos o urbano populares no indígenas, de soluciones tecnocráticas de los problemas sociales en el campo, y de una lógica proyectista u *oenegeista* en las organizaciones del campo.

Mientras tanto, con la llegada al gobierno del derechista Durán Ballén en 1995, la política nacional se enfocaba en lo que se llamó la “reforma del Estado” y en la aplicación de las medidas de ajuste neoliberal. Las masivas movilizaciones del campo popular que encabezó la Conaie en esos años, se enfrascaron en contener una y otra vez esos intentos del poder, a la par que impulsaban la plurinacionalidad como propuesta alternativa al orden neoliberal. No obstante, la ofensiva terrateniente e internacional lograron delimitar un campo de lucha e ideas sobre los

8 Víctor Bretón (2001, p. 235) decía al respecto: “En un momento de una cierta crisis del patrón macro económico imperante; cuando sin que fuera prevista por nadie, la indianidad irrumpía en América Latina como un referente capaz de cuestionar públicamente la legitimidad moral de la globalización [...] en ese momento preciso fue cuando los planificadores del desarrollo voltearon sus caras al fortalecimiento organizativo como estrategia contra la exclusión y, de paso, como vía indirecta para cooptar y limitar el alcance de los nuevos movimientos sociales emergentes”.

cuales el proyecto indígena tomaba nuevos significados, alcances y derivas, que a la larga influenciaron sobre el devenir político del Movimiento Indígena. Paradójicamente, mientras éste impugnaba el neoliberalismo en las calles, el Estado abría sus puertas a ciertas demandas culturales e institucionales, destinadas específicamente para pueblos indígenas. Se iniciaba así una operación de cercamiento en y por el Estado de la plurinacionalidad como proyecto global, para reducirla a una mera cuestión institucional identitaria y de celebración de diversidad. Mientras la Conaie había empezado a delinear un proyecto dentro del cual se situaba la problemática indígena –cultural o étnica– articulada a un posición de clase y de transformación del Estado, éste asumía las demandas indígenas como un problema institucional y jurídico en el contexto del auge neoliberal de los noventas.

¿Plurinacionalidad? Si, pero sólo para los indios: derechos colectivos e instituciones indígenas

En 1994, frente a la ofensiva terrateniente, las organizaciones indígenas y campesinas realizaron otro levantamiento exigiendo la derogatoria de la Ley de Desarrollo Agrario. Como parte de la movilización, demandaron que la consulta popular promovida por el gobierno incluya una pregunta referida a la convocatoria a una Asamblea Constituyente “en la que participemos todos los sectores sociales organizados, que es la garantía ante la falta de representatividad e identidad política [...] de manera particular los partidos políticos que no representan más que a sus propios intereses” (Conaie, 1994a). Cuestión que no fue acogida por los grupos de poder político y económico del país. Señalaron así uno de los problemas recurrentes del sistema político de la época: la falta de conexión real entre los partidos y las demandas de la sociedad, o dicho de otra forma, la ausencia de canales de tratamiento de los conflictos sociales. La debilidad del sistema político fue parte del periodo neoliberal.

En 1995, el presidente Durán-Ballén, en el contexto de la implementación del neoliberalismo, había convocado a una consulta popular para legitimar las privatizaciones de la seguridad social y fondos de pensiones, así como políticas específicas anti sindicatos. En esa coyuntura la Conaie, algunos sindicatos públicos, organizaciones campesinas se juntaron para

rechazar la consulta. De esa unión nacería la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS). El contexto de la deslegitimidad del sistema político ecuatoriano, y la articulación de la movilización indígena con otras organizaciones del campo popular en un frente de lucha anti neoliberal, llevaron a que en 1995 decidieran crear un movimiento eminentemente político electoral, aunque profundamente conectado con el “movimiento social”: Pachakutik (F. Guerrero & Ospina, 2003; Santillana, 2006). En el contexto de partidos políticos cerrados en sí mismos, la discusión se llevó hacia la pregunta de si era factible y deseable la formación de un partido indígena propio, o era mejor apoyar a los partidos existentes; si era deseable y posible la participación electoral con candidatos propios o era mejor las alianzas con otros sectores populares (Becker, 2020). La respuesta a esas inquietudes fue formar el movimiento político (en el sentido electoral) Pachakutik, pero manteniendo fuertes vínculos con la Conaie y el resto de organizaciones sociales más pequeñas⁹.

La entrada del Movimiento Indígena en la arena electoral, al menos de principio, pretendía abrir un nuevo espacio de disputa y camino para alcanzar los objetivos planteados en el proyecto político del ‘94, digamos otro camino a la consecución del Estado plurinacional, entendido como proyecto indígena para toda la sociedad. En este sentido, en tanto era un espacio

9 Sin embargo, el nacimiento de Pachakutik no se puede entender sin todo el proceso de debate al interior de la Conaie producido en la década de los ochentas acerca de la participación electoral y las formas. Cabe recordar que la Conaie e incluso Ecuarrunari, como hemos mostrado en el capítulo anterior, ya tenían en sus debates e ideas alrededor de la “participación” un hilo que las conducían tensamente hacia el Estado. Aunque es necesario decir, no todas las ideas vinculadas a la “participación” llevaban necesariamente al campo estatal, de hecho siempre existió una crítica radical a las falencias de la democracia y al papel de los partidos políticos, y sobre todo prácticas políticas contra el Estado. Sin embargo, lo importante aquí es señalar que existía ya al menos una vertiente política estratégica que tendencialmente llevaba la idea de “participación” al campo electoral y la ocupación del Estado, diferenciándose de aquella que la entendía o se posicionaba en términos más amplios referidos a la democracia de otro tipo, más allá de los ámbitos formales e institucionales tradicionales de la democracia liberal. Pero esto no quiere decir que la política contra el Estado y la política en el Estado hayan sido mutuamente excluyentes, al contrario, a lo largo de la vida del Movimiento Indígena (Conaie y Pachakutik), esas dos políticas han estado profundamente entrelazadas en sus variados niveles: organizativos – pues muchas de las bases de la Conaie también son de Pachakutik–, político ideológicos –la idea de Estado plurinacional y de democracia desde abajo son compartidas–, por poner un ejemplo. Esto tampoco quiere decir que haya sido siempre una fortaleza para las organizaciones indígenas, ha sido también fuente de fuertes contradicciones y factor de debilitamiento político en muchas coyunturas. Pero hay que recalcar que Pachakutik fue concebido como un espacio de convergencia de diversas organizaciones más allá de la Conaie para enfrentarse de manera articulada y desde dentro del sistema político al neoliberalismo y al cerrazón de la democracia liberal capturada por las élites y lo que se llamó “partidocracia”. Por ello, fue concebido en términos de “movimiento” y no de partido político, pues la idea era ser “una alternativa de poder” contrapuesto a los partidos tradicionales, pero contradictoriamente dentro del mismo sistema de partidos tradicional.

de articulación de diversidad social y política, implicaba la articulación de diversas demandas sociales más allá de las específicamente indígenas y campesinas. Por esto, también se puede decir que fue, al menos en sus inicios, la concreción de una voluntad popular plurinacional, dirigida hacia el ámbito institucional estatal central y sobretodo local. En 1996, el movimiento Pachakutik participó por primera vez en elecciones y quedó en tercer puesto para la presidencia y obtuvo varios congresistas nacionales, algunos de los cuales eran dirigentes destacados de la Conaie y de los movimientos sociales. A partir de allí, Pachakutik se convirtió en un actor importante en el sistema político, pero sobre todo llegó a ser un factor de complejización de la acción política del Movimiento Indígena, y no menos importante, fuente de contradicciones y disputas con la Conaie, y del mismo proyecto de “Estado” plurinacional.

Posteriormente, durante las movilizaciones anti neoliberales que provocaron la caída de Bucaram en febrero de 1997, junto a la derogatoria de las medidas económicas y la destitución del presidente, nuevamente apareció el tema de llamar a una Asamblea Constituyente: “El país no necesita unicamente cambio de nombre en la presidencia de la república sino un cambio en la estructura del Estado”¹⁰ decía un dirigente indígena de la época, trayendo a colación nuevamente la propuesta de transformar el Estado hacia uno plurinacional y sin privatizaciones. En los meses siguientes, ante la sospecha de corrupción de una gran cantidad de diputados del Congreso Nacional, algunos miembros de Pachakutik propusieron la auto disolución del legislativo, para dar paso a una Asamblea Constituyente¹¹. Las disputas entre las élites políticas y económicas por hegemonizar y buscar beneficios propios en la reforma neoliberal del Estado y la economía, los casos de corrupción en diferentes áreas del Estado, habían abierto en la sociedad un espacio de legitimidad para un cambio en las leyes. Y por otro lado, existía también un hartazgo generalizado de la política institucionalizada en el Estado. Pero los grupos de poder en el Congreso Nacional y la presidencia trataron de alargar el inicio de la Asamblea Constituyente convocando a una consulta popular en mayo de 1997, y postergando su inicio para el año siguiente, como una forma de ganar tiempo frente a la presión de las organizaciones indígenas y populares.

10 Al respecto se puede ver diario *El Telégrafo* 06/02/97, “Conaie no quiere solo cambio de presidente”.

11 Sobre la intención de disolver el Congreso Nacional se puede ver diario *La Hora*, 11/03/1997, “Plantean disolución del Congreso”.

Por su parte, la Conaie anunció y realizó nuevas movilizaciones y cierres de vías en varias provincias para exigir la realización inmediata de la Asamblea y cumplir con lo dicho por la sociedad en aquella consulta, y amenazaron con pedir la cesación de los diputados. Antonio Vargas, presidente de la Conaie, decía que “Si el Gobierno Nacional no cumple con el pueblo, nosotros convocaremos a todas las organizaciones sociales y demostraremos nuestra organización, pues no necesitamos que el ejecutivo ni el congreso nacional convoquen a la Asamblea Nacional”¹². Así, a finales de ese año realizaron la llamada “Caminata Nacional por un Estado Plurinacional”, que recorrió toda la sierra ecuatoriana hasta llegar a Quito el 12 de octubre de ese año. Al día siguiente se instaló en la Casa de la Cultura, la autodenominada “Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo”, en dónde confluyeron organizaciones indígenas, trabajadores, estudiantes, sindicatos y otros sectores sociales y populares. En estos parlamentos indígenas y populares se llegó a discutir nuevamente la posibilidad de la disolución temporal del Congreso Nacional, y de los partidos políticos en general, en vista de la nula legitimidad que tenían. Ante la presión social, el gobierno tuvo que aceptar el inicio de la Asamblea Nacional para reformar la Constitución.

La posibilidad de imprimir cambios fundamentales en la carta constitucional fue acogida con entusiasmo por las organizaciones indígenas, quienes construyeron parlamentos, asambleas en cada provincia, produjeron mandatos y propuestas, marcharon y realizaron la “toma simbólica” de Quito y casi ocuparon y destituyeron el Congreso Nacional para dar camino al “Estado Plurinacional sin privatizaciones”. Los temas centrales que emergieron de las discusiones en la “Asamblea Nacional del Pueblo” fueron:

- Estado plurinacional,
- Un régimen económico de carácter comunitario, distributivo,
- La no privatización de las áreas estratégicas y seguridad social,
- La defensa de los recursos naturales¹³.

12 Ver diario *El Universo* 04/08/97, “Grupos sociales tras Asamblea”.

13 Ver al respecto las declaraciones del presidente de Ecuarrunari de esos años en diario *El Universo*, 10/12/97, “Un Estado Plurinacional”.

La consigna del “Estado plurinacional sin privatizaciones” condensó la idea de la lucha por una nueva constitución que pusiera las bases de un nuevo Estado capaz de expresar las luchas del Movimiento Indígena y a la vez oponerse y superar el neoliberalismo, en el horizonte de transformación global de la sociedad desde un punto de vista clasista y plurinacional, o si se quiere asumiendo un horizonte a la vez comunitario popular y nacional popular. Esto es importante recalcar por dos cuestiones.

Primero, porque matiza la idea de un total desvío culturalista de la plurinacionalidad en el Estado neoliberal multicultural. En las últimas décadas a raíz de la llegada del progresismo al gobierno, se ha tildado toscamente al proyecto político indígena como meramente culturalista o cerrado en cuestiones identitarias¹⁴. Es cierto que las respuestas contra insurgentes del Estado y las clases dominantes tuvieron un impacto real sobre ciertas tendencias al interior de las organizaciones indígenas, traduciendo estatalmente la plurinacionalidad dentro de una “solución” culturalista afín al neoliberalismo dominante. Sin embargo, también es cierto que el Movimiento Indígena y especialmente la Conaie, supo mantener, en los diferentes levantamientos de la época y en las propuestas construidas, ciertos elementos del proyecto político plurinacional que claramente se contraponían a los intentos neoliberales: la no privatización de los bienes públicos, de los sectores estratégicos del Estado, junto a la defensa de la soberanía nacional, la nacionalización de los recursos, entre otras cosas. Cuestión que muestra efectivamente una postura clasista, popular, y comunitaria de la plurinacionalidad. Y también exhibe que al interior de las organizaciones indígenas han convivido diversas tendencias políticas ideológicas que, dependiendo de diferentes coyunturas, han tomado más fuerza que otras, conllevando sus particulares entendimientos del proyecto político indígena. Por ello, no se puede entender la plurinacionalidad simplemente como un proyecto culturalista sin más, sino más bien dentro de la complejidad de la lucha política contra el Estado y las clases dominantes. Lo que permite ver sus diferentes aristas, las traducciones estatales que se han asumido en ciertas dirigencias y tendencias al interior de la Conaie y el Movimiento Indígena, junto a posiciones claramente anti neoliberales, de izquierda, que han intentado mantener la articulación clasista junto a las demandas específicas, en un horizonte anti capitalista (pluri) nacional y popular.

14 Por ejemplo ver (L. Martínez, 2005).

Segundo, porque muestra una voluntad de representación y articulación más allá de la Conaie, ampliándose hacia el campo popular y nacional, cuestión que ha tendido a ser olvidada u opacada en las últimas décadas con la emergencia del progresismo como único proyecto de representación nacional popular y de izquierda en el Ecuador. El “Estado plurinacional sin privatizaciones” muestra más bien que existió claramente una voluntad de articulación de las luchas indígenas con las del resto del campo popular contra y más allá del neoliberalismo. La sociedad organizada intentaba tomar las riendas de su propio destino, contra y más allá de la clase política y del Estado en crisis, recuperando para sí las capacidades políticas negadas y absorbidas por las relaciones estatales de dominación dentro de un proyecto político de transformación radical. Las organizaciones indígenas y populares lograron un nivel de articulación amplio que bien se podría llamar comunitario–popular–plurinacional, pues implicaba un proyecto “nacional” que venía desde abajo, desde la conjunción de diversas experiencias organizativas, comunitarias, clasistas, indígenas, campesinas y urbano populares, en el contexto de la lucha anti neoliberal.

Volviendo al devenir de la lucha en la coyuntura, cuando el gobierno dio paso a la instalación de la Asamblea las organizaciones sociales decidieron participar en ella, pese a que existían pocas posibilidades de lograr cambios sustanciales, dadas las condiciones dispares de fuerzas políticas dentro de ese espacio institucional, conformado por una mayoría de representantes de partidos pro neoliberales. No entrar en la lucha por la Constituyente no era una opción viable ya que de los resultados de esa contienda dependerían los tiempos venideros. Y sobre todo, tal decisión respondía también a una cierta tradición política de las organizaciones indígenas que siempre habían visto el campo estatal como un lugar de disputa, de lucha, que puede o debería potenciar las luchas generales por la transformación total de la sociedad. Un campo estatal que también ha permitido alcanzar ciertas demandas, aunque contradictoriamente hayan sido a veces formas de validar el modelo de dominación. Así, las luchas en las carreteras y calles por la plurinacionalidad se trasladaron coyunturalmente al interior del marco institucional de la Asamblea Constituyente “del gobierno”.

El Movimiento Indígena y las organizaciones populares armaron entonces un documento denominado “La Constitución del Pueblo”, que fue presentado a la Asamblea Constituyente “del gobierno” en diciembre de 1997. En ese documento se proponía que la plurinacionalidad sea reconocida como parte constitutiva del Estado. Además tenía un apartado especial sobre “Derechos y garantías de las nacionalidades indígenas” donde se especificaban los derechos colectivos para las nacionalidades: derechos sobre la tierra, uso y conservación de recursos naturales, los derechos a la conservación y desarrollo de formas propias de organización social, política, jurídica y productiva. En lo que respecta a la sección de la economía se planteó todo un conjunto de mandatos destinados a proteger las denominadas áreas estratégicas (telecomunicaciones, agua, electricidad, petróleo, etc.) de la privatización. En tales mandatos se puso el acento en las prerrogativas del Estado (Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo, 1998).

Por otro lado, los grupos de poder económico y político también estaban empeñados en la reforma estatal, para dar cabida a las posibilidades de privatización de sectores estratégicos, al ajuste fiscal y el re ordenamiento territorial del país –la descentralización del poder hacia las provincias–. El discurso giraba en torno a la “governabilidad”, es decir a la estabilización del modelo neoliberal, que debido a las continuas impugnaciones de las organizaciones indígenas y populares no avanzaba a sostenerse como hubieran querido las élites. Esta necesidad se venía barajando por parte de las élites ya desde 1995 con la consulta popular promovida por el gobierno, pero fue negada en las urnas por la sociedad ecuatoriana. De todos modos, el contexto de la caída del gobierno de Bucaram en 1997, y las exigencias de las organizaciones indígenas y populares por el cambio constitucional, obligó a las élites a tomar posición. Aunque en principio no se ponían de acuerdo en la forma de llevarlo a cabo, al final terminaron aceptando el camino de la Asamblea, pues estaba en juego la estabilización del neoliberalismo en Ecuador. Un economista neoliberal de la época lo tenía muy claro. Para él, del resultado de la Constituyente dependía “el éxito que podría tener el nuevo proceso de venta del 35% de las acciones de Andinatel y Pacifictel [...] así como otros procesos de privatización y desinversión ya anunciados”¹⁵.

15 Ver diario *El Universo*, 29/11/97, “Economía a expensas de resultados de Asamblea”.

Así las cosas, en la coyuntura de la Constituyente de 1997-1998 chocaron dos proyectos distintos de transformación del Estado: el proyecto plurinacional–popular y el neoliberal. El resultado de la Asamblea Constituyente de 1997-98, aprobada al año siguiente, fue claro: una nueva derrota política del Movimiento Indígena y de la plurinacionalidad, con respecto al proyecto neoliberal. Esa Constitución consolidó el Estado neoliberal, sobre todo en referencia a las posibilidades de privatización de bienes públicos y de desregulación financiera, que llevó directamente al país a la crisis social en 1999. Al mismo tiempo, aprobó los derechos colectivos para los pueblos y nacionalidades indígenas del país, dejando de lado la discusión más profunda que hubiera significado la plurinacionalidad.

Pero no solo se negó el proyecto máximo de la Conaie, sino que además sufrió en esa coyuntura un quiebre considerable. El reconocimiento de los derechos colectivos –importantes como medios para la lucha– implicó un recorte de la plurinacionalidad como proyecto de transformación radical de las estructuras políticas y económicas y de largo plazo. La reducción de la plurinacionalidad a los derechos colectivos fue criticada por ciertos dirigentes del Movimiento Indígena, como muestra un editorial de un boletín publicado por el Icci (Instituto Científico de Culturas Indígenas)¹⁶ en 2002, donde se sostiene con respecto a la Constitución de 1998 que:

Allí [en la Constituyente], el movimiento indígena propuso la declaratoria del carácter de plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, pero finalmente transó esta declaratoria por la incorporación de los derechos colectivos en la Constitución. Un paso importante pero insuficiente [...] La Constituyente de 1998 en realidad significó una profunda derrota política para el movimiento indígena. En ese espacio la noción de gobernabilidad sustentada epistemológica y políticamente desde el poder [...] acaparó los posibles espacios de discusión de la plurinacionalidad y de reforma política del Estado. Contradictoria y paradójicamente, la incorporación de los Derechos Colectivos en la Constitución, con toda la importancia que tienen, constituyen una evidencia de que el movimiento indígena no supo abrir un espacio de discusión alrededor de la idea de la plurinacionalidad, y que tuvo que transigir su proyecto más estratégico y vital por el reconocimiento de los Derechos Colectivos. (Icci, 2002)

16 El Icci sirvió por aquellos años como espacio de discusión y reflexión colectiva de una parte de las dirigencias históricas de la Conaie, así como de otras organizaciones e intelectuales no-indígenas.

Mirando desde el presente se puede decir que la estrategia del poder estatal y las clases dominantes para contener y desviar los horizontes de lucha de las movilizaciones indígenas tuvo dos elementos a considerar.

Una primera cuestión a tomar en cuenta es que la plurinacionalidad se encauzó hacia una visión o entendimiento culturalista de las luchas indígenas. Es decir, el cuestionamiento que las organizaciones indígenas hacían del racismo, la exclusión del Estado, la explotación y la desigualdad social, fue asumido –como muchas veces en la historia intelectual y política del Ecuador– como un problema cultural, y no estructural o de clase. Es decir, la solución pasaba por el reconocimiento de la diversidad cultural, y no tanto por la superación de las desigualdades económicas o políticas. La exacerbación de la cultura y la identidad, dejando de lado la dimensión de disputa por el poder y la lucha de clases, estaba a tono con el auge mundial del multiculturalismo neoliberal promovido por las instituciones globales, como el Banco Mundial o Usaid, y sus correspondientes correas de transmisión en los países latinoamericanos. De hecho, luego del levantamiento de 1990, esas instituciones entraron a operar en las zonas indígenas donde la movilización había sido más fuerte, por ejemplo en Chimborazo y Tungurahua (Bretón, 2001, 2005; F. Guerrero & Ospina, 2003). Además, el empuje de la visión culturalista de la plurinacionalidad, promovida desde los espacios de poder estatales y no estatales, fue calando en la sociedad a través de los medios de comunicación masivos. Por ejemplo, un personaje de televisión –quién fuera candidato presidencial por Pachakutik en las elecciones de 1996– decía que la plurinacionalidad tenía que ver con “derechos a la protección de la cultura” y que se trata de

que los indígenas quieren formar empresas de turismo y manejar ellos sus propias empresas, quieren aprender a hablar inglés, pero sin perder el quichua, así como no lo pierden los vascos, ni nosotros el español... Quieren integrarse al mundo globalizado...es hora de respetar las culturas y de eso precisamente se trata la plurinacionalidad¹⁷.

17 Ver diario *El Telégrafo*, 31/08/97, “Plurinacionalidad debe ser entendido por todos”. En estas palabras se pueden apreciar cómo en ciertos sectores sociales, inclusive dentro del movimiento indígena, se iba asumiendo la idea de plurinacionalidad. Por otro lado, una revisión general de la prensa de la época muestra el auge que tuvieron los reportajes y artículos de opinión sobre la identidad y la cultura indígena.

El énfasis de la estrategia contra insurgente en la sobrevaloración de la dimensión cultural de las luchas indígenas tuvo su contraparte en el olvido, la subordinación o la desviación de la atención de las propuestas más radicales de las movilizaciones, las cuales tenían que ver con la dimensión estructural, política y económica del Estado y la sociedad. En la década de los ochentas la construcción de la idea de plurinacionalidad había logrado conjugar la dimensión cultural y la dimensión política económica de las luchas indígenas. En cambio, en 1998 las dimensiones estructurales de la propuesta indígena fueron marginadas. Así, el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas exigido por las organizaciones, significó a la larga, desviar las luchas desde un carácter político global hacia una reivindicación meramente cultural o identitaria, sectorizada en la lógica multicultural de los derechos de minorías. Y no se trata de decir que la dominación cultural de los pueblos indígenas por el Estado y las élites blanco mestizas, sea una cuestión banal o una simple trampa identitaria posmoderna. De hecho, en la formación de las organizaciones indígenas, la politización de la identidad fue un elemento importante en la construcción del horizonte político, en la articulación organizativa. La politización de la identidad, desde el punto de vista de la Conaie, consistía en ubicarla dentro del entramado de dominación capitalista y colonial, es decir enlazado al problema de la explotación y de la dominación de clases. El multiculturalismo neoliberal promovido por el Estado justamente despolitizó el problema identitario llevándolo hacia la simple celebración de la diversidad cultural, haciendo una separación tajante entre la dimensión clasista y la dimensión cultural de la problemática de la dominación colonial y capitalista de los pueblos y nacionalidades.

Una segunda cuestión a considerar, pero enlazada a lo anterior, es que en el contexto de la Constituyente del 97-98, la plurinacionalidad fue reducida a un tema jurídico¹⁸. Mientras el planteamiento original de las organizaciones indígenas tenía que ver con la totalidad de la estructura estatal, la aprobación de la pluriculturalidad en aquella Asamblea la redujo a un problema de cómo acomodar ciertos derechos culturales en el marco legal del Estado neoliberal. Si la plurinacionalidad y las luchas indígenas habían puesto énfasis en la necesidad de un

18 Debo esta idea a las conversaciones con Florencia Simbaña (F. Simbaña, comunicación personal, 22 de enero de 2020).

abordaje nacional y de toda la estructura político económica, los derechos colectivos la redujeron a una cuestión reivindicativa y sectorial. La plurinacionalidad pasó de ser un problema nacional –como decía el proyecto político del ‘94– a ser un problema exclusivo de los pueblos y nacionalidades, no de la forma de Estado, ni de la estructura capitalista y colonial de la sociedad. A partir de ahí, la estrategia contra insurgente promovió el centramiento de las acciones de ciertos sectores del Movimiento Indígena en los mecanismos jurídicos para concretar los derechos en el Estado, dejando de lado la crítica a la totalidad de la estructura económica y política capitalista neoliberal. Los derechos colectivos se convirtieron en la finalidad última de la plurinacionalidad, se transformaron en una forma sutil de encauzar la lucha indígena, desde la impugnación global de la sociedad hacia el cumplimiento de derechos en el Estado.

No se trata de decir que los derechos colectivos no sean un avance en las luchas indígenas. De hecho, en lo posterior han significado un importante apoyo jurídico para la defensa de territorios y del autogobierno comunitario. Sin embargo, como bien señalan los autores de un documento de evaluación de los derechos colectivos entre 1998 y 2008 en el Ecuador, éstos deben ser ubicados dentro de las relaciones de poder del Estado (neo) liberal en el que fueron aceptados. Los derechos colectivos no afectaron sustancialmente las relaciones de poder neoliberales, se convirtieron en derechos de “minorías étnicas”, en derechos particulares de un sector de la sociedad. Los derechos colectivos, aceptados dentro del entramado institucional y jurídico del mismo Estado, no eran la meta, sino solamente un avance coyuntural porque “en ese formato liberal el Estado está separado de manera radical tanto del reconocimiento de las diferencias que expresan los pueblos indígenas, cuanto de la economía como creación social y comunitaria” (Tukui Shimi & Conaie, 2009, p. 22). En este sentido, se podría decir que los derechos colectivos no alcanzan para realmente construir un “Estado” plurinacional anti capitalista y anti colonial, pues mientras la estructura de la sociedad produzca continuamente las separaciones entre lo político y la reproducción material, simbólica y afectiva de la vida, mientras persistan las amenazas capitalistas sobre los territorios, y continúe la expansión de las relaciones sociales capitalistas, difícilmente las dimensiones comunitarias de los pueblos y nacionalidades podrían sostenerse, aun si los derechos estén codificados en las leyes.

Por ello, a pesar de que los derechos colectivos han sido útiles como salvaguardas jurídicas, lo cual ha permitido también sostener, en ciertos momentos y niveles, la lucha contra el Estado y el poder del capital, no pueden ser tomados por fuera del contexto político. La experiencia indica que ha sido posible reconocer derechos culturales mientras se atenta contra sus beneficiarios. Por ejemplo, mientras el Estado aprobaba derechos para los pueblos indígenas en 1998, cuatro años antes ya había aprobado la Ley de Desarrollo Agrario, con lo cual ponía en peligro la sobrevivencia de las estructuras comunitarias y de los sujetos de esos derechos aceptados por el Estado. Es decir, mientras realizaban ciertas concesiones legales, el Estado y las clases dominantes golpeaban legal y directamente a las estructuras materiales que posibilitaban la reproducción de las comunidades campesinas e indígenas: la tenencia colectiva de la tierra y el agua, la biodiversidad, y las condiciones laborales. De hecho, revisando algunos medios de comunicación impresos de la época, se puede ver que mientras las altas esferas del Movimiento Indígena se entrapaban en la problemática de la Asamblea Constituyente del '98, en varias regiones de la Amazonía las comunidades indígenas estaban en plena lucha contra la expansión de los bloques petroleros sobre sus territorios. Así, los derechos colectivos fueron una forma de barnizar las intenciones reales del orden neoliberal. Se avanzaba medianamente en lo jurídico, pero se perdía en la realidad concreta de las luchas por medios de existencia (tierra, territorios, agua), así como en las condiciones generales de reproducción social, esto es en el marco político económico que, yendo hacia el neoliberalismo, ponía en crisis la vida de toda la sociedad ecuatoriana, incluidas la de los pueblos y nacionalidades.

De igual forma, los derechos colectivos posibilitaron el encauzamiento de las luchas dentro de la lógica de las políticas públicas —útiles como salvaguardas, pero limitantes para propiciar una crítica general a la estructura capitalista y colonial—. La plurinacionalidad pasó a ser un tema de institucionalidad. Es decir, de cómo responder desde el Estado a las demandas indígenas que se centran en la particularidad y la diferencia exacerbada. La línea de abordaje de la plurinacionalidad desde el Estado entonces tuvo que ver con las llamadas “instituciones indígenas”, que se suponía que eran la forma de “dar respuesta” a las demandas y movilizaciones indígenas.

La idea de una institucionalidad como respuesta desde el Estado ya se había ensayado desde mucho antes de 1998 y había suscitado fuertes debates, e incluso serias divergencias dentro de la Conaie, y de ésta con las otras organizaciones indígenas y campesinas. De hecho, la creación de la Dineib (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe) en 1988 fue ya un primer intento de apertura estatal tutelada, una forma de responder a las demandas de alfabetización en lengua propia en los inicios de la década de los ochentas, y luego por educación bilingüe a finales de esa misma década. Respuesta estatal que algunas veces ciertos dirigentes indígenas denunciaron como intentos de desviar la atención del problema de la tierra y la estructura política, y como reminiscencia de una tradicional forma de pensar de las clases dominantes, que sostenían que el “problema del indio” se solucionaría mediante la educación, y su posterior asimilación cultural a la Nación del Estado¹⁹.

Pero las condiciones en los 90s fueron diferentes. El proyecto neoliberal necesitaba desmontar la responsabilidades sociales del Estado. No necesitaba desecharlo en general, sino realizar una reconfiguración radical de sus instituciones y prácticas que facilitaran la dominación de clase. Necesitaba establecer un equilibrio entre la coerción y el consentimiento, entre el poder del capital y el poder de los movimientos populares (Harvey, 2007, p. 88). Por ello, se puso en boga la llamada “reforma del Estado”, y con ello la apertura institucional a las “demandas étnicas”. Además, a nivel internacional, los levantamientos indígenas de Ecuador de 1990 y 1994, junto a la rebelión zapatista de ese mismo año en Chiapas, la fuerza de las movilizaciones en Bolivia, pusieron en alerta a las clase dominantes, y urgieron a encontrar una salida viable a sus intereses frente al problema que planteaban las rebeliones indígenas respecto del Estado, la Nación y la democracia. En la década de los 90s tomaron fuerza los planteamientos multiculturales del Estado como una forma de respuesta a la movilización indígena, pero enlazada a la macro política neoliberal. Para Charles Hale (2007), la emergencia de los derechos culturales están estrechamente relacionados con el neoliberalismo, fueron una forma de gobernanza que buscaba fundamentalmente desmovilizar y subordinar las propuestas más radicales de la movilización indígena en el continente. El multiculturalismo intentó fragmentar la sociedad en diversos grupos de interés identitarios y alejarlos de la lucha de clases. Promovió un

19 Cfr. (Macas, 1993, p. 28) y también (Conaie, 1994b, p. 5).

centramiento de las luchas en el reconocimiento, dejando de lado la redistribución. Por otro lado, el neoliberalismo multicultural también descargó las responsabilidades de los problemas sociales sobre los individuos, poniendo énfasis en el vínculo entre estos y la “sociedad civil”. De ahí que se valorizó la comunidad, las asociaciones, todo organismo de la sociedad civil. En resumen, el multiculturalismo fue una manera de gestionar las demandas de reconocimiento de identidad y diversidad cultural y de apaciguar la movilización más radical, por medio de la apertura estatal. La emergencia y ascenso de las llamadas “políticas de la identidad” contribuyeron a minimizar, y en muchos casos lanzar al olvido, las reivindicaciones por redistribución económica, o en su lugar a disociar las demandas de reconocimiento y redistribución, o si quiere, las políticas de la identidad de las de clase (Fraser, 2008).

Es necesario señalar que la plurinacionalidad no debe ser entendida como una variante del multiculturalismo global, como se podría pensar a partir de lo antes dicho. Lo contrario, el multiculturalismo global y nacional fue una forma necesaria y viable de traducir la plurinacionalidad y limar sus alcances más radicales de transformaciones políticas y económicas del Estado y la sociedad. En la coyuntura, fueron las co-relaciones de fuerza las que determinaron que la plurinacionalidad sea entendida como reformas institucionales en el Estado, y a la larga sea recortada como multiculturalismo neoliberal, con sus particularidades nacionales. El proyecto de “reforma del Estado” de las clases dominantes, en su dimensión multicultural, implicaba la creación de espacios institucionales para los pueblos indígenas, como una forma de maquillar el avance de la política neoliberal en su conjunto, así como de contener la creciente movilización indígena y su capacidad de articulación del campo popular a partir del levantamiento de 1990. Con la reforma multicultural del Estado, la plurinacionalidad se recortaba en lo institucional, en la apertura a la “diversidad cultural”, parte del Estado neoliberal instaurado después de la Constitución de 1998.

La apertura estatal a la diversidad cultural generó dificultades y divergencias al interior de las organizaciones indígenas, pues para algunos significaba la definitiva cooptación estatal del movimiento, mientras que para otros solamente era una parte del camino de las luchas. Cito una

entrevista larga a una ex dirigente, porque evoca las discusiones dentro del Movimiento Indígena sobre las instituciones indígenas en el Estado.

Luego del levantamiento contra Durán Ballén [1994], se había creado la Senain (Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas). Nosotros nos opusimos, no podía ser una respuesta abstracta de colocar unos indígenas, y hubo conflictos. El primer secretario era el señor Duchicela, descendiente de reyes, que no corresponde a los códigos de los pueblos indígenas. Bueno la idea que tenía era clientelar, cómo atender a los indígenas para que no hagan las movilizaciones.

Cuando se da la caída de Bucaram [1996] y como está latente la propuesta del Estado plurinacional, se trabaja en ese entonces dos ejes grandes: uno sobre el tema de territorio y autonomía de los pueblos indígenas...y el otro tema era la institucionalidad, o el Estado plurinacional de qué manera debía responder como tal. Entonces habían los debates de no llenarnos en el Estado creando oficinas, sino cual sería el eje rector que deberíamos promover nosotros. Entonces se dijo que sería pertinente contar con un espacio de planificación de diseño de políticas públicas, y sea un eje transversal en el Estado.

Al interior de la Conaie había un debate alrededor de la institucionalidad, que de pronto podría configurarse en base a los elementos que se habían discutido de cómo podría ser el Estado plurinacional, o sea no era solo un ministerio, no eran ministerios lo que se planteaban, porque en la época de Bucaram [presidente entre 1995-1996] crearon el ministerio étnico cultural. Se dijo no es un gueto, un ministerio para los indígenas, sino que tiene que ser de planificación para que sea un eje transversal, no teníamos una propuesta acabada, pero si sabíamos que es lo que no se debía hacer. Por eso en una de las asambleas ampliadas de la organización se dijo que podría ser un Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Conpladein).

Se creó el consejo de planificación y dijimos no está acabado, sino que se necesitaba que las decisiones sean colectivas, con autonomía política también, en el sentido de tener un consejo de nacionalidades con delegados para que la secretaría pueda actuar en función de este consejo delegado por las organizaciones. Entonces que haya un consejo de nacionalidades que vigile, y que de las directrices, que haya un control a la secretaria ejecutiva. Segundo, que esta secretaría sea electa por las organizaciones, por lo tanto no estaba en manos de la presidencia, entonces se decía autonomía política para la educación y para el consejo de planificación. Fue de muy corta duración porque cuando se creó el Conpladein(febrero 1997) no se dio paso al consejo de nacionalidades. (Pacari, 2014)

Luego de la Constituyente de 1998, y con el reconocimiento de los derechos colectivos, se creó el Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades (Codenpe), con una secretaría y un consejo de nacionalidades que reemplazó al Conpladein. El Banco Mundial financió los proyectos que pasaban por dicha secretaría llamada Prodepine. Instancia que se encargó de llevar proyectos de desarrollo a las comunidades indígenas, poniéndolas a competir por recursos, burocratizando las dirigencias de base, y desviando la atención de las luchas por re apropiación de la tierra y el agua hacia un tema de “desarrollo con identidad” y desarrollo productivo (Bretón, 2001).

Este proyecto pionero en América Latina, pensado en las instituciones globales como el Banco Mundial, funcionó entre 1998 y 2005 –justo en la época más fuerte de lucha contra el neoliberalismo–. Formó parte de una estrategia global de contención de las luchas indígenas en el continente, y escogió al Ecuador como su laboratorio, dada la fuerza organizativa y política que el Movimiento Indígena desplegaba en los primeros años de los noventas.

Desde los aparatos de desarrollo globales se fue instalando en los Estados y las sociedades una idea positiva de las diferencias culturales de los pueblos indígenas, provocando que las instituciones estatales y de desarrollo locales acojan una parte de las luchas, las de corte cultural dentro del marco del paradigma del desarrollo con identidad o etnodesarrollo y el capital social. Según Víctor Bretón

la puesta en funcionamiento del Prodepine pretendía poner a prueba el potencial de los nuevos paradigmas del desarrollo de cara a encauzar las demandas del conjunto del edificio organizativo indígena en una senda políticamente correcta: de lo se trataba, en definitiva, es de que la entrega a las organizaciones indígenas de todo un arsenal de recursos y proyectos contribuyera a centrar el debate en unos términos compatibles con la lógica con que se aplica[ba] el modelo neoliberal en América Latina. (Bretón, 2005)

Por medio de este proyecto se implementó una estrategia de contención que implicaba: a) la apertura al reconocimiento cultural –incluso con la modificación de textos constitucionales como en Ecuador en 1998–; b) la marginación de los planteamientos críticos de la totalidad del orden

neoliberal; c) la construcción de una suerte de colchón social que amortigüe los impactos de la aplicación de las políticas de ajuste.

En términos más específicos, el mecanismo usado por el Banco Mundial para separar las luchas fue acentuar y generar “diferencias” entre la población rural en base a la identidad étnica. Por ejemplo, en aquella época, los indígenas eran “atendidos” por el Prodepine, mientras los campesinos no indígenas –pero en similares condiciones de explotación y pobreza– fueron abordados por el proyecto Prolocal. La primera se ubicaba territorialmente en las comunidades, y la segunda en las cabeceras de las parroquias y cantones (Bretón, 2005).

Según datos del mismo proyecto Prodepine, éste llegó a manejar un presupuesto de un poco más de 7 millones de dólares –cargados a la deuda externa del país–, con 379 subproyectos ejecutados por 121 organizaciones indígenas de segundo grado. Se trataban de proyectos locales, en su mayoría infraestructura productiva, asistencia social y capacitación. La particularidad de este proyecto es que puso su atención en las organizaciones de segundo grado, es decir en el nivel medio del entramado organizativo del movimiento indígena, y relacionado con esto, en la promoción de la participación de los dirigentes locales y medios en la ejecución y dirección de los subproyectos (Íbid.).

Una de las características del Movimiento Indígena ecuatoriano es su heterogeneidad organizativa en las bases, donde las dirigencias locales (provinciales sobre todo) son fundamentales a la hora de las decisiones políticas y organizativas. Es justamente en ese nivel que el proyecto entró a actuar. Algunas de las consecuencias señaladas en los estudios realizados por ese autor y otros son: 1) la fragmentación organizativa en el nivel medio, debido a la competencia por recursos promovida por el proyecto; 2) la proliferación de organizaciones de segundo grado dependientes del proyecto; y 3) la promoción de dirigencias tecnocráticas, más interesadas en captar proyectos dentro y fuera del Estado, que por cuestionar la totalidad de las estructuras de dominación (Bretón, 2001; Tukui Shimi & Conaie, 2009).

No fue sorpresa entonces que muchas de esas dirigencias, crecidas en medio del influjo culturalista y desarrollista del “buque insignia de la contra insurgencia” –como llamaron algunos al proyecto Prodepine–, hayan asumido la plurinacionalidad como un proyecto indígena para indígenas, a concretarse meramente en la ocupación de espacios institucionales indígenas al interior del Estado neoliberal. De hecho, la implementación de dicho proyecto coincide con la captación de las dirigencias de la Conaie por parte de representantes de las corrientes “etnocéntricas” del Movimiento Indígena –cuestión señalada por muchos dirigentes históricos, aquellos que sostuvieron y dirigieron los levantamientos del primer lustro de los noventa, y que fueron desplazados por esas corrientes–, justo en el momento de mayor crudeza de la batalla contra el neoliberalismo. Con esto no quiero decir que exista una correlación lineal ni directa entre la implementación institucional de ciertas demandas culturales planteadas por la Conaie –pero traducidas estatalmente como multiculturalismo– y la emergencia de una tendencia culturalista al interior de las organizaciones indígenas en general. Más bien, indico solamente una de las dimensiones del impacto multiculturalista en el Movimiento Indígena, en el sentido de haber creado un ambiente dentro del cual las tendencias culturalistas o etnicistas, pre– existentes a la aplicación del neoliberalismo en el Ecuador, actuaron, adquirieron cierta fuerza y autonomía respecto del conjunto del movimiento social, y fueron factores que influyeron en el devenir político de las organizaciones indígenas. La relativa fuerza que ciertas dirigencias, pertenecientes a tendencias culturalista al interior de la Conaie, tampoco significa que hayan monopolizado totalmente la dirección y el horizonte político del movimiento. Más bien, como mostraron los levantamientos de finales de la década de los noventa, existió una fuerte disputa entre ellas y las tendencias más históricas, aquellas que entendían la plurinacionalidad como un proyecto global, entre las altas dirigencias y las organizaciones de base dispuestas a ir más allá de la reivindicación cultural o étnica de la lucha indígena.

De todas formas, la aplicación neoliberal en su dimensión multicultural e institucional tuvo efectos en el campo concreto de la lucha de esos años. La relativa consolidación de una postura culturalista de la lucha indígena se hizo notoria en determinadas coyunturas políticas, en la intención de alejamiento del Movimiento Indígena respecto del resto de organizaciones sociales y populares que también luchaban contra el neoliberalismo. Por ejemplo, durante el

desenlace del levantamiento de 2001, en el diálogo con el gobierno, la dirigencia privilegió un representación totalmente indígena y una agenda cerrada, con las reivindicaciones generales de la movilización, pero dejando por fuera algunos temas relacionados a otros sectores populares²⁰.

Otro de los efectos inmediatos de la creación del Codenpe fue la disputa entre las grandes organizaciones indígenas –Conaie, Fenocin, Feine– por el control de esa entidad adscrita a la presidencia de la república, acusando a la primera de querer monopolizar la representación indígena en las instituciones estatales, problema que se hizo visible justo unos meses antes de los levantamientos de 1999, y que permanecieron latentes en los años siguientes. La apertura estatal controlada y controladora hacia las organizaciones indígenas en efecto provocó serias disputas por el acceso a esas instancias, por sus recursos y su control. Disputas que alimentaban las intenciones estatales de debilitar un proceso unitario de acción anti neoliberal.

Pero también provocó un cambio en las estructuras organizativas de la Conaie. Antes, la organización se sostenía sobre federaciones regionales, federaciones provinciales que aglutinaban organizaciones de segundo grado, indistintamente de su pertenencia a determinado pueblo o nacionalidad indígena. La creación del Codenpe implicó un cambio respecto de su antecesor (el Conpladein). Mientras en ésta eran las organizaciones indígenas tradicionales (las federaciones y sus filiales) las que estaban representadas ahí, en la nueva institucionalidad serían las nacionalidades y pueblos los que lo harían. Un efecto a mediano plazo fue la desaparición de algunas federaciones provinciales, para dar paso a la lógica de una organización un pueblo o nacionalidad. Así, por ejemplo, la antigua Pichincha Riccharimui, que aglutinaba a los pueblos kichwas Kayanbi y Kitu kara en la provincia de Pichincha, se dividió en dos para conformar la Confederación de Pueblo Kayanpi y por otro lado el Pueblo Kitu Kara. Cosa parecida sucedió en

20 Sobre las tendencias culturalistas y populistas dentro del movimiento indígena un ex dirigente decía en una de sus reflexiones: “Hay una posición dentro del movimiento indígena –que no es la única pero sí una de las más importantes– que está relacionada con el indigenismo puro, que privilegia el asunto interno de la organización con componentes étnicos, dejando de lado todo el Estado Nación y toda la población en ella contenida [...] Hay que estar claros que dentro de una organización como la Conaie, que tiene pertinencia nacional, es imposible tratar de separar estos dos aspectos, lo global-nacional, y la cuestión indígena, pero a este último aspecto hay que darle realmente su espacio y lo que se merece, pero tomando en cuenta y estando claros que solos no vamos a hacer nada” (Macas, 2000b). Sobre el mismo tema se pueden ver también (Macas, 1999; Simbaña, 1999), así como una resolución de la regional serrana, “Ecuador declara estado de emergencia del Movimiento Indígena”, disponible en: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com65.htm>.

otras zonas del país. En regiones como Tungurahua proliferó la fragmentación organizativa por pueblos, que de pronto se declararon diferentes unos de otros. Se podría intuir que este fenómeno es un efecto de las posturas identitarias o culturalista en las organizaciones. No obstante, hay que señalar también que dicho proceso tiene que ver con otra cuestión, que Ecuatorunari lo nombra como “reconstitución estratégica de los pueblos kichwas”. Esta idea de reconstitución implica el reconocimiento de un territorio y de un gobierno comunitario, cosas que de alguna manera escapan al cerco identitario, ya que ponen sobre la mesa el tema de lo político y económico: la soberanía y el gobierno sobre los territorios, y las prerrogativas sobre sus recursos. En zonas como Cayambe ha sido un buen soporte para procesos de fortalecimiento de los gobiernos comunitarios, mientras que en otras zonas no ha sido aprovechado en igual forma. Es decir, visto de manera muy general, las consecuencias de ese proceso en marcha están aún por evaluarse y dependen de las particularidades organizativas de cada región. Como indicaba más atrás, no se puede concluir un efecto lineal y directo entre el impacto de la institucionalidad multicultural respecto de las organizaciones indígenas y su comprensión de la plurinacionalidad, pues la agencia indígena también jugó en la forma en como se asumieron los cambios institucionales y jurídicos en el Estado multicultural dentro del contexto de la lucha anti neoliberal. Si por un lado, se puede afirmar que existió un recorte de la plurinacionalidad en y por el Estado, esto no significó que la totalidad del proyecto indígena haya sido atrapado dentro de aquel. La potencia de los levantamientos a finales de la década de los noventa muestra la permanencia de una visión y acción política que se contraponía a los recortes multiculturales de la plurinacionalidad por la acción del Estado.

Volviendo al tema y en resumen. En este contexto emergió un sentido estadocéntrico de la plurinacionalidad: aquel que sostenía que la lucha del Movimiento Indígena era por el reconocimiento de las diferencias culturales al interior de la misma estructura de dominación. Una noción de plurinacionalidad que entendió al Estado, no como una estructura de dominación capitalista y colonial que debía ser transformada profundamente para el ejercicio del poder político y económico desde abajo, sino como una institución cuya obligación consistía en entregar presupuestos, proyectos y espacios institucionales para el manejo de ciertas cúpulas dirigenciales y tecnocráticas indígenas, a nombre de los pueblos y nacionalidades.

Se podría decir que aquella idea o estrategia pensada desde el Movimiento Indígena en torno a la participación política, en términos de representación directa en el Estado, o en la transformación de la democracia estatal por procesos democráticos desde abajo, fue llevada por el cauce de la apertura estatal controlada. Es decir, por la entrega de espacios de participación administrativa en el Estado, sin tocar en ningún momento la estructura total del poder. La participación política directa en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político, como indicaba el proyecto político de la Conaie del '94 y algunas acciones concretas en el curso de las luchas, quedó limitado a espacios reducidos dentro del Estado neoliberal.

El Estado construyó un andamiaje institucional que promovió la centralización del proyecto político en lo estatal, lo jurídico y lo identitario, y que funcionaron como catalizadores de la impugnación plurinacional de la estructura política económica del Estado. Una forma disimulada de cambiar algo para mantener la totalidad. Para ciertos sectores del Movimiento Indígena, las instituciones indígenas de autonomía tutelada se convirtieron en el punto final de la plurinacionalidad. Paradójicamente en medio de las masivas movilizaciones indígenas, que justamente impugnaban los intentos de aplicación del modelo neoliberal y todo el sistema político estatal.

Se trató de la puesta en marcha de un proceso de sujeción de la plurinacionalidad únicamente al Estado, o en otras palabras, de la subordinación de las capacidades políticas de las comunidades y organizaciones indígenas a la política estatal, de un proceso de centramiento en el Estado de las luchas del Movimiento Indígena en clave identitaria y jurídica. La plurinacionalidad, construida en la década de los ochentas y en proceso de consolidación en la primera mitad de los noventas, fue recortada y expropiada en y por el Estado neoliberal.

Si en la plurinacionalidad, las luchas por reapropiación de medios de existencia y de capacidades políticas propias estaban entramadas a las luchas culturales, y a las de los otros sectores populares, a finales de los noventas fueron seriamente separadas. Ya no se trataba entonces de impugnar la totalidad de la estructura estatal colonial capitalista, para posibilitar el

ejercicio de la plurinacionalidad como proyecto de transformación de toda la sociedad. Se trataba de cómo implementar las “demandas étnicas” dentro del Estado, mientras una y otra vez se intentaba aplicar el neoliberalismo sobre toda la sociedad. Se trataba de derechos colectivos, de políticas públicas interculturales, de desarrollo con identidad, de interculturalidad, de instituciones “autónomas” indígenas, etc., pero ya no de transformar la totalidad social colonial y capitalista.

Desde el punto de vista de las organizaciones indígenas y ciertas dirigencias, la consecuencia fue que la plurinacionalidad ya no implicaba la necesidad de articulación política con otros sectores populares en el horizonte de transformar la totalidad de la estructura económica política del Estado. Para ciertas tendencias de la Conaie, la plurinacionalidad dejó de ser percibida como un proyecto nacional para toda la sociedad, y en su lugar empezó a concebirse como un proyecto particular, destinado a un cierto “sector indígena”, a quiénes el Estado neoliberal debía atender con derechos específicos. Desde este punto de vista, la plurinacionalidad y la misma Conaie perdían parte de su capacidad de representación y de construcción de un proyecto político popular y nacional. Pero es necesario señalar, que esto no significa que el proyecto político indígena en sí mismo haya sido concebido desde el principio como un proyecto particular o étnico –como suele decirse a veces–. Como se ha mostrado hasta aquí, la plurinacionalidad fue concebida como un proyecto de transformación global que articulaba las dimensiones clasistas y étnicas de la problemática indígena dentro de una perspectiva nacional. Fueron la intensidad de las luchas, los impactos de la contra insurgencia neoliberal, y también las propias limitaciones organizativas y políticas las que permitieron que la plurinacionalidad haya sido recortada, traducida por neoliberalismo y devuelta como discurso etnicista, es decir como lucha particular en el Estado.

“Nada sólo para los indios”: los levantamientos del periodo 1999 – 2006

Y sin embargo, la contención multicultural no lograba su objetivo: apaciguar la movilización indígena y popular. A pesar de que en el Estado, la plurinacionalidad era despojada de su dimensión política económica, y reducida a una cuestión identitaria y meramente jurídica, la

ofensiva neoliberal se hacía sentir justamente en esas dimensiones de la realidad cotidiana de las comunidades indígenas, campesinas y populares.

A finales de 1998, con el nuevo gobierno de Mahuad, sobrevino un nuevo paquete de medidas económicas: eliminación del subsidio a los combustibles y a la electricidad. La Conaie y demás organizaciones del campo popular convocaron a un levantamiento en septiembre que bloqueó todo el país. Sin embargo, las dirigencias nacionales de la Conaie, a nombre de que “los indígenas tenemos nuestras propias aspiraciones”, se distanciaron de los otros sectores populares que estaban en la lucha y así suspendieron unilateralmente el levantamiento y se acercaron al gobierno, quién a su vez, finalmente no accedió a derogar las medidas económicas, sino solamente a realizar compensaciones en unas complicadas mesas temáticas.

Así las cosas, y frente a la insistencia del gobierno por implementar medidas económicas neoliberales, y en medio del feriado bancario que sorprendió a todo el pueblo al quedar de pronto expropiados de sus ahorros, el Movimiento Indígena, las organizaciones del campo popular (Seguro Social Campesino, FUT, UNE, FEUE, CMS, etc.) junto a los gremios de taxistas, convocaron a un levantamiento popular a mediados del mes de marzo de 1999.

El alcance del levantamiento fue contundente. Toda la sierra fue bloqueada por las organizaciones del Movimiento Indígena, la costa bloqueada parcialmente por el Seguro Social Campesino, “tomas” de las ciudades capitales de provincias en la sierra central, cierre de mercados y protestas generalizadas en los centros urbanos por organizaciones estudiantiles, maestros, trabajadores y taxistas. La provincia de mayor potencia del levantamiento fue Tungurahua. Allí, según datos de la prensa, ocho mil indígenas tomaron la ciudad de Ambato, ocuparon la gobernación y la empresa eléctrica e impidieron el pago de planillas eléctricas. El Parlamento Indígena y Popular (Pip) de esa provincia quería la derogatoria de las medidas económicas y la revocatoria de mandato del presidente. En una asamblea con más de cuatro mil indígenas y campesinos resolvieron permitir el ingreso de productos a los mercados de la ciudad “con la condición de que se vendan con la lista de precios del Parlamento”. Es decir, asumieron

por un momento capacidad de gobierno sobre los precios del mercado, en un año donde en medio de la crisis económica los precios subían sin control²¹.

Además hay que decir, los diferentes parlamentos indígenas y populares fueron espacios de articulación política y organizativa que, en las luchas concretas, rompieron los diques de la identidad cultural, para en su lugar intentar construir, si se quiere, una identidad política en la lucha anti neoliberal. Al articularse con otros sectores populares en lucha subvirtieron en parte el orden multicultural neoliberal, es decir, la separación inducida entre indígenas y pobres urbanos y rurales. Centrarón además sus deseos y exigencias en los temas económicos que afectaban los espacios más íntimos de la reproducción de la vida. La subida de los precios de la gasolina y la luz fueron formas neoliberales de descargar sobre la reproducción cotidiana el peso del ajuste económico. A su vez el congelamiento de cuentas bancarias significó un violento despojo de los medios de vida de grandes sectores de población de clases medias y populares.

En los boletines de prensa del 15 y 16 de marzo de ese año, la Conaie y las organizaciones populares definían su plataforma de lucha sobre los siguientes puntos:

- Derogatoria de las medidas económicas.
- Inmediata devolución de los dineros entregados a la banca o la confiscación de sus bienes.
- Retiro de los proyectos de ley privatizadores enviados al Congreso.
- Supresión de los bancos con problemas económicos y sanciones penales a los responsables del mal manejo.
- Impulso a una verdadera reforma tributaria.
- Renegociación de la deuda externa.
- Creación del Fondo de desarrollo de las Nacionalidades Indígenas (Conaie, 1999).

Luego de casi quince días de levantamiento y de la “toma” de Quito por parte del Movimiento Indígena, el gobierno accedió a dialogar con la dirigencia. El acuerdo firmado con el presidente se centró fundamentalmente en la creación de las denominadas mesas de concertación, la creación del Fondo Indígena, presupuesto para el Codenpe y la eliminación de impuestos a las

21 Ver diario *El Universo*, 18/03/99, “Indígenas comienzan toma de ciudades”, “El Parlamento Indígena y Popular siguió con una asamblea de 4000 campesinos”.

tarifas eléctricas cobradas a los indígenas. Claramente el gobierno volvió a la estrategia de hacer concesiones sobre la base de separar a los indígenas del resto de sectores populares, a lo que se sumó además más apertura estatal a la identidad con creación de instituciones y presupuestos. Un militante de la Conaie, que estuvo presente en la movilización de marzo, afirmaba en una conversación, que en los sucesos y la culminación de ese levantamiento, la dirigencia nacional estaba más concentrada en intereses grupales e individuales, que en una visión política del levantamiento. De tal forma, se imposibilitaron los acuerdos con otros sectores movilizadas a la hora del diálogo con el gobierno. Incluso al interior del mismo movimiento indígena se notó una fuerte separación de las bases (F. Simbaña, comunicación personal, 10 de diciembre de 2019). Para apaciguar el levantamiento el gobierno ofreció revisar las tarifas eléctricas y los precios de los combustibles, pero no cumplió. Esto fue el detonante para un nuevo levantamiento en los siguientes meses.

En julio de 1999, luego de algunos meses sin concretar mayores respuestas a las exigencias del levantamiento de marzo, las organizaciones indígenas y populares lanzaron un nuevo levantamiento. Volvieron las tomas de las ciudades y bloqueos de carreteras. Esta vez, el Movimiento Indígena de Tungurahua (Mit) y el Parlamento Indígena y Popular tomaron las antenas de transmisión de medios de comunicación en las alturas de la ciudad de Ambato y se aprestaron a tomar las instalaciones de agua potable. Ambato y Latacunga prácticamente estuvieron sitiadas por la movilización²². Luego de algunos días, decidieron nuevamente “tomar” la ciudad de Quito. Se concentraron en el Parque Arbolito, y exigieron que el presidente de la república se presentara para iniciar un “diálogo” colectivo destinado a cambiar la dirección económica del país, caso contrario “que se vaya a la casa”, decían las organizaciones movilizadas. Por su parte, el presidente de turno de la Conaie decía a los medios de comunicación que “no queremos que se privatice el petróleo que es todo nuestro, tampoco las telecomunicaciones”²³. Pero esta vez, fueron las bases más empobrecidas las que actuaron de

22 Ver diario *El Comercio*, 09/07/99, “Indígenas amenazan tomar servicios básicos”. Según la prensa, alrededor de seis mil indígenas del occidente de Tungurahua se habían tomado las antenas repetidoras.

23 Ver diario *La Hora*, 17/07/99, “Indígenas exigen hablar con el Presidente”. Según las apreciaciones de los medios de comunicación la “toma de Quito” llegaron alrededor de cuatro mil indígenas y campesinos desde Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo, se unieron a las diversas organizaciones populares urbanas de maestros, estudiantes, sindicatos y colectivos.

forma más contundente en el levantamiento y no permitieron que las dirigencias nacionales entren a dialogar a solas con el gobierno. Las bases y sus dirigencias locales, al ver que las negociaciones de marzo fueron solo entre la alta dirigencia –más afín aceptar instituciones y presupuestos– y sin resultados concretos, tomaron en sus manos el rumbo y la dirección política del levantamiento, exigieron participación directa y autónoma en las negociaciones (Simbaña, 1999). Ejercieron entonces una forma de autogobierno en lucha contra el Estado y al interior del propio movimiento, cuyas dirigencias parecían cada vez más tecnocratizadas o movidas por el interés grupal o personal, y además lograron ir más allá de las demandas particulares identificándose como parte de los sectores populares afectados por el paquete de medidas impuesto por el gobierno²⁴.

El acuerdo firmado en julio tenía entre las cuestiones más importantes el descongelamiento de las cuentas bancarias, el congelamiento del precio de la gasolina por un año, la condonación de deudas con el Banco de Fomento a pequeños y medianos productores, subsidios a las tarifas eléctricas y mesas de dialogo para revisión y discusión de las privatizaciones, deuda externa, reformas del Estado²⁵. Como se puede mirar, los puntos del acuerdo expresan una clara perspectiva que tomaba en cuenta al conjunto del campo popular afectado por el neoliberalismo, y no solamente a las organizaciones indígenas y sus exigencias específicas. O visto de otro modo, las organizaciones indígenas –sobre todo las de base– se percibían dentro del campo popular, o como parte de la lucha de clases que llevaban los sectores populares contra el neoliberalismo. Es decir, no se posicionaban desde un lugar únicamente étnico, sino también desde la clase de la que formaban parte. Se puede decir que en el levantamiento de julio, las bases de las organizaciones indígenas estaban más interesadas en la lucha por detener la ofensiva neoliberal, mientras ciertos sectores de las dirigencias nacionales,

24 Ver diario *El Universo*, 20/07/99, “El poder indígena marca al Ecuador”. Algunos académicos entrevistados por este diario sostenían puntos de vista similares al de un activista indígena de la Conaie quién afirmaba que el levantamiento desbordó las reivindicaciones propias para tocar temas generales de toda la gente como el descongelamiento de las cuentas bancarias. Nina Pacari, en esas fechas diputada por Pachakutik decía algo parecido: “Los indios tienen una visión de lo local, por su organización comunitaria y de pueblos, pero, además, pueden abarcar lo nacional. La prueba es la plataforma de demandas que plantearon y que no los beneficiaban solo a ellos”.

25 Ver al respecto diario *El Comercio*, 17/07/99, “Acuerdo entre el Gobierno Nacional, la Conaie y Seguro Social”; diario *El Universo*, 18/07/99, “Fin a levantamiento y emergencia”, 20/07/99, “El poder indígena marca al Ecuador”.

al igual que en marzo, estaban en cambio concentrados en temas particulares, que tomaban como base la cuestión identitaria y las instituciones indígenas estatales.

Los efectos de la ofensiva estatal neoliberal se hacían evidentes en las luchas concretas de esos años. Un ex-dirigente de la Conaie reflexionaba en 1999 sobre las movilizaciones contra las privatizaciones y la crisis financiera en el gobierno de Mahuad, y daba cuenta de los impactos del culturalismo y del creciente estado-centrismo en la organización y en el accionar político del Movimiento Indígena. Decía que

En los últimos años en la Conaie se ha venido acentuando una tendencia que podría ser calificada de ‘gubernista’ y en la cual convergen varios sectores: tecnócratas indígenas, burócratas ya sea de ongs o de instituciones estatales, etnocentristas, dirigentes burocratizados, etc., que han hecho causa común ante la posibilidad de acceder al poder y/o a intereses individuales o de grupo, tanto al interior del MI como en las instituciones del Estado [...] Desde estos espacios de poder y control cambiaron la dirección política de la Conaie. Redujeron la propuesta política de la Plurinacionalidad a meras reformas legales tales como: reducción de las potencialidades de los Derechos Colectivos [...] a simples cambios formales y parciales en las instituciones del Estado (el viejo sistema de arriba para abajo), dejando de lado el problema Democracia-Estado, y confundiendo el fin con los medios. (Simbaña, 1999)

La forma culturalista de asumir el proyecto de la plurinacionalidad permeó la dirigencia de la Conaie, llegando a tener control en algunos de los momentos más fuertes de la lucha contra el neoliberalismo. Por ejemplo, en el levantamiento de marzo de 1999, realizado contra el alza de los precios de los combustibles y la crisis financiera, el Movimiento Indígena firmó un acuerdo con el gobierno para crear el Fondo Indígena e incrementar el presupuesto para el Codenpe (creado por decreto ejecutivo a fines de 1998). Pero dejó de lado las posibilidades de entrar en una discusión más profunda del modelo de Estado y de los agravios sociales que implicaba el neoliberalismo. Es más, luego de los dos levantamientos de 1999, las mesas de diálogo con el gobierno no avanzaron en los puntos álgidos referidos a las medidas económicas y a las privatizaciones. En cambio, el tema del presupuesto para el Fondo Indígena se mantuvo en la mesa de discusión hasta finales del año, sostenida por ciertos sectores de las dirigencias indígenas nacionales. A finales de ese año, la crisis social se profundizaba. Las organizaciones

indígenas de base presionaron por resultados concretos y en los aspectos económicos generales que afectaban a todos. En diciembre de 1999, la Conaie rompía el diálogo con el gobierno y advertía de una nueva movilización, para que cumpla con los acuerdos de julio. Por su parte, el gobierno, ya en medio de una total crisis financiera, decidió dolarizar la economía del Ecuador. Las cosas estaban listas para un nuevo momento de crisis política y de levantamiento popular.

La Conaie y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) entonces decidieron que en enero de 2000 el gobierno y todos los poderes del Estado fueran destituidos y reemplazados por un nuevo régimen, con participación de las organizaciones y sectores populares. Para eso, llamaron a conformar una “Minga de reconstrucción nacional” y un Parlamento Indígena Nacional, generando alianzas con todos los sectores sociales, incluidas las Fuerzas Armadas. En aquella asamblea se redactó un documento llamado “Carta a los pueblos del Ecuador: Nuevo Milenio, nueva vida, nuevo gobierno”, en donde se planteaba la necesidad de un cambio de modelo económico y político, y no solo de gobierno. Esto incluía entre otras cosas: la recuperación y expropiación de los bienes de los banqueros que formaron parte de la crisis financiera, la devolución de los dineros de los cuenta ahorristas, el control del sistema financiero, concreción de derechos sociales (salud, educación, seguro social), la no privatización de las empresas públicas, el no pago de la deuda externa, y en el caso del petróleo la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en la toma de decisiones y manejo de esos recursos. En el ámbito político, se planteaba la concreción de un Estado Plurinacional y de una nueva democracia, que implicaba “la conformación de parlamentos indígenas y populares como base de un nuevo poder democrático y descentralizado, con participación de comunidades locales, indígenas, campesinas, y sectores sociales organizados” (Conaie & Cms, 2000). Este era el horizonte de la lucha. Nuevamente emergían, a pesar del embate de las clases dominantes y el Estado sobre las organizaciones indígenas y populares, posiciones y demandas claramente contrapuestas al ajuste estructural y que se articulaban con la plurinacionalidad, más allá de las instituciones indígenas estatales, en un horizonte de lucha comunitaria popular (pluri) nacional.

En esa coyuntura convergieron todos los agravios de la aplicación del neoliberalismo: feriado bancario y congelamiento de depósitos de la personas, el salvataje bancario que implicó

la entrega de millones de sucres desde el Estado a la banca privada. Así mismo, las recurrentes medidas económicas (subida previos de combustibles, luz, agua) elevación de tarifas del Iva, intentos de privatización, y finalmente la dolarización de la economía. Pero también convergían los recuerdos de una memoria de mediano alcance referida a los veinte años de aplicación del neoliberalismo, la desconfianza en los partidos políticos, en las instituciones del Estado. Y contra ese modelo de dominación volvió a aparecer, junto a las demandas de corte económico, la exigencia de la plurinacionalidad como un proyecto anti neoliberal y para toda la sociedad.

Mirando desde el presente, la coyuntura del derrocamiento de Mahuad, a mediados de enero de 2000, hizo emerger nuevamente un horizonte de re-apropiación de la riqueza social junto a las capacidades políticas de la sociedad organizada. Riqueza social expropiada directa o indirectamente con el congelamiento de los depósitos de la gente, e imposición de medidas económicas por las élites políticas y económicas. Las organizaciones plantearon la recuperación de esa riqueza, e incluso el control y la toma de decisiones sobre su manejo, como por ejemplo en el caso petrolero. Por su parte, la recuperación de capacidad política autónoma se expresó en la decisión de continuar y profundizar el proceso de los Parlamentos Indígenas y Populares a nivel nacional –que ya funcionaban desde los levantamientos anteriores– como una forma de autogobierno y de poder de veto contra el Estado neoliberal. En este sentido, la movilización volvía a expresar un deseo y horizonte de disputa de las prerrogativas económicas y políticas sobre los recursos materiales y la sociedad en manos de las clases dominantes y sus representantes en el Estado neoliberal. Pero es necesario señalar que no se trataba de un horizonte restringido a un grupo particular –como podría pensarse acaso la idea de un autogobierno indígena territorial– sino que los Parlamentos fueron un intento de ensayar un autogobierno social, más allá de la comunidad, la identidad y a pesar de las separaciones neoliberales de lo indígena y lo popular.

Así, la plurinacionalidad, desde mi punto de vista, volvía a ponerse a la orden del día en medio de la profundidad de la crisis causada por el neoliberalismo, y por ello mismo, intentaba ser una salida radical –al menos como horizonte de deseo expresado en ese largo documento mencionado– a la totalidad del Estado neoliberal, su sistema político y económico. En esa

coyuntura, la plurinacionalidad volvió a plantearse como un tema político económico y de lucha, dejando por un momento las derivas estado-céntricas y culturalistas, que proliferaban en esos años en ciertos sectores del Movimiento Indígena, quienes estaban más interesados en sostener las instituciones en el Estado, que en transformarlo radicalmente. El “Estado plurinacional sin privatizaciones”, o la plurinacionalidad como parte de las luchas populares anti neoliberales, volvía a articular la clase y el problema cultural dentro de un horizonte nacional. Fue, a mi parecer, el intento de construir y sostener un proyecto comunitario – popular – nacional desde las bases de la sociedad opuesto al neoliberalismo.

Semanas antes del derrocamiento del gobierno en enero de 2000, la Conaie y la CMS empezaron la concreción de la propuesta de los Parlamentos Indígenas y Populares en todas las provincias y a nivel nacional. Al parecer allí se iniciaron las discusiones acerca de los caminos posibles que se tomarían luego de la caída del régimen y del desconocimiento de los poderes estatales. En esos días y en esas asambleas, existieron al menos dos posibilidades.

Por un lado, ciertos sectores, incluido algunos dirigentes nacionales de la Conaie y la CMS, optaban por la conformación de una Junta de Salvación Nacional, con participación de representantes de organizaciones sociales, Fuerzas Armadas y la iglesia. En cambio, otros sectores del movimiento, hablaban de que, una vez derrocado el gobierno, el Parlamento Indígena y Popular Nacional se constituiría en un “gobierno paralelo”, que tendría un “carácter permanente y asumirá el poder total del país”²⁶, una progresiva construcción de un poder indígena y popular desde las provincias y bases. Más allá de las posibilidades reales de una u otra opción y de su posterior concreción o no, me interesa más bien resaltar los deseos, los horizontes, las ideas que en esa coyuntura de lucha emergieron. Demás está decir que aquellas son parte de toda rebelión, porque en momentos de ruptura del orden establecido, se abren posibilidades de mirar más allá de lo que cotidianamente se percibe como lo real. Las rebeliones alumbran las fisuras de la dominación, las propias fuerzas y contradicciones. En este sentido, en

26 Ver diario *El Universo*, 10/01/00, “Llucó: Parlamento asumirá el poder”. También “Mandato del Parlamento de los Pueblos del Ecuador...”, donde se exige un Estado Plurinacional. En línea: <https://www.alainet.org/es/active/548>. La intención de destituir a Mahuad y formar un gobierno popular ya había sido expuesta por el entonces presidente de Ecuatorunari, Ricardo Ulcuango en el levantamiento de julio de 1999. Ver diario *La Hora* 17/07/99, “Indígenas exigen hablar con el Presidente”.

el primer caso, el horizonte se planteaba dentro de los marcos institucionales del Estado, desde la posibilidad de establecer una alianza con la dimensión coercitiva del Estado con apoyo de la iglesia. En la otra posibilidad, en cambio el horizonte se asentaba contra y más allá de la institucionalidad estatal, apostando por una salida democrática de base, desde los poderes sociales en lucha, recuperando las capacidades políticas propias y confiando en ellas. Un dirigente de la CMS decía que la idea de los parlamentos populares eran “constituir un poder...contra hegemónico”²⁷, que permitiera abrir y profundizar la democracia más allá de la democracia representativa. De cualquier forma, existía la conciencia y la memoria de las luchas pasadas. Por eso, un dirigente histórico de la provincia de Tungurahua y del Parlamento Indígena de esa provincia decía que no querían “repetir la historia del 5 de febrero, cuando derrocamos a Bucaram y otros resultaron ganadores”²⁸. Al menos esa era la idea por esos días.

Así las cosas, el 15 de enero dio inicio el levantamiento nacional. Organizaciones indígenas, campesinos, estudiantes, mujeres, trabajadorxs, sindicatos, cerraron algunas carreteras en varias regiones del país. El gobierno por su parte, se adelantó a militarizar las vías de acceso a la capital, para tratar de impedir las caminatas de indígenas hacia la capital, pues éstos anunciaron una nueva “toma” de Quito para destituir todos los poderes del Estado e instaurar un gobierno popular.

El deseo de autogobierno de la sociedad emergió nítida y fugazmente en esos días de lucha contra el neoliberalismo. El Parlamento Popular Nacional –espacio de confluencia de las organizaciones levantadas, “el gobierno paralelo”– emitió tres “decretos”: 1) la derogación del estado de emergencia impuesto por el régimen; 2) exigir al presidente de la república a presentar justificativos técnicos de la dolarización; y 3) emitió el permiso de lucha contra la corrupción²⁹.

El 20 de enero el levantamiento, trasladado a la capital, cercó el Congreso Nacional y la Corte Superior de Justicia, impidiendo su funcionamiento. Al día siguiente, ciertos mandos militares de rango medio permitieron la entrada de la movilización al Congreso Nacional y

27 Ver diario Hoy, 10/01/2000. “La polémica del día. Un poder contra la hegemonía”.

28 Ver diario *El Universo*, 14/01/00, “En marcha levantamiento indígena”.

29 Ver diario *Expreso*, 15/01/00, “Los indígenas prueban su fuerza con la toma de Quito”.

establecieron la “Junta de Gobierno de Salvación Nacional”, conformada por el presidente de la Conaie, Antonio Vargas, el Coronel Lucio Gutiérrez y el ex-presidente de la Corte de Justicia, Carlos Solórzano. Mahuad había sido derrocado. Pero no todos los altos mandos militares estaban de acuerdo con la Junta. En una reunión en la madrugada del 22 de enero, la desconocieron y entregaron su total apoyo a la sucesión presidencial, en las manos de Gustavo Noboa, quién al día siguiente asumió nuevamente el gobierno del Estado. Por su parte, la Conaie y la Cms y demás organizaciones suspendieron el levantamiento.

Mucho se ha escrito sobre lo que sucedió esos días de enero y la caída de Mahuad. Obviamente los grupos de poder económico y político –por fuera y dentro del Estado– alzaron sus voces de protesta en nombre de la “democracia”, de la “governabilidad del país”, y hablaron de un golpe de Estado indígena militar. Pero en realidad, los casi veinte años de intentos de aplicación del neoliberalismo, habían mostrado que ni siquiera la limitada democracia representativa, que las élites pretendían defender, fue aplicada ni respetada. La crisis institucional fue en parte producto de sus disputas por el poder y el Estado.

Por su parte, algunos intelectuales del campo popular también hacían sus análisis sobre la estrategia llevada a cabo y sus consecuencias. Por ejemplo, según Mario Unda y Augusto Barrera (2000), uno de los errores fue que la decisión de destituir los tres poderes del Estado hizo perder de vista los elementos programáticos en juego: la continuidad de la dolarización, las políticas sociales y la reforma del Estado en clave anti neoliberal. Además criticaban una desmedida confianza en los militares y una falta de lectura de la correlación de fuerzas reales en la coyuntura, tanto de los grupos de poder, unificados en los momentos finales de la caída, como del campo popular urbano –que más bien habrían tenido una débil movilización real–. Una alianza concreta y fuerte entre el movimiento indígena y los sectores urbanos organizados no habría ocurrido, y por tanto tampoco un proceso más sólido de construcción de poder popular.

En cambio, para algunos intelectuales cercanos al Movimiento Indígena como Pablo Dávalos (2000), los eventos de enero de 2000 indicarían un cambio en la dirección política y estratégica, habría significado una transformación profunda del horizonte político, el paso desde

una posición reivindicativa (la tierra y plurinacionalidad) hacia una clara posición de opción de poder. Pero, a decir de esta mirada, se habría dado sin una preparación organizativa interna, ni una reflexión crítica del poder y de lo que implicaba su lógica. Además habría significado una contradicción en el movimiento indígena, entre su condición de contra-poder y la posibilidad de convertirse en poder, lo cual haría necesaria la presencia de otras lógicas políticas y organizativas.

Desde mi punto de vista, la coyuntura de la caída de Mahuad, implicó la solución de una disyuntiva entre dos visiones –a veces divergentes, a veces convergentes– de la plurinacionalidad como proyecto de transformación de la estructura política económica del Estado y la sociedad. Por un lado, la emergencia de los Parlamentos Indígenas y Populares –más allá de sus debilidades y limitaciones espaciales y temporales intrínsecas a la lucha abierta– implicó un momento claro de configuración de una forma de re apropiación de la capacidad de autodeterminación contra y más allá del Estado. Si se quiere, fueron espacios y procesos de construcción de una democracia no delegativa y de un poder social contra el Estado neoliberal y su democracia representativa. Esta última, en los hechos concretos, había sido en esos años un fantasma detrás del cual se escudaban los intentos privatizadores neoliberales.

En medio de la deslegitimidad total de la democracia representativa, los Parlamentos Indígenas y Populares, levantados y puestos en marcha en varias provincias de la sierra y de la Amazonía (el Parlamento Regional Amazónico), significaron un intento de expansión de la lógica política comunitaria de las organizaciones, comunidades indígenas y campesinas hacia los centros urbanos. Se podría decir que, en algunos centros urbanos fue una especie de ampliación y ocupación geográfica de una forma política comunal en territorios distintos. Si se quiere un intento de construcción de la plurinacionalidad –entendida como una configuración y asunción de un poder social desde abajo– en espacios políticos y geográficos ajenos a sus tradicionales centros de realización, que fueron y son las comunidades y organizaciones de base. Se trataba de un intento de construcción de poder. Por ejemplo, José María Cabascango, dirigente histórico de la Conaie, en su crítica a la estrategia de “toma del poder” en el levantamiento de enero, afirmaba que

nuestro objetivo principal es construir, no tomarnos el poder ¿Qué sacamos nosotros en el Palacio de Gobierno? ¿Ahí está el poder?...Creo que con la política correcta de alianzas al movimiento indio le tocará un día gobernar. Pero el poder debe ser construido desde antes y desde abajo³⁰.

A pesar de la fugacidad y limitación de dichos Parlamentos en esos años, se vislumbró claramente una forma diferente de ejercicio de poder social en lucha, que dibujaba un horizonte de lucha que no se centraba en la simple ocupación del Estado, aunque tampoco se negaba rotundamente a hacerlo. Si se toma en cuenta que el Movimiento Indígena ha optado por ocupar gobiernos locales con propuestas alternativas –aunque no siempre–, la construcción del poder desde antes y desde abajo podría ser concebido como un proceso desde dentro, en y contra el Estado, no exento de contradicciones, desgaste y dificultades.

Por otro lado, estaba también la lógica de la ocupación estatal y la toma del poder. A pesar de que, desde sus orígenes el proyecto de la plurinacionalidad contemplaba la participación indígena organizada y directa en ciertos segmentos estatales –lo que algunos han llamado la doble estrategia indígena: desde dentro y desde afuera–, su fuerza social y política no estaba colocada únicamente en la ocupación estatal sin más. Existía pues, otras dimensiones de lo político centradas en un poder social que, originado y construido en las comunidades, buscaba transformar la totalidad estatal. La opción de derrocar a Mahuad e intentar “tomar el poder” – más allá de si la correlación de fuerzas eran las óptimas– implicó abandonar o ceder gran parte de ese poder social en marcha –emergente, y con límites, pero poder al fin– en las manos del Estado. La decisión de “tomar el poder” implicó el encauzamiento del torrente de lucha desbordado en los canales institucionales estatales, que no buscaban otra cosa que la estabilidad.

Como era de esperarse, el gobierno sucesivo de Gustavo Noboa continuó con la dolarización y la pretensión de imponer las políticas de ajuste y las privatizaciones de empresas estatales del país. En este sentido, la movilización que derrocó a Mahuad no tuvo consecuencias sobre la política económica que terminaron imponiendo los poderes del país. En este sentido, se

30 Ver diario *Hoy*, 18/09/200, “Hay una lección que aprender”, “No es un retroceso”.

podría decir que nuevamente el Movimiento Indígena ganó pero perdió. La fuerza desplegada en la movilización no se tradujo en un quiebre de los objetivos últimos de la política neoliberal. En su lugar, más bien abrió una cierta ilusión de “toma de poder” en ese momento, y en lo posterior, una ilusión de “ocupación el poder” cuando las organizaciones indígenas decidieron apoyar la candidatura de aquel coronel que les había secundado en los días del levantamiento de enero de 2000.

A finales de enero de 2001, frente al alza de los precios de los combustibles, del gas doméstico y otros, el Movimiento Indígena puso en marcha un nuevo levantamiento que paralizó la sierra ecuatoriana. Las organizaciones de base decidieron marchar hacia Quito, y al no poder establecerse en el tradicional Parque El Arbolito, se concentraron en una universidad, donde fueron cercadas por las fuerzas militares por casi una semana. Mientras tanto en algunas provincias de la sierra central las organizaciones tomaron las Gobernaciones y antenas de transmisión de TV y radio, como forma de contrarrestar el poder desinformativo de los medios³¹.

Este levantamiento, ante la profundización del agravio económico provocado por el gobierno y las élites neoliberales, logró unificar a todas las organizaciones indígenas y campesinas: Conaie, Fenocin, Feine y Confeunascc, incluso más allá de las agrias disputas entre las altas dirigencias por el control del Codenpe y el proyecto Prodepine. Noboa, intentó desviar la atención de las movilizaciones con la creación del Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas (Fodepi), echando más leña al fuego en las disputas inter organizativas por esas instituciones y presupuestos.

31 Cuando el gobierno accedió a dialogar con el Movimiento Indígena, éste propuso, como una de sus condiciones iniciales, la ratificación de los gobernadores, electos por los Parlamentos Populares durante las tomas de las gobernaciones en Cotopaxi, Chimborazo y Bolívar, cuestión que no se concretó. A pesar de ello, estas acciones muestran una deriva del levantamiento respecto a la intención de sujeción del Estado por parte de las organizaciones. Este horizonte de deseo no es algo aislado. Desde sus inicios las organizaciones y comunidades de base querían controlar las autoridades estatales locales (tenencias y jefaturas políticas). En 1996, unos meses antes del levantamiento que derrocó a Bucaram, la Conaie exigió al gobierno tener sus autoridades propias (las tenencias políticas) en provincias de mayoritaria población indígena. En los levantamientos de 1999 y 2001 se observó esa misma idea de sujeción del Estado, solo que ahora a una escala territorial más amplia, ya no solo la parroquia sino la provincia entera. Sobre la agenda de diálogo del levantamiento de 2001, donde se plantea el tema de las autoridades elegidas por los parlamentos ver en línea <http://www.llacta.org/organiz/coms/com07.htm>. Sobre la toma de gobernaciones ver diario *El Comercio*, 30/01/01, “Gobernación de Bolívar en poder indígena”. Sobre las exigencias al gobierno de Bucaram ver diario *La Hora*, 07/09/96, “Indígenas quieren administrar sus poblaciones”.

El impacto de las políticas estatales y globales contrainsurgentes lograron fisurar las alianzas del Movimiento Indígena con otros sectores organizados de la sociedad, lo que implicaba en gran medida la desarticulación de una visión política y nacional de las movilizaciones. Así, mientras en ciertos momentos de las luchas más fuertes contra el neoliberalismo emergió con claridad un horizonte comunitario–popular–nacional, las políticas contrainsurgentes lograron reducirlo a lo comunitario, en su dimensión identitaria y cultural.

La consigna “Nada sólo para los indios” quedó entonces sólo en palabras. Al diálogo con el gobierno, al final del levantamiento de 2001, ingresaron mayoritariamente dirigencias de organizaciones indígenas con una agenda consensuada entre ellas, pero que dejaron de lado la posibilidad de ampliar la discusión sobre la política neoliberal. Los resultados iniciales del encuentro con el gobierno fueron el congelamiento del precio de los combustibles, y presupuestos para las instituciones indígenas en el Estado, y mesas de dialogo que nunca lograron realmente concretar cambios a profundidad. La posición que prevaleció en las mesas de diálogo fue precisamente la visión identitaria y tecnocrática que se iba fortaleciendo al interior del Movimiento Indígena, dejando cada vez más de lado la crítica a la totalidad del orden neoliberal y abandonando la plurinacionalidad como propuesta global, más allá de los pueblos y nacionalidades indígenas. Un editorial del Boletín Icci Rimay de esos años afirmaba al respecto:

Un tercer problema es que la unidad de las organizaciones indígenas ha sobredimensionado los elementos étnicos por sobre los elementos políticos, y en ese sentido existe una sobrecarga de lo étnico en detrimento de otros sectores. Las organizaciones indígenas y campesinas nacionales no tienen reparo alguno en incorporar a otras organizaciones de tipo étnico nacional, pero manifiestan un serio rechazo a la incorporación de otros sectores de la sociedad que no tienen ninguna relación con lo étnico. Lo étnico constituye una base de confluencia de las voluntades políticas de cada organización nacional [...] pero al mismo tiempo [...] es también el mayor peligro que tienen las organizaciones indígenas nacionales. (Icci, 2001)

La centralidad de lo identitario en ciertas dirigencias del Movimiento Indígena, imposibilitó la articulación y presencia de otros sectores sociales en los diálogos, que hubiera significado una

representación nacional contra el gobierno. Esto implicó ya una derrota política e influyó en los alcances de la agenda, que no logró incorporar a la discusión temas como plurinacionalidad y reforma radical del Estado, el modelo económico, la representación política y la democracia.

La consolidación de un entendimiento estado-céntrico, tecnocrático y culturalista de la plurinacionalidad terminó luego en las alianzas electorales con Lucio Gutiérrez. Una vez electo presidente firmó nuevamente una carta de intención con el FMI, avanzó las negociaciones para la firma de un TLC con Estados Unidos y para la conformación del ALCA. El Movimiento Indígena, Pachakutik y otras organizaciones de izquierda tuvieron dentro del gobierno algunos ministerios en su poder (Agricultura, Medio Ambiente y Relaciones Internacionales). Pero estar dentro del Estado y el gobierno, no fue garantía de cambios radicales ni de la concreción de la plurinacionalidad. La alianza duró apenas seis meses, pero fueron suficientes para poner en crisis total al movimiento, cooptar dirigencias, dividir organizaciones, sobre todo las amazónicas, que llegaron incluso a plantearse la independencia política respecto de la Conaie³². El desconcierto y las consecuencias de la alianza con el coronel fueron catastróficas para las organizaciones. En términos políticos, el movimiento quedaba sin capacidad real de reacción ante el rumbo político económico que el gobierno tomó. El paso por la alianza dividió a gran parte de la Conaie, sobre todo con la decisión del ex-presidente de la organización, Antonio Vargas, de quedarse en el gobierno.

Pero sobre todo, perdió uno de los puntales quizá más importantes de su accionar político contra el neoliberalismo: la legitimidad frente a la sociedad. A principios de la década de los noventas, en el imaginario social, la Conaie era concebido como el único sujeto con capacidad moral y política de contraponerse al neoliberalismo y a la corrupción del sistema político. De ello, puede ponerse como prueba los resultados de las elecciones presidenciales de 1996, cuando quedaron terceros. La centralidad que fue adquiriendo la Conaie al interior del campo popular

32 Ver diario *El Universo*, 17/08/03, “Dirigencia, cuestionada por las bases. Regionales Amazónica y Costa de Conaie reclaman espacios”. En Cotopaxi, los titulares de las 16 tenencias políticas de Pachakutik no quisieron abandonar sus cargos, que era la decisión de las organizaciones. Al respecto, ver diario *El Comercio*, 10/08/03, “El Mic se rehúsa a dejar los cargos de Pachakutik”. Por su parte, el vicepresidente de la Confeniae, se mantuvo en apoyo al gobierno. Ver diario *El Universo*, 08/08/03, “Gutiérrez busca respaldo. El presidente se reunió ayer con indígenas amazónicos”.

ecuatoriano respondía obviamente a su capacidad de movilización y contraposición al neoliberalismo. En verdad, ninguna otra organización popular ha tenido la potencia de paralizar el Estado en las últimas tres décadas. Pero esa capacidad de impugnación fue respondida desde el poder con la exacerbación de lo indígena o de la identidad indígena. Construyó una imagen edulcorada e incuestionable de lo indígena, una forma racista de acoger la diferencia. Pero cuando el Movimiento Indígena ingresó al sistema político y fue presa de sus errores y sus ambigüedades, la legitimidad adquirida y sobre dimensionada de lo indígena –como fuente moral y ética– se derrumbó en el imaginario social, de por sí desconfiado de la política institucionalizada. Para la sociedad en general, el Movimiento Indígena pasó a ser un actor más del sistema político corrupto del Ecuador.

Para algunos dirigentes de base de la época estaba claro eso. Un compañero de Cotopaxi, con mayor lucidez que las altas dirigencias de Pachakutik y la Conaie, afirmaba por ejemplo, que “más son los perjuicios que los beneficios obtenidos en el poder, porque se ha perdido la confianza del pueblo...”. De igual forma, decía el presidente del Mit (Movimiento Indígena de Tungurahua) “...la Conaie y el movimiento indígena hemos perdido en estos seis meses, hemos quedado mal con el pueblo...debemos irnos dejando todos los cargos”³³.

Pero, mientras las altas dirigencias se perdían en los recovecos de la política estatal y de la alianza mal trecha con el coronel Lucio Gutiérrez, la política extractivista transnacional, aunada por el Estado, avanzaba en la Amazonía centro y norte, generando varios conflictos territoriales y sociales con los pueblos y nacionalidades de la región.

El cambio de gobierno, luego de la caída del presidente Gutiérrez en 2005, abrió un debate nacional acerca de las ganancias petroleras, los despojos territoriales y los múltiples problemas sociales y ambientales que enfrentaban las comunidades³⁴. Uno de esos, el de la

33 Ver diario *Hoy*, 27/07/03, “Dirigentes de base lamentan desgaste de PK”.

34 El caso más famoso fue el de la Texaco, en la Amazonía norte, donde las comunidades indígenas y campesinas plantearon un juicio a la transnacional. El otro caso conocido es el de Sarayacu y su lucha contra la CGC, y la de los shuar y achuar contra la Burlington.

empresa petrolera estadounidense Occidental Petroleum (OXY), adquirió relevancia pública por las denuncias de perjuicios al Estado por contratos fraudulentos.

En marzo de 2006, el gobierno interino de Palacio intentó concretar la firma del TLC. Una de las condiciones de dicho tratado tenía que ver con los problemas de la petrolera con el Estado ecuatoriano. Las movilizaciones indígenas y populares exigieron la salida de la OXY, la no firma del tratado comercial, la nacionalización de los recursos petroleros, y la convocatoria de una nueva Asamblea Constituyente de plenos poderes para la conformación del Estado Plurinacional³⁵. La potencia de la movilización, y la debilidad política del gobierno, hicieron que éste decidiera prescindir del contrato con la petrolera estadounidense, lo que a su vez precipitó la suspensión del proceso de negociación del tratado comercial con Ecuador. La fuerza de la movilización indígena, una vez más y asumiendo la dirección de la lucha junto al resto de sectores populares, detuvo abruptamente un avance más del neoliberalismo. Pero además, la discusión nacional que fue levantada alrededor de la OXY y el TLC desnudaron el proyecto anti democrático de las élites (o su ausencia como proyecto para toda la sociedad). La Conaie lograba articular nuevamente la plurinacionalidad con las demandas nacionales y populares.

Ese contexto de lucha fue aprovechado por las corrientes históricas –aquellas que promovían la plurinacionalidad como transformación profunda del Estado y la sociedad, y que dirigieron el levantamiento de 1990– para retomar las riendas de las organizaciones de base de la Conaie, dañadas seriamente luego de la alianza por el poder. Luis Macas en la Conaie, y Humberto Cholango en Ecuarrunari, decían en 2005 que sus pilares de acción serían “la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural con un carácter soberano, autónomo, anticolonialista y anti neoliberal”. De igual forma, decían que las luchas se enmarcarían en la conducción de la Campaña nacional contra el TLC, la defensa y recuperación de los recursos naturales (tierras, territorios, agua y biodiversidad), la oposición a la expansión

35 Al respecto se puede ver: Movilización social contra el TLC, 16/11/05, en línea <https://www.alainet.org/es/articulo/113535>. También diario *El Universo*, 15/02/06, “Paro de la Conaie se tomó vías de la Sierra”. También “Masiva participación en la asamblea extraordinaria de la Conaie”, 31/04/2006, en línea: <http://www.lacta.org/organiz/coms/2006/com0190.htm>

del Plan Colombia y la Asamblea Constituyente³⁶. El contexto político posibilitó poner sobre el tapete nuevamente la importancia de la lucha por la plurinacionalidad como un problema nacional y no únicamente indígena. La convocatoria a una Asamblea Constituyente desde la sociedad y sin intermediación de partidos políticos³⁷, la nacionalización del petróleo, el rechazo al Plan Colombia, era muestra de ese deseo.

En un documento denominado “Manifiesto de la Conaie en Riobamba” de febrero de 2005, un año antes de las movilizaciones contra el Tratado de Libre Comercio, se lee:

La institucionalidad estatal existente en el Ecuador ha excluido a la mayoría de ecuatorianos y ecuatorianas siempre. Creemos que es necesario impulsar la constitución de un Estado Plurinacional en el cual se establezca una institucionalidad realmente democrática, participativa, justa y solidaria, que implica la refundación del país y en el cual los derechos de todos y todas sean efectiva garantía de una sociedad equitativa. (Conaie, 2005)

Fue un intento por retomar los cauces de la plurinacionalidad desvirtuados por la continua acción estatal y de los poderes globales. Nótese que el acento está puesto en la ampliación de la democracia y la participación de toda la población, es decir más allá de los pueblos y nacionalidades. Significó un nuevo intento de levantar un proyecto plurinacional global tomando en cuenta tanto a los pueblos indígenas como a los sectores populares amenazados por igual por los efectos que una firma de un TLC implicaban. Además, el levantamiento contra el TLC cambió el escenario político obligando al debate nacional sobre temas como la soberanía, la agricultura, la explotación petrolera, poniendo en discusión al neoliberalismo mismo y sus formas específicas en el Ecuador. Ese contexto de lucha abrió también un escenario electoral donde la mayoría de la sociedad ecuatoriana, luego de década y media de lucha popular, se sintonizaba con la necesidad de un cambio profundo hacia la izquierda. La movilización contra

36 Ver diario El Comercio, 15/03/2006, “La protesta rebasa lo electoral”. También “Movimiento indígena ecuatoriano declara lucha frontal contra el imperialismo en el 2005. El II Congreso de la Conaie revitaliza la unidad y la lucha”, 03/01/2005, en línea <https://www.alainet.org/es/active/7381>.

37 Luis Macas, presidente de turno de la Conaie decía en una entrevista que la Conaie exigía una Asamblea Constituyente, pero establecía tres condiciones: la caducidad del contrato con la OXY, que la consulta popular incluya el tema del TLC, y la tercera que la Asamblea Constituyente sea desde la sociedad civil y no desde los partidos políticos, con 100% de representación de la sociedad civil. Ver “Ecuador: Asamblea Constituyente agita escenario político”, 31/10/2005, en línea: <https://www.alainet.org/es/active/19271>.

el TLC logró también debilitar a los partidos de derecha en el próximo proceso electoral a finales de ese año.

Pero el fragor de la lucha en los noventa pasó su factura al Movimiento Indígena, al menos en las posibilidades de llegar al poder del Estado mediante las elecciones. A finales de 2006, el gobierno convocó a elecciones presidenciales. Rafael Correa y su partido Alianza País hacían su aparición en la escena política del país, como el candidato y partido no contaminados por la “partidocracia”. En medio de una total deslegitimidad del sistema de partidos y de la institucionalidad neoliberal, la emergencia de un candidato ajeno a las luchas populares, pero también contrapuesto a las viejas élites políticas y económicas del país, fue acogida por la sociedad como la salida a la crisis.

Por su parte, la Conaie y Pachakutik –en medio de fuertes divisiones provocadas por la disyuntiva de apoyar o no a Correa– decidieron participar con la candidatura del líder histórico Luis Macas. Varios factores influyeron en la decisión de ir con candidato propio: la mala experiencia con Gutiérrez, la lejanía de Correa de las luchas indígenas y populares. A esto se sumaría la cuestión del proyecto político, ninguno de los candidatos de centro y de izquierda tenían una idea clara sobre el tema, y solamente se limitaban a la demanda de Estado, y no a la discusión sobre él (Dávalos, 2006). Pero en el contexto de desgaste de Pachakutik, y del racismo general de la sociedad, la candidatura indígena no alcanzó para disputar el escenario político en crisis. Al final, apenas logró el 3% de la votación nacional. Se cerraba así un largo periodo de lucha, y se abría otro momento en nuevas condiciones políticas, con la figura de Correa encandilando el horizonte.

En 2007, el nuevo gobierno convocó a la tan ansiada Asamblea Constituyente. Las posibilidades de declarar por fin al Ecuador como Estado Plurinacional se abrieron nuevamente, pero no como esperaba la Conaie. Las luchas con el progresismo empezaron desde sus inicios y giraron en torno al tema de la plurinacionalidad. Pero esto es tema del siguiente capítulo.

Capítulo IV: “La patria ya es de todos, menos de los indios”. Las luchas contra el progresismo

El indio es en realidad el único enemigo reconocido
por el Estado en el plano de sus anhelos sustantivos
René Zavaleta

Desde 1990, la Conaie exigió la realización de una Asamblea Constituyente para declarar a Ecuador como Estado plurinacional. En la Constitución de 1998 se reconocieron los derechos colectivos, la pluriculturalidad y algunos idiomas indígenas, pero no la plurinacionalidad. Mientras esto ocurría en el plano legal, las luchas indígenas y populares contra el neoliberalismo lograron destituir tres presidentes, y en 2006 detener la firma de un tratado de libre comercio (TLC) con Estados Unidos, así como expulsar a la petrolera Occidental Petroleum (Oxy). En ese contexto de luchas y crisis del sistema político, volvió a aparecer la exigencia de una nueva constituyente, para “refundar el país”.

A finales de 2006, el gobierno de Alfredo Palacio (sucesor del derrocado presidente Lucio Gutiérrez), convocó a nuevas elecciones presidenciales. El ex ministro de economía de aquel gobierno: Rafael Correa, captó la simpatía de amplios sectores de la población y de ciertos grupos de izquierda. Se conformó el partido Alianza País que ganó las elecciones. Se abrió entonces un nuevo momento histórico en el país, y un nuevo contexto para las luchas indígenas y populares contra el capitalismo colonial.

Por su parte, el Movimiento Indígena, a pesar de mostrar su fuerza en las movilizaciones que lograron detener al tratado de libre comercio, en esa coyuntura estaba pagando el precio de sus errores. La maltrecha alianza con Gutiérrez en 2003 puso en crisis a la organización, y además perdió la centralidad que había tenido en las luchas populares desde 1990. A esto hay que sumar los efectos de la política contrainsurgente, que desde los centros del poder global lograron encauzar a algunos segmentos del Movimiento Indígena hacia la política multiculturalista y

Estado-céntrica. En las elecciones presidenciales de 2006, la Conaie y su instrumento político, Pachakutik, optaron por participar con candidato propio. El resultado de las elecciones dio al candidato indígena apenas el 3 % de la votación total.

A finales de 2007, con Correa ya en la presidencia del país, se instaló la Asamblea Constituyente. El desarrollo de ésta anunció las profundas divergencias en el horizonte de transformación que se había abierto en aquellos años, entre el proyecto de modernización capitalista del gobierno progresista y el proyecto plurinacional de la Conaie.

En este capítulo muestro las luchas más significativas por la plurinacionalidad, que el Movimiento Indígena llevó a cabo durante el gobierno progresista de Correa; primero en el desarrollo de la Asamblea Constituyente –donde al final y luego de tensos debates se declaró al Estado como plurinacional–, y en un segundo momento, en torno a la ley de aguas y el extractivismo minero. Fueron en estas luchas donde se manifestaron los contenidos más profundos de la plurinacionalidad, que se contrapusieron al proyecto progresista.

La Revolución Ciudadana como proyecto de modernización capitalista

El contexto social y político del triunfo del progresismo estuvo marcado por las luchas contra 25 años de intentos de aplicación del neoliberalismo en el Ecuador. En 2006, las fuerzas indígenas y populares, lograron poner en crisis al gobierno y a las élites neoliberales, con lo cual se abrió un momento político particular en la historia del país, con posibilidades de imprimir cambios importantes en el destino de la sociedad ecuatoriana.

Por un lado, los partidos y el sistema político en su conjunto estaban en entredicho; la legitimidad y la credibilidad social habían alcanzado los niveles más bajos desde la vuelta a la democracia. La popularmente conocida “partidocracia” y las mismas instituciones estatales – gobierno, parlamento, Fuerzas Armadas, sistema judicial–, e incluso la Iglesia y los grandes medios de comunicación, carecían de legitimidad para el conjunto de la sociedad ecuatoriana. Desde el punto de vista de la hegemonía, las élites políticas y económicas neoliberales no

lograron contener en su totalidad las luchas populares, ni dar una dirección política, tampoco lograron generar un consenso en la sociedad. Se produjo un *impasse* político, o lo que es lo mismo, una crisis de hegemonía, sumada a una crisis económica (Unda, 2019) ¹.

Sin embargo, este momento particular también estuvo marcado por un cierto debilitamiento de las luchas populares, no tanto en su capacidad de movilización en las calles –la contundencia del levantamiento en 2006 contra el Tratado de libre comercio, podría demostrarlo–, sino más bien en su capacidad de articulación de fuerzas populares diversas y de un horizonte político alternativo que las representara. De hecho, el Movimiento Indígena, que había sido durante los noventa el sujeto aglutinador de las luchas populares en Ecuador, había perdido su calidad de eje de confluencia dentro del campo popular, sobre todo después de 2003, a raíz de la alianza con Lucio Gutiérrez. Para 2006, a pesar de las movilizaciones contra el tratado comercial, las fuerzas populares estaban dispersas. En palabras de Mario Unda: no lograron doblegar la dominación de las élites, no fueron capaces de “representar sus demandas en su propio nombre” (Unda, 2012).

Según esta línea de interpretación, la Revolución Ciudadana surgió en ese vacío de poder, producto de la crisis de hegemonía de los dominadores y de la incapacidad de los dominados para articular un horizonte común propio y alternativo. Esto dentro de un momento histórico de luchas que ponían en crisis el poder de las élites, pero que no lograban enlazar, en un mismo proyecto autónomo, las demandas compartidas. De hecho, dentro del campo electoral, las fuerzas de izquierda relacionadas más o menos orgánicamente con los movimientos populares (el Movimiento Popular Democrático MPD, algunos sindicatos de trabajadores y movimientos estudiantiles, y Pachakutik, ligado al Movimiento Indígena), la mayoría de las veces no alcanzaron votaciones fuertes que les permitieran llegar al gobierno central, excepto en la alianza con el coronel Gutiérrez.

1 La noción de crisis e *impasse* político se refiere a una crisis de hegemonía provocada por tres factores: el agotamiento de las “fórmulas de dominación” de las clases dominantes; la “situación de masas” que se refiere a la composición social, política e ideológica de las clases populares, que no les permite una unificación programática que se oponga efectivamente a las clases dominantes debido a su dispersión social y política; y el contexto de una crisis económica que trastoca las condiciones materiales de las clases sociales (Cueva, 1979).

Así, en las elecciones de 2006, la gran mayoría de los movimientos populares y la izquierda institucional del país –incluidos ciertos sectores del Movimiento Indígena– decidieron apoyar al gobierno de la Revolución Ciudadana. En medio de una crisis de legitimidad del sistema político y la crisis económica provocada por el neoliberalismo, Rafael Correa y su partido Alianza País aparecieron como los sujetos no contaminados por la política, alejados de la partidocracia, desplegando un discurso salvador, fundador y nacionalista, que prometía reconstruir el Estado, así como lograr justicia social, estabilidad y desarrollo para el país². La propuesta progresista tuvo mayoritaria aceptación de la población. Esta coyuntura histórica en la que emergió la Revolución Ciudadana, posibilitó la construcción de una nueva hegemonía de corte populista, que buscaba erigirse como mediadora de los conflictos políticos y sociales provocados por los intentos de aplicación del neoliberalismo.

El proceso de modernización capitalista, llevado a cabo por la Revolución Ciudadana, tuvo un trasfondo histórico que se pretendió superar: la histórica debilidad del Estado ecuatoriano, que entre otras cosas, imposibilitaba centralizar a las diferentes fracciones de la burguesía en una sola dirección política. De acuerdo a Pablo Ospina (2016b), el Estado ecuatoriano se levantó sobre la fragmentación regional de las élites oligárquicas tradicionales – Quito y la Sierra norte, Cuenca y la Sierra sur, y por último Guayaquil y la Costa–. En el periodo 1920-1960, se produjo una expansión de las relaciones capitalistas basadas en el salario, y una crisis de hegemonía de las élites regionales. Pero la crisis hegemónica no fue simultánea. En un primer momento, producto de la caída de los precios después de la Primera Guerra Mundial, la oligarquía guayaquileña enfrentó la crisis cacaotera de 1920, lo cual afectó seriamente las formas de producción basadas en relaciones serviles con los campesinos de la Costa. En un segundo momento, la aristocracia serrana tuvo que enfrentar la desarticulación de la forma de producción hacendaria a partir de 1960, producida por la presión de la movilización campesina indígena y el fin del *huasipungo* decretado desde el Estado.

2 La población ecuatoriana a finales del ciclo neoliberal estaba hastiada de lo que concebía como “la política y la partidocracia”. Correa y el proyecto de la Revolución Ciudadana, tradujeron bien ese sentimiento “anti-político” de gran parte de una población golpeada por la crisis económica y con casi nulos niveles de organización o participación política –sobre todo en la Costa ecuatoriana–. El partido de gobierno llegó a llenar ese vacío autodenominándose como un movimiento de ciudadanos sin afiliación a la vieja “partidocracia” y con un discurso pro derechos sociales.

La crisis de dominación provocó una “crisis de lealtad” de las clases subordinadas, pero éstas no alcanzaron nunca a desbordar el poder dominante, dado su carácter marcadamente regional, localista, y desincronizado. En el primer lustro de los veintes, cuando los campesinos de la Costa se adueñaron de tierras abandonadas por la crisis del cacao, el poder de los hacendados serranos estaba en su momento de apogeo y fortaleza, lo cual imposibilitó un desborde nacional de la oligarquía. En cambio, en los sesentas, cuando los campesinos e indígenas serranos estaban en la cima de su movilización por la recuperación de tierras de las haciendas, los campesinos de la Costa habían entrado ya en un nuevo proceso de sujeción a las modernas formas de producción de la burguesía guayaquileña. Esto nuevamente imposibilitó una articulación nacional de los dominados contra las élites.

A esto se sumaría la autonomía política de las Fuerzas Armadas, de origen liberal, quiénes nunca aceptaron el control total de las oligarquías, por lo que éstas tampoco podían usar libremente la violencia estatal contra los sectores populares. Por ello, la dominación de las élites tampoco se pudo imponer totalmente sobre las clases subalternas. Las Fuerzas Armadas se convirtieron más bien en mediadoras de las disputas regionales de las élites.

Esta condición estructural e histórica provocó la emergencia de un Estado débil y de un sistema político basado en equilibrios inestables, caracterizado por la constante negociación de acuerdos parciales entre las élites, y de éstas con los subalternos. El Estado transformista ecuatoriano –como llama Pablo Ospina a esa forma de Estado– funcionaría sobre la base de relaciones inter-élites e inter-clases caracterizadas por “constantes esfuerzos de cooptación de dirigentes de los adversarios, de transacciones parciales entre grupos opuestos, de subordinación clientelar de sectores sociales enteros y de negociación permanente (pero localista), de una parte de las demandas presentadas por los grupos movilizados” (Ospina, 2016b, p. 143). Esa forma de Estado construido sobre la negociación de acuerdos parciales, promovió el clientelismo político, el corporativismo como manera de acceso y el control de determinadas áreas del Estado.

Se puede decir, que el periodo de origen y consolidación del Estado transformista es un “momento constitutivo”(Zavaleta, 2015, p. 336) fundamental, para entender no solo la manera de llevar la política estatal, sino también las relaciones entre el Estado y la sociedad; las maneras de la política institucional ecuatoriana. De hecho, después de 1980, el poder estatal se caracterizó por la continua disputa entre partidos políticos, representantes de diferentes fracciones de las élites, que luego se agudizaría en los noventa, con la crisis del sistema político, producto a su vez de la movilización popular y de ese trasfondo histórico de equilibrios inestables.

Con la primera arremetida neoliberal, el Estado entró en una nueva y creciente crisis de hegemonía y se fisuraron las “fórmulas de dominación”, por la creciente movilización popular contra las políticas de ajuste de los sucesivos gobiernos. La aplicación del modelo neoliberal no se consolidó, debido a la resistencia férrea de las organizaciones populares e indígenas, pero también debido a la fragmentación de las élites a la hora de ponerse de acuerdo en la forma de aplicación. A lo largo de todo el periodo neoliberal estuvieron presentes las disputas regionales de poder, sobre todo entre Quito y Guayaquil, que se reflejaron en los diferentes gobiernos que llegaron al mando del Estado, y en las posteriores enfrentamientos entre el Ejecutivo y el Legislativo, controlados por bandos contrarios. Por ejemplo, en 1997, durante la caída de Bucaram, gravitó –a más del levantamiento indígena y la movilización popular– la antigua disputa del presidente con el Partido Social Cristiano (PSC).

Entonces, el Ecuador tendría un Estado históricamente débil, sin capacidad hegemónica de imponer una dirección política ni un orden a la sociedad, con unas élites disputándose continuamente trechos de poder institucional, con una corrupción generalizada, con instituciones formales deslegitimadas y totalmente alejadas de la resolución de conflictos. Esa forma de Estado, incapaz de centralizar a toda las fracciones de las clases dominantes en una sola clase, y que imposibilitó una aplicación más fuerte del neoliberalismo, era un obstáculo para los renovados procesos de acumulación, vía extractivismo, que el progresismo pretendía poner en marcha. Por eso, la reconfiguración de la dominación capitalista, conducida por el gobierno correísta, también tuvo que enfrentarse a ciertas fracciones de las élites tradicionales, recias al nuevo orden que se imponía. El producto de ese enfrentamiento ha sido en parte la emergencia

de una nueva fracción más moderna de la burguesía, por ejemplo, en el campo de la agroindustria y de los capitales relacionados al extractivismo.

De ahí que –en la visión del proyecto de la Revolución Ciudadana–, la salida del neoliberalismo y sus consecuencias sociales, no fue la superación radical del mismo, sino posicionar al Estado como árbitro regulador de los excesos del mercado capitalista; una especie de corrección estatal del “caos” neoliberal, con la finalidad de estabilizar el desarrollo de relaciones capitalistas bajo un discurso de provisión de derechos y justicia social (a medias). En este sentido, un documento de planificación estatal decía por ejemplo que:

[En Ecuador] la debilidad institucional y la baja eficacia de las agencias estatales a la hora de *coordinar a los agentes económicos en torno a metas de desarrollo* han dejado como consecuencia un país con pocas islas de modernidad e inmensos sectores poblacionales en situaciones de pobreza, exclusión y precariedad social. (Senplades, 2007, p. 8)

Nótese la idea de la sociedad ecuatoriana y del país como “poco moderno”, sumido en relaciones oligárquicas, económicas y políticas que debían ser modernizadas. Pero, esta idea ocultaba la presencia –en tensión y subordinación– de otras formas de relaciones sociales que perviven y son coetáneas al capitalismo. En este sentido, la superación de lo no moderno o poco moderno, significaba también la eliminación o la subsunción ordenada de aquellas estructuras sociales aún no plenamente capitalistas. Por ejemplo, en el contexto de las luchas por la Ley de Tierras, Correa decía que repartir la tierra a los pequeños productores era repartir pobreza y poca eficiencia³. Es decir, las formas de producción campesina indígena, que responden a otras matrices de (re)producción (no plenamente capitalistas) debían sacrificarse en los altares de la Revolución Ciudadana. Subyace a esa concepción la idea de desarrollo, de eficiencia y productividad presentes en los documentos de planificación estatal, y en la mentalidad de la mayoría de los sectores políticos. Visión que pone su atención no en las desigualdades estructurales neoliberales sino en la cultura de la pobreza de los campesinos e indígenas.

3 Cfr. en <http://www.youtube.com/watch?v=drjw8TogiOM>, minuto 7:30 – 8:33.

La superación de las desigualdades estructurales subyacentes al capitalismo y radicalizadas por el régimen neoliberal, no implicaba entonces transformar las estructuras sociales económicas fundacionales, sino darle al Estado un margen de acción frente a los poderes económicos, sin afectarlos mayormente. El Estado fue colocado como árbitro dirimente entre las fuerzas del mercado y los derechos legítimos de la sociedad, pero no en el horizonte de romper las cadenas estructurales de acumulación privada, sino de lograr un equilibrio, una moderación al salvajismo neoliberal. Por ello, decía otro documento oficial que:

[...] no se trata de una visión estatizante, en la que el antiguo rol del mercado es sustituido acriticamente por el Estado. Desde la perspectiva del gobierno ecuatoriano la acción colectiva es fundamental para superar los procesos históricos de desigualdad y opresión vividos por las sociedades latinoamericanas. *Sin embargo, es necesario buscar un justo equilibrio entre acción colectiva y acción individual [es decir, acción privada], y permitir que la iniciativa individual se despliegue, procurando procesos de producción re distributiva y procesos de regulación y control por parte del Estado.* (Senplades, 2011, p. 12) (El énfasis es mío)

El proceso de construcción de hegemonía necesitó entonces de un nuevo Estado, uno que lograra superar y recomponerse a la crisis provocada por el neoliberalismo de los largos noventa. En este sentido, se puede decir que el proyecto progresista de la Revolución Ciudadana llevó a cabo un proceso de recuperación estatal como estabilización de la dominación bajo otros términos, y contra la dispersión de las clases dominantes, que manejaban a su antojo el poder estatal, sin un proyecto unificado de dominación, provocando intensas disputas interélites, al punto de no lograr unificarse en torno a la aplicación del proyecto neoliberal. La crisis de hegemonía hacía necesaria la recomposición de la dominación en términos de un proceso diferente. La Revolución Ciudadana encarnó esa necesidad y el fortalecimiento del Estado fue la herramienta central. Un documento de planificación estatal decía, por ejemplo que:

El Estado es un actor fundamental del cambio, tanto como *garante del funcionamiento adecuado del mercado y de la corrección* de sus tendencias auto-centradas y monopólicas, como de la distribución y provisión universal de un conjunto de bienes y servicios públicos destinados a asegurar la vigencia de los derechos fundamentales de las personas. (Senplades, 2007, p. 5) (El énfasis es mío).

En la práctica, el discurso oficial de la “recuperación del Estado”, fue la reconstitución estatal como proveedora de mejores condiciones generales de producción y reproducción del capital, que velara por los intereses generales de la clase dominante en general, y no solamente por grupos o fracciones particulares, como en la época anterior. Esto se concretó con la expansión de los mercados externos e internos, con la construcción de grandes infraestructuras de comunicación viales en todo el país, con los proyectos de aprovechamiento de energía hidroeléctrica, con la circulación de dinero barato por los grandes ingresos petroleros de la época y con la provisión de servicios sociales con participación de capitales medianos y grandes. Además, se promovieron los llamados encadenamientos productivos o la agricultura por contrato, que en la práctica terminaron subordinando las pequeñas economías campesinas e indígenas o familiares a los grandes capitales (Unda, 2013).

No se trataba entonces de un proceso de transformación como continuidad de las luchas populares previas a la década progresista, como muchas veces el discurso oficial del gobierno pretendía posicionar. Mucho menos que eso, la Revolución Ciudadana y su proyecto de Estado, intentaron solamente “poner en orden la casa”, de tal forma que se garantizaran niveles óptimos de seguridad jurídica, eficiencia y coordinación estatal, para el aseguramiento de la reproducción de los mercados. Según los planificadores estatales, se trataba de asegurar cambios institucionales para “una adecuada coordinación entre política, economía y sociedad” para “dotarle de la mayor coherencia funcional y legitimidad democrática posible a sus intervenciones” (Senplades, 2007, p. 5). Esa reforma institucional del Estado buscaba allanar el camino hacia los nuevos procesos de explotación del trabajo y de la naturaleza, que no podían ser alcanzados ya por el neoliberalismo clásico. Se requería de un Estado fuerte y de una legitimidad social y, por supuesto, de la desactivación y represión de los movimientos populares, sobre todo de aquellos que no lograron controlar.

Mirando desde el presente, el progresismo ecuatoriano fue también una respuesta a las luchas populares anti-neoliberales. Una cierta visión de la sociedad ecuatoriana –específicamente de los movimientos populares, que fueron en realidad los que llevaron la resistencia social

antineoliberal—, estuvo presente en diversos documentos oficiales del gobierno, donde se la asociaba con “caos”, “inestabilidad” y “conflicto”. Por ejemplo, en un documento de la Secretaría de Planificación (Senplades), hablando sobre los efectos del neoliberalismo sobre la sociedad, se puede leer entre líneas que al final del día lo importante no era solo superar el neoliberalismo, sino sobre todo atenuar el antagonismo social creciente y estabilizar el sistema.

La sociedad ha sufrido las consecuencias del ajuste estructural impuesto por la coalición de fuerzas políticas y económicas externas y las élites nacionales carentes de un proyecto propio que trascienda la acumulación y defensa de posiciones de privilegio. Los efectos son indiscutibles: una sociedad crecientemente fragmentada, polarizada, en la que ha sido evidente el deterioro de las vidas de muchos, *una sociedad cada vez más ostentadamente injusta y muy proclive a continuos problemas de inestabilidad y conflicto político.* (Senplades, 2009, p. 43) (El énfasis es mío)

El Estado progresista fue la respuesta a las fracciones de la sociedad en continua y creciente resistencia a los poderes neoliberales, que a pesar de no lograr desbordar por completo la dominación, de todas formas constituían un peligro latente para la estabilización del sistema. Aunque generalmente se dice que en la coyuntura de 2006 no existía un movimiento unificado, bajo un proyecto político único alternativo al correísmo, eso no significa que —desde el punto de vista de las luchas y el despliegue del antagonismo social—, no haya existido un proceso creciente de articulación desde abajo. En varios lugares del país, las comunidades y pueblos estaban luchando contra los proyectos extractivos petroleros y mineros, heredados del neoliberalismo y acentuados a partir del año 2000. Esas luchas locales entre 2005 y 2006 habían alcanzado importantes logros, como la salida de varias empresas mineras de la Amazonía sur. Esas luchas además estrecharon lazos con el Movimiento Indígena —de hecho las organizaciones de la nacionalidad shuar estuvieron involucradas en la resistencia anti minera—. La Conaie y Ecuarrunari apoyaron esas luchas y articularon, dentro de la propuesta a la Asamblea Constituyente, varias demandas anti extractivistas, como la defensa de los territorios, el retiro de las concesiones mineras, la nacionalización de los recursos naturales y el derecho a consulta previa vinculante.

En este sentido, se puede matizar la interpretación de la coyuntura de 2006 como un “empate” de fuerzas entre la derecha y los movimientos populares, dentro del cual la Revolución Ciudadana emergió como simple mediador y corrector de los excesos del neoliberalismo. Desde mi punto de vista, surgió también como voluntad de contención de las luchas, de la creciente movilización anti-minera y de la posibilidad de una articulación nacional alrededor del proyecto político del Movimiento Indígena. De hecho, la respuesta gobiernista a la problemática extractivista siempre fue ambigua. En la coyuntura de la Asamblea Constituyente se opuso al Mandato Minero⁴ –promovido por las organizaciones indígenas y sociales y aprobado pese a ello–, y al reconocimiento de la consulta previa vinculante en territorios indígenas respecto de los proyectos extractivos. Se podría decir, que uno de los conflictos centrales que movieron el antagonismo social en la época progresista fue, justamente, el provocado por la voluntad extractivista del gobierno y su alianza con los capitales transnacionales.

Por ello, la reconstitución de las “fórmulas de dominación” (Cueva, 1979) requirió un mínimo de disciplina social de la población en general, y de contención de las luchas de las organizaciones populares. Para esto, la nueva hegemonía necesitó hacer concesiones en clave de provisión de derechos sociales (sobretudo educación y salud), sostenimiento de subsidios, entrega de bonos a los más pobres, subida de salarios (a cambio de atacar a las organizaciones sindicales y a sus derechos de organización autónoma). Todo ello dentro de un contexto de altos de ingresos petroleros que hicieron posible sostener la legitimidad social. De igual forma, asumió algunas demandas populares de los años antineoliberales, como por ejemplo, la convocatoria a una Asamblea Constituyente o la salida de la base estadounidense de Manta.

En términos generales, la contención de los movimientos, que se habían enfrentado en las dos décadas previas, se realizó de dos maneras. Por un lado, una política de concesiones a los sectores menos organizados, pequeños pero abundantes grupos, social y políticamente fragmentados, y a la población en general, a la que se incluyó dentro del proyecto político de la Revolución Ciudadana, pero sin ninguna capacidad de decisión política, debido a la centralidad

4 El Mandato Minero fue un decreto emitido por la Asamblea Constituyente de 2008 en la que, entre otras cosas, se revertía todas las concesiones mineras sin ninguna compensación económica. Al ser un mandato constituyente obligaba al gobierno a aplicarlo inmediatamente.

del presidente y su círculo cercano. Las políticas de inversión social, focalizadas en educación y salud generalizada, se podrían entender como una forma de concesión de derechos desde arriba, sin mediar una politización autónoma, sino generando dependencia hacia el Estado, una ideología con énfasis en lo ciudadano y lo anti-organizativo (Unda, 2013).

Por otro lado, respecto a los sectores más autónomamente organizados y con posiciones críticas al gobierno –Conaie, sindicato de maestros de la Unión Nacional de Educadores (UNE), federaciones estudiantiles, algunos sindicatos de trabajadores–, la nueva hegemonía se construyó claramente por medio de la violencia estatal, buscando sostenerse en la desmovilización y desarticulación del movimiento popular autónomo. Tal política fue un correlato de la dirección económica. Al respecto, Mario Unda dice, “del mismo modo que la lógica de la economía requiere fuerza de trabajo disciplinada, la lógica de la política exige una población disciplinada, encuadrada en las formas estatales de la acción política, una conciencia social que no cuestione la ‘naturalidad’ del proyecto dominante” (Unda, 2013, p. 37).

Esa necesidad de sujetar a las organizaciones populares indicó una dimensión del proyecto de la Revolución Ciudadana, que tenía que ver con la pretensión de modernización capitalista del Estado y la sociedad. Implicaba un borrado histórico y social de lo que estaba en contra o más allá de su proyecto, para situarse en el punto cero. Bolívar Echeverría, en uno de sus ensayos, afirma que uno de los mitos centrales en la conformación de la cultura política de la modernidad capitalista es el de la revolución. Pero de una que tiene como característica la premisa antropocéntrica de que el ser humano es capaz de (re)-crear, no solamente las formas de sociabilidad –las normas de convivencia de la sociedad–, sino la sociabilidad misma, sin necesidad de considerar las condiciones naturales e históricas preexistentes; en el extremo considera necesario arrasar con el pasado y situarse como el principio absoluto de la historia. Esta idea de revolución burguesa subordina los valores de uso, y sus formas históricas concretas de la vida social a la sujetidad fundamental del hombre abstracto productor y reproductor del valor económico (Echeverría, 1998c).

Los más de diez años de gobierno progresista, en efecto se caracterizaron por la deslegitimación constante de las organizaciones populares críticas, para lo cual usaron un discurso que hacía tabla rasa con el pasado, donde todo lo anterior aparecía como ilegítimo y parte de la “larga noche neoliberal”, de la “partidocracia”⁵. Así, las organizaciones populares que lucharon contra el neoliberalismo quedaron colocadas dentro de un mismo saco junto a las oligarquías y los grupos dominantes. Se organizó así un barrido histórico de la memoria de las luchas que había hecho posible la apertura de un momento de transformación a finales de 2006. De tal forma que, el progresismo aparecía como el único sujeto legítimo de la política y de representación de una base social popular. En el extremo, durante los momentos más fuertes de la lucha de los movimientos autónomos y críticos del progresismo, el gobierno incluso movilizó a sus bases –clientelarmente tuteladas por el gobierno– contra la Conaie y los sindicatos de trabajadores y maestros. La deslegitimación social de los movimientos populares autónomos se concretó en la criminalización de sus dirigentes y organizaciones, y en los intentos de cooptación de las bases sociales de dichas organizaciones.

Frente a la crisis del Estado neoliberal, y frente a la perseverancia de las luchas indígenas y populares, fue que el proyecto progresista de “recuperación del Estado” adquirió el sentido de una reconfiguración del orden de dominación –por la vía institucional– que posibilitaría mejores condiciones de estabilidad para la inversión privada nacional y transnacional. En palabras de Pablo Dávalos, se trató de una transición del modelo neoliberal a uno posneoliberal, en donde la reconstitución institucional del Estado liberal era central como garante de disciplina y orden social, pero también de la seguridad jurídica, los derechos de propiedad y el uso estratégico de la violencia estatal hacia la sociedad, en función de garantizar las necesidades de acumulación del capital de los inversionistas privados y estatales. Dos procesos en uno, la continuidad de la acumulación de riqueza por despojo de territorios, y cambio institucional del Estado para garantizarlo (Dávalos, 2012).

5 Durante las movilizaciones de agosto de 2015 contra la Ley de Aguas, el presidente Rafael Correa decía: “esa minoría que no representa a nadie pero habla a nombre de todos, nos quieren llevar al *viejo país de los paros, de las piedras...*, *demostramos nuestro rechazo a la práctica del pasado*, y a decirle que *ese pasado no volverá...*”.

Así, la construcción de una nueva hegemonía no tocó mayormente las estructuras económicas fundamentales de explotación de los trabajadores y la naturaleza, sino que la reestructuró en otros términos. De hecho, el periodo del gobierno de la Revolución Ciudadana vio el despliegue de un modelo de acumulación que sería la convergencia del modelo neoliberal extractivista, privatizador, y un modelo neodesarrollista basado en una economía mixta (capital privado más Estado; las alianzas público-privadas), expansión del mercado interno, pero anclado crecientemente a los capitales extractivos (petróleo, expansión de la minería a gran escala, biocombustibles, agronegocios), en el contexto internacional de altos precios de los llamados *commodities*, y del proceso regional de territorialización del despojo. Es decir, agotada la legitimidad de la aplicación de los ajustes macro fiscales del FMI, la nueva hegemonía capitalista cambió su mirada hacia los territorios como fuentes de acumulación de valor (minería, agroindustria, transgénicos, biocombustibles, etc.).

La configuración del Estado progresista tuvo como condición un modelo de acumulación extractivista ligado al capital transnacional, con participación de formas oligárquicas de carácter monopólico y oligopólico del periodo anterior. A diferencia de la época neoliberal, donde el capital financiero y los bancos privados determinaban los patrones de acumulación, en la época progresista, lo hacían ciertos segmentos de la industria y sectores agrícolas dedicados a la producción para el mercado interno, con presencia de nuevos grupos empresariales que se beneficiaron del impulso de la inversión estatal (por ejemplo algunas empresas constructivas, cadenas de supermercados, agroindustrias de consumo interno) (Muñoz, 2013).

En esas condiciones, las posibilidades de una reforma agraria y la redistribución del agua no adquirieron importancia en el proyecto progresista. A pesar de que entre 2008 y 2012 la presión social logró medianamente incidir en algunas leyes, a partir de 2013, bajo la propuesta denominada Cambio de la Matriz Productiva, se produjo un cierre de políticas de transformación del agro (Daza, 2019). Contra ese proyecto de Estado las organizaciones indígenas se enfrentaron una y otra vez. Primero, en el desarrollo de la Asamblea Constituyente en torno a los contenidos de la plurinacionalidad. Segundo, en las luchas por la Ley de Aguas y el avance del extractivismo minero.

La plurinacionalidad como horizonte global de transformación

El deseo indígena y popular de una Asamblea Constituyente en el Ecuador volvió a aparecer en el contexto de las luchas contra el Tratado de libre comercio y la expulsión de la Oxy en 2006. Cuando Alianza País llegó al poder estatal en enero de 2007, ese deseo no se detuvo, así que el nuevo gobierno tuvo que convocar a una consulta popular para aprobar legalmente la Asamblea. Más del 80% de la población ecuatoriana aprobó la instalación del proceso constituyente, mismo que se puso en marcha en noviembre de 2007.

Sin embargo, el proceso constituyente no se realizó sobre un espacio político inerte. Al contrario, las fuerzas de las movilizaciones del 2006 estaban aún presentes. Una diversidad de organizaciones, colectivos urbanos, de mujeres, estudiantes, campesinos e indígenas se movilizaron para empujar la realización de la Asamblea. La Conaie y el resto de organizaciones populares no delegaron en el gobierno la promoción y la conducción del proceso constituyente. En su lugar, se movilizaron autónomamente, presionando al Congreso Nacional –donde se atrincheró la derecha política para oponerse al proceso constituyente–, construyeron propuestas propias y disputaron los sentidos y los contenidos del momento de transformación que se abrió en ese tiempo.

Pero por otro lado, las luchas anti extractivistas de las comunidades y organizaciones de base empezaron a tomar fuerza en varios lugares del país. Aún más, entre 2005 y 2006 lograron expulsar de sus territorios a algunas empresas, y además entraron en un proceso de articulación organizativa nacional, en las que también se involucró la Conaie y sus filiales. Este fue el contexto político en donde se instaló la Asamblea Constituyente.

Una vez iniciada las actividades de la Asamblea, la lucha se trasladó a su interior. La Conaie construyó su propuesta de nueva Constitución para fundar el “Estado” Plurinacional y

presionó su aprobación, desde el interior –por medio de los assembleístas de Pachakutik– y desde fuera con la movilización directa. El progresismo se convirtió en su mayor opositor.

La confrontación entre la Conaie y el progresismo marcó la totalidad del proceso constituyente. Las disputas más fuertes se dieron respecto de la aprobación del carácter plurinacional del Estado y sus consecuencias legales (el consentimiento previo, el autogobierno territorial, las prerrogativas sobre los recursos naturales, la inclusión de las lenguas indígenas, etc.); y de la emisión del Mandato Minero.

En esa coyuntura se enfrentaron dos proyectos de Estado y sociedad. La aprobación marginal de la plurinacionalidad a mediados de 2008 significó la consolidación del proyecto modernizador capitalista de la Revolución Ciudadana y el inicio del progresivo cierre de las posibilidades de transformación desde abajo. Lo que sigue a continuación es la historia de esas luchas.

Movilizaciones contra el extractivismo petrolero y minero

Mientras los diferentes partidos políticos empezaban a hacer cálculos y alianzas para las próximas elecciones presidenciales de 2006, el eco de las luchas contra el TLC y la salida de la petrolera Oxy habían abierto el cauce a un sinnúmero de luchas comunitarias contra la “invasión” de empresas mineras transnacionales en varios lugares del Ecuador. El peligro no era nuevo, el neoliberalismo propició la senda del despojo. Sin embargo, en la coyuntura de las elecciones y la Asamblea Constituyente de 2008, se agudizaron los conflictos y las luchas antimineras se volvieron visibles. Sobre todo anunciaron los caminos que las luchas indígenas, campesinas, comunitarias tomarían en toda la época progresista. Se puede decir, que el hilo que conectó el neoliberalismo y los progresismos fue la política extractivista de sus gobiernos.

La desregulación de las leyes relacionadas a la minería, que buscaban atraer inversiones privadas, se acentuó desde el año 2000, provocando una escalada de concesiones, en la mayoría de los casos, a empresas privadas extranjeras. En 2006, aproximadamente 5 millones de hectáreas, un 20 % del territorio ecuatoriano estaba concesionado, afectando comunidades, áreas

protegidas, parques nacionales, páramos, lo que aumentaba constantemente los enfrentamientos de los afectados contra las mineras. La mayoría de áreas concesionadas estaban en manos de pequeñas empresas canadienses que hacían el trabajo de exploración, para luego venderlas a las grandes transnacionales de la minería a cielo abierto (Acosta & Hurtado, 2016). Las concesiones estaban situadas mayoritariamente en el sur del país, en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe (Amazonía) afectando a territorios Shuar y comunidades campesinas; y en la provincia de Azuay (Sierra), afectando zonas de páramos en donde se dispone de agua para las comunidades aledañas. Otro caso renombrado por el nivel de conflicto social fue el de Intag, en la provincia serrana de Imbabura, al norte del país.

Contra esa realidad, desde el año 2000 se venían articulando diferentes luchas anti-mineras en todo el país, algunas de las cuales lograron expulsar de sus territorios a varias empresas. Por ejemplo, en 2005 la resistencia social de base echó a la minera Ascendant Cooper en Intag. En aquel año se realizó el Segundo Encuentro Nacional por la Salud de los Pueblos, en la ciudad de Cuenca, donde se analizó la problemática minera en varios lugares de la región sur y las luchas necesarias para la defensa de los territorios y los pueblos. Entre 2005 y principios de 2006, varias organizaciones de base y la Federación Interprovincial de Centros Shuar (Ficsh) emprendieron la “limpieza de los territorios” de empresas mineras, logrando la salida de las empresas Lowell Mineral Exploration de Warints, Curigem S. A. de Panantza, y Expocobres S. A. de San Carlos, todos en la provincia de Morona Santiago (Murillo & Hurtado, 2016).

En noviembre de 2006, se produjo un paro biprovincial contra el proyecto hidroeléctrico Hidroabanico S. A., que quería dotar de energía al proyecto minero Mirador en la Cordillera del Cóndor en Tundayme (Amazonía sur), en el marco de un acuerdo privado entre la hidroeléctrica y la empresa minera. Frente a eso, las comunidades shuar y poblaciones locales, apoyadas por autoridades de gobiernos locales, decidieron realizar un paro preventivo. Las empresas respondieron con represión, detenciones y el secuestro de un diputado de Pachakutik, quién apoyaba la movilización.

Esas acciones comunitarias de lucha, confluyeron en la formación de la Coordinadora Nacional de Defensa de la Vida y la Soberanía (Cndvs) y el Frente de Resistencia Sur a la Minería a Gran Escala, que aglutinaron a más de 50 organizaciones de base, algunas parte del Movimiento Indígena –como la Ficsh–, grupos ecologistas, entre otros. Las demandas centrales de la Coordinadora, con fecha 23 de mayo de 2007, fueron:

1. Salida inmediata de las mineras e hidroeléctricas de nuestras comunidades
2. Que mediante decreto ejecutivo se deje sin efecto las concesiones mineras, hidroeléctricas e hídricas y se declare al Ecuador país libre de minería a gran escala.
3. Moratoria de concesiones en el caso de minería no metálica. (Coordinadora Nacional por la Defensa de la Vida y la Soberanía, 2007)

Sin embargo, esa creciente articulación anti minera y sus victorias sobre las empresas, coincidió con la emergencia de Alianza País y la llegada al poder de Correa a finales de 2006. Durante la campaña electoral, dicho partido logró “capturar” la movilización nacional anti minera e incorporarla a su plan de gobierno. Esto provocó que algunas organizaciones decidieran suspender las acciones directas, bajo la idea de que una alianza con los poderes institucionales mejoraría las condiciones de incidencia en la política antiminera, que el presidente había prometido en campaña. Por otro lado, otras organizaciones y comunidades de base, al ver los frutos de sus luchas, decidieron mantener la movilización con acciones directas. A la larga, las divergencias en torno a la nueva coyuntura política y las debilidades internas de manejo de la diversidad de organizaciones involucradas en el tema minero, redujeron sus campos de acción a ámbitos más locales, aunque permanecieron latentes (Murillo & Hurtado, 2016).

Por su parte, la Cámara de Minería del Ecuador, en abril de 2007, presentó al gobierno nacional su proyecto “La minería, una alternativa real de desarrollo”, “para que la actividad minera sea reconocida entre las políticas del Estado”. En aquel proyecto se refirieron a tres proyectos emblemáticos: minería de cobre a cargo de Ecuacorriente en Morona Santiago, minería de oro a cargo de IMC en Molleturo, y de oro en Quimsacocha en manos de I’m Gold, las dos en la provincia del Azuay¹.

1 Ver diario *El Tiempo* del 5/04/07, “Cámara plantea una actividad minera concertada y responsable”. En línea en: <http://www.olca.cl/oca/ecuador/mineras20.htm>.

A mediados de mayo de ese año, el gobierno y las empresas transnacionales, intentaron realizar un “diálogo minero” entre empresas, autoridades estatales locales y comunidades, en la ciudad de Cuenca –cercana al páramo de Quimsacocha donde se pretendía hacer minería–. El objetivo del diálogo fue negociar con los afectados mejores términos de explotación a gran escala. La Coordinadora y sus organizaciones locales realizaron una marcha hacia el local del evento y tomaron sus instalaciones.

Así las cosas, a principios de junio de 2007, ocurrió una nueva movilización de comunidades indígenas, campesinas, y organizaciones ecologistas agrupadas en la Coordinadora, en contra de las concesiones y explotación minera en territorios y fuentes de agua de las comunidades. En Victoria de Portete, cerca a la ciudad de Cuenca, se exigía la salida de la empresa minera canadiense I’am Gold, a la cual se concesionó la exploración y explotación de oro en el Cerro Quimsacocha². De forma similar, en otros lugares afectados por la minería metálica y de minerales hubo bloqueos de carreteras. Por ejemplo, en Molleturo, cerca la Parque Nacional Cajas, en la misma provincia del Azuay; en Intag en Imbabura; y en El Pangui en Zamora Chinchipe (Amazonía). Esta movilización nacional se mantuvo intermitente todo el mes de junio y fue apoyada por la Conaie y sus filiales regionales³.

Por su lado, el gobierno envió a la zona de Portete a su ministro de Energía y Minas, quien ofreció revisar las concesiones, cosa que finalmente no se realizó como esperaban los movilizadores, ya que, según los representantes del gobierno, había un marco jurídico desfavorable para la reversión de las concesiones, por lo que había que esperar hasta la Asamblea Constituyente para modificarlo. En aquella ocasión el presidente Rafael Correa decía públicamente que no se podían acabar las concesiones porque eso era irresponsable e implicaba

2 Quimsacocha significa en kichwa “tres lagunas”. El área concesionada afectaba esas fuentes de agua. Al respecto puede verse diario *El Universo*, 6/06/07, “Sector minero en paro indefinido”. En línea: <https://www.eluniverso.com/2007/06/06/0001/12/882129B989D644008495234D464E7360.html>

3 Por ejemplo, Ecuatorunari lanzó un comunicado apoyando la movilización y exigiendo al gobierno la reversión de las concesiones mineras e hidroeléctricas. En línea: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0125.htm>.

un peligro para el proyecto (de la Revolución Ciudadana)⁴. Sus palabras anunciaron la posición del progresismo frente a las luchas indígenas campesinas y comunitarias anti mineras.

Por otro lado, en julio de 2007 inició una marcha de 500 comuneros awá desde la Costa ecuatoriana hacia Quito. Ellos demandaban el respeto de sus territorios y bosques nativos, que estaban siendo invadidos por las empresas madereras y palmicultoras, y además, la solución de un conflicto de manejo territorial con población afrodescendiente de la provincia de Esmeraldas. Los awá acusaban a los afros de vender tierras a las empresas, y por eso exigían la entrega de títulos de propiedad colectiva de sus territorios. La marcha awá puso sobre el tapete una antigua discusión sobre la cuestión territorial de las nacionalidades indígenas en el Ecuador.

De forma similar, treinta y siete comunidades waorani en el Parque Nacional Yasuní, en la Amazonía, se declararon en movilización permanente ante los intentos de expansión de la explotación petrolera en el Bloque ITT. Solicitaban al gobierno la firma de un decreto definitivo que prohibiera toda explotación en el parque. A principios de 2007, se había declarado zona intangible a 758 has. dentro del parque, con el objetivo de proteger la vida de los pueblos indígenas tagaeri y taromenane, en aislamiento voluntario. Pero, los directivos de Petroecuador, empresa nacional, presionaron para que se modificaran los límites de la zona intangible, de tal forma que se pudiera garantizar la explotación, contradiciendo la propuesta de varias organizaciones ecologistas y del mismo gobierno central, de mantener el petróleo bajo tierra.

A mediados de octubre, se supo que el gobierno había concedido una licencia ambiental a Petrobras para la explotación del Bloque 31, en pleno Parque Nacional Yasuní, lo que provocó algunas reacciones de organizaciones indígenas y ecologistas⁵. Hay que recordar que el tema del Yasuní-ITT se convirtió en un símbolo de las luchas ecologistas y de la posibilidad de un nuevo modelo de desarrollo que no siguiera el camino del extractivismo.

4 Ver diario *El Universo*, 27/06/07, “Cuatro detenidos y tres heridos en operativo de desbloqueo de vías en Azuay”. En línea: <https://www.eluniverso.com/2007/06/27/0001/12/C5ABEC2E330D4CDBCBD90DB8FCBBD32C.html>.

5 Al respecto se puede ver el boletín de prensa “Una mancha negra en la Revolución Verde del gobierno. El Yasuní es de todos” del 28/10/07 en: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0208.htm>.

Para completar el panorama de conflictos sociales en el país, a finales de noviembre –casi al mismo tiempo que iniciaban las actividades de la Asamblea Constituyente– se produjo una paralización de vías en la parroquia Dayuma, en la provincia petrolera de Orellana. Esa localidad venía exigiendo al Estado el cumplimiento de obras de vialidad y de varios servicios públicos, y a las petroleras, cuestiones laborales y no más contaminación. Había existido un acuerdo con el gobierno para el asfaltado de 40 km de la vía de acceso que tenía retraso. La constructora a cargo de la obra aducía que el Estado adeudaba aproximadamente siete millones de dólares y por tal razón no se podía terminar de asfaltar la vía.

El 24 de noviembre, los pobladores de 89 comunidades de las parroquias de Dayuma, Inés Arango, El Dorado, y Taracoa, reunidos en asamblea decidieron realizar la paralización de las principales vías de acceso el día 26 de ese mes. La paralización provocó desabastecimiento de diésel a los pozos petroleros. El presidente de la república decretó estado de emergencia y militarizó la zona. Las Fuerzas Armadas tomaron control de la localidad, ingresaron violentamente a las casas de los pobladores, detuvieron a 25 personas (3 menores de edad), llevándolos a un campo de Petroecuador. En días posteriores se los acusó de terrorismo y sabotaje.

Los hechos producidos en Dayuma mostraban los profundos conflictos latentes que la explotación petrolera había provocado largamente en la Amazonía norte del Ecuador: contaminación de la naturaleza, despojo de territorios a pueblos indígenas (en este caso waorani y tagaeri), empobrecimiento general de las localidades. La paralización expresó una vez más lo que Alberto Acosta llamara la “maldición de la abundancia”. Una pobladora de la localidad decía lo mismo con sus propias palabras: “La riqueza que sale por estos tubos no es para los pobres, es para los de lo alto. Como uno es pobre no puede ni reclamar”⁶. Sentenciaba así la respuesta que el gobierno nacional dio a la protesta social, no solamente en aquella coyuntura, sino en casi toda la época progresista. Dayuma anunció la forma que tomaría la política de la Revolución Ciudadana respecto de la movilización social y el sentido del Estado progresista en construcción.

6 Un reportaje completo sobre lo sucedido en Dayuma se puede ver en: <https://www.voltairenet.org/article153596.html>. Un análisis de las violaciones a los derechos humanos provocadas en Dayuma, realizado por Inredh, se puede revisar en: <https://www.alainet.org/es/active/21050>.

En resumen, la coyuntura previa a la instalación de la Asamblea Constituyente de 2008 estuvo marcada por un sinnúmero de conflictos territoriales en varias zonas del país. Conflictos con petroleras, empresas mineras, madereras, que se esperaba fueran solucionados por las modificaciones jurídicas que se podrían dar en la nueva constitución.

El trayecto del Movimiento Indígena a la Asamblea Constituyente

A principios de enero de 2007, la Conaie, junto a otras organizaciones sociales, ante los intentos de bloqueo de los partidos de derecha afincados en el Congreso Nacional Legislativo, formaron el Frente Nacional por la Asamblea Plurinacional Constituyente, con el objetivo de presionar la realización de la misma. “No estamos dispuestos a negociar absolutamente con nadie. Esa Asamblea tiene que darse porque tiene que darse”, decía Humberto Cholango, presidente de Ecuarunari⁷. El Movimiento Indígena tenía la fuerza y estaba decidido a movilizarse contra el Congreso, si los diputados decidían no dar paso a la demanda.

En febrero de ese año, la Conaie, en coalición con sindicatos de trabajadores (Cedocut, Ceols-FUT), organizaciones de mujeres, organizaciones ecologistas, entre otras, dieron a conocer un documento llamado “Somos poder constituyente. Mandato y Carta de Compromiso al Presidente Rafael Correa”. En ese documento exigían al gobierno avanzar hacia la consecución de la Asamblea Constituyente y que dejara “de negociar con el Congreso Nacional y los grupos de poder”. Propusieron algunos puntos centrales en la agenda para “implementar las condiciones necesarias para posibilitar los cambios estructurales”. Reproduzco en su extensión el primer punto, porque ahí se articuló claramente el tema del Estado plurinacional con la recuperación–nacionalización de los recursos estratégicos como el petróleo, y en otros documentos, también el agua y la tierra.

Queremos derrotar el modelo neoliberal y las privatizaciones e instaurar un *Estado plurinacional, soberano, unitario, independiente, democrático*. Exigimos un país con

7 Ver diario *El Universo* del 10/01/07, “Movimiento Indígena amenaza con movilizarse a favor de Asamblea Constituyente”. En: <https://www.eluniverso.com/2007/01/10/0001/8/2DFE0DCDF5C449B0B4AFD84FC61D2C87.html>

plena soberanía nacional, política, económica, energética, alimentaria, comunicacional, cultural y ambiental.

El primer paso hacia el cambio es la *recuperación de la soberanía sobre la biodiversidad y los recursos naturales: nacionalización del petróleo*, participación del Estado en un mínimo del 80 % en los contratos petroleros y caducidad de aquellos que están al margen de la Ley [...];

Plena soberanía y desprivatización del espectro radioeléctrico, inmediata reversión al Estado de la frecuencia de 1900MHz entregada ilegalmente a Movistar y Porta, [...], *nacionalización de la telefonía celular*, fortaleciendo a Telecsa-Alegro, [...]. (Conaie et al., 2007) (El énfasis es mío)

Los otros puntos se refirieron a una reforma agraria integral, a la plena vigencia de los derechos laborales, supresión de la flexibilización laboral; un reordenamiento político administrativo del Estado bajo el principio de la unidad en la diversidad, rechazando cualquier intento de autonomía secesionistas⁸ (*Ibíd.*).

Al contrario de lo que la oficialidad y algunos intelectuales afines al gobierno han señalado acerca de la Conaie, en el sentido de que es una organización corporativista, sin visión nacional, preocupada solamente por temas étnicos, el documento indicado y los posteriores muestran más bien una propuesta global, que implicaba varias dimensiones de lucha. Se pueden observar temas que van más allá de la agenda propiamente indígena, y sobre todo la preocupación por reapropiarse, por medio del nuevo Estado (plurinacional), de recursos estratégicos centrales en la economía del país, como es el petróleo y la telefonía. Es decir, estaba presente un horizonte comunitario popular plurinacional, enfrentado al progresismo.

Aunque se podría cuestionar que en el manifiesto no hay una crítica a la cuestión petrolera en sí misma, sino solo una referencia a la soberanía estatal sobre ello, sí fue una postura acorde a lo que las luchas contra el TLC y la expulsión de la petrolera Oxy habían legado.

8 En la coyuntura de la Asamblea Constituyente emergió la intención autonómica de la derecha oligárquica y regionalista de Guayaquil, que venía pugnando desde finales de la década de los 90s, como parte del programa neoliberal. Por ello, tanto el nuevo gobierno progresista, como la Conaie denunciaron las intenciones secesionistas de los grupos de poder guayaquileños. Frente a eso, el gobierno contrapuso un Estado centralizado, mientras la Conaie, el Estado plurinacional. Las derechas acusaron a la plurinacionalidad de ser un peligro para la unidad nacional y la de querer construir un Estado dentro de otro. Paradójicamente, en varias ocasiones Correa acusaba de lo mismo a la Conaie.

También es necesario señalar que la recuperación de los recursos naturales se planteó en términos únicamente estatales, sin indicar alguna forma de participación o control de parte de la sociedad, como sí se recalcó en documentos posteriores. De todas formas, fue un primer intento de articulación indígena popular de varias organizaciones que promovían la Asamblea, al tiempo que mantenían cierta distancia con el gobierno. A la vez fue un intento de presión y co-dirección del proceso de transformación posible, que la coyuntura de la Asamblea Constituyente abría. Diríamos, un primer intento de sujetar al Estado progresista a la sociedad que se movilizaba.

En el mes de junio la Conaie, reunida con alrededor de cien delegados de los pueblos y nacionalidades de las tres regiones, iniciaron la socialización de un mandato para la nueva Constitución, que se presentaría a la Asamblea Constituyente. Allí volvieron a plantear tres grandes temas: el Estado plurinacional, la nacionalización de los recursos naturales y la tenencia de la tierra, como condiciones “para la construcción de una democracia directa y participativa”, bajo el principio de la unidad en la diversidad y la interculturalidad.

Por otro lado, la extensión de las luchas anti mineras en aquel año, obligaron a la Conaie a tomar una posición más firme frente a la ambigüedad del gobierno. Así, el Movimiento Indígena, junto a las organizaciones locales movilizadas contra la minería y grupos ecologistas, resolvieron promover el Mandato Social de la Región Sur para la Asamblea Constituyente, en donde lo central era:

- a) La nacionalización de los recursos naturales estratégicos.
- b) Declaración del Ecuador como país libre de minería
- c) La suspensión inmediata de las actividades mineras, y las nuevas concesiones⁹

Así, en este mandato para la nueva Constitución, confluyeron varios temas y luchas que estaban a flote en ese contexto. A las propuestas indígenas sobre el Estado plurinacional, la nacionalización de recursos (petróleo, agua y espectro radioeléctrico), la recuperación y desprivatización de la tierra y territorios, se sumó la demanda de reversión de las concesiones y la oposición a la minería a gran escala. En lo posterior, estos temas se constituyeron en el centro

9 En línea: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0192.htm>

de las luchas que el Movimiento Indígena y las organizaciones populares autónomas dieron al interior de la Asamblea Constituyente, contra la rotunda oposición del gobierno progresista, y los sectores de la derecha tradicional.

Con estos antecedentes, a mediados de octubre de 2007, a pocos días antes de la inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente, la Conaie realizó una masiva movilización en la ciudad de Quito. Alrededor de nueve mil delegados y dirigentes comunitarios de pueblos y nacionalidades se concentraron en las inmediaciones del parque El Arbolito, símbolo de las luchas populares en el Ecuador. Desde ahí marcharon hacia el Congreso Nacional y al llegar pegaron sellos de clausura en sus entradas, exigieron una Asamblea de plenos poderes y el cierre de todas las instituciones “para empezar de cero y construir un nuevo Estado”. El presidente de la Conaie, Luis Macas, puntualizaba que no eran aliados del nuevo gobierno progresista, pero que sí apoyaban la realización de una nueva Asamblea Constituyente. Entonces intentaron entregar un mandato al mismo presidente de la república, pero como éste no asistió, tuvieron que hacerlo a los asambleístas de Alianza País más afines a las luchas del Movimiento Indígena¹⁰.

A pesar de que en algún momento se pensó promover una “Asamblea Nacional de los Pueblos del Ecuador”, como espacio de vigilancia de la oficial, esta idea no logró concretarse. El Movimiento Indígena presentó una propuesta de estatuto electoral para que la Asamblea Constituyente tuviera de partida carácter plurinacional, lo cual implicaba la representación directa de pueblos y nacionalidades. Volvía a emerger un antiguo deseo de concretar en la práctica la plurinacionalidad más allá de la democracia liberal, modificando profundamente las estructuras políticas del Estado, para dar cabida a otro tipo de participación y representación política de pueblos y nacionalidades. Cuestión que no pasaba por el sistema electoral, ni por los partidos (incluido el mismo Pachakutik), sino por una política comunitaria de ocupación directa y coyuntural de la Asamblea como máximo espacio de construcción de los marcos legales dentro de los cuales se iban a desarrollar parte de las luchas en los años posteriores. Sin embargo, dicha exigencia fue negada por el sistema electoral estatal y, al final, en medio de las cada vez más fuertes disputas del gobierno de Correa con la derecha opositora al proceso constituyente, el

10 Al respecto, ver diario *El Universo* 23/10/07, “Conaie da su apoyo al gobierno”. En línea: <https://www.eluniverso.com/2007/10/23/0001/8/C5D9266EB5B443BAAFEAD52336D1F7C6.html>

Movimiento Indígena tuvo que aceptar su participación dentro de los códigos de la democracia liberal tradicional, es decir, hacerlo por medio de Pachakuti y dentro de las normas de representación establecidas, esto es, escoger candidatos y competir por ganar una curul.

La propuesta de plurinacionalidad de la Conaie en la coyuntura 2007-2008

En esa movilización que clausuró simbólicamente el Congreso Nacional, las organizaciones indígenas entregaron a algunos asambleístas de Alianza País un documento denominado “Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador”. En él resaltaban claramente que “no se trata de una propuesta étnica, de los indios para los indios. Se trata de una propuesta plurinacional, una propuesta política para el país... Una propuesta para construir un nuevo Estado y una nueva sociedad desde los excluidos” (Conaie, 2007, p. 2).

En el documento se señalaron los fundamentos y principios de un Estado unitario, comunitario, equitativo, solidario, soberano y laico: 1) la construcción de un *Estado plurinacional*; 2) la *nacionalización y no privatización* de la biodiversidad y los recursos naturales, que implicaría dos cosas: a) recuperar por el Estado la soberanía sobre los mismos y b) a la vez *propiciar y garantizar el control de la sociedad sobre los sectores y empresas públicas*. A estas se sumaron: 3) el reconocimiento de distintas formas de democracia y participación política en las políticas públicas, órganos del poder público y control social; 4) responsabilidad pública y acceso universal y obligatorio de servicios sociales públicos; y 5) construcción de un modelo económico social, solidario, ecológico, soberano e incluyente (Conaie, 2007, pp. 5-7).

En este documento, el proyecto de plurinacionalidad tuvo varios elementos que dibujaban un cierto carácter democrático, anti colonial, y anti capitalista. Esto se debe, de acuerdo a algunos dirigentes e intelectuales del Movimiento Indígena, a que el contexto del TLC y el problema con la Oxy en 2006, posibilitó que la organización retomara su línea política histórica de transformación del Estado y de la sociedad, ya que colocó a las comunidades y a las organizaciones en lucha directa contra el capital y el Estado neoliberal. Se puede decir, que

mientras la efímera alianza con el presidente Lucio Gutiérrez había implicado una entrada al Estado sin mayor conciencia de los riesgos, y en cierto sentido desvió la lucha contra el Estado y el capital, el anuncio de las negociaciones para un posible TLC con EEUU permitió al movimiento situar las contradicciones fundamentales de sus luchas históricas. Pero esto no fue posible simplemente por una cuestión ideológica de conciencia anti imperialista, sino fue producto de un arduo trabajo dirigencial y en las bases que lograron conectar las experiencias concretas de los campesinos e indígenas con los peligros de un tratado comercial de esa naturaleza.

A este cambio de contexto y posición se sumaron, como indicamos anteriormente, las luchas anti mineras de las comunidades contra las empresas transnacionales, lo cual empujó a que el proyecto de plurinacionalidad retomara viejos temas con renovada fuerza, que son importantes señalar.

Un primer aspecto que tocó la propuesta de la Conaie fue *la estructura del Estado*. Para esto plantearon tres puntos:

- 1) La interculturalidad como proyecto de construcción del país.
- 2) La transformación del Estado a partir del reconocimiento del control que la sociedad debe ejercer sobre los bienes y las políticas públicas y finalmente.
- 3) El reconocimiento del autogobierno expresado en los gobiernos comunitarios, en dos sentidos:
 - i) como concreción de los derechos de los pueblos y nacionalidades a ejercer sus propias normas de autoridad y,
 - ii) como expresión de un poder social fundamental para el control del Estado por la sociedad.

Un punto importante dentro del reconocimiento del autogobierno territorial tuvo que ver con una antigua lucha de las comunidades y organizaciones locales: la eliminación de juntas parroquiales, tenencias y jefaturas políticas en los territorios de pueblos y nacionalidades. Una forma –desde mi punto de vista– de recuperación de capacidad política territorial despojada por las ramificaciones más rasas del poder estatal, aunque ello no significó una oposición total a la forma estatal, sino la apuesta por otra matriz de configuración del Estado, en la cual se debían reconocer niveles importantes de autodeterminación de las comunidades. Dicha recuperación de

capacidad política territorial se complementó –según la propuesta del Movimiento Indígena– con la fijación de ciertas atribuciones de los gobiernos comunitarios, dentro de los cuales resalta “la capacidad de decidir sobre el uso, manejo y conservación de todo su patrimonio natural y cultural” (Conaie, 2007, p. 12), lo cual implicaba la puesta en práctica del consentimiento previo e informado de carácter vinculante.

El reconocimiento del autogobierno territorial comunitario –como se nombró en la propuesta presentada– implicó una forma de ampliación democrática desde abajo que buscaba legitimidad jurídica, como mecanismo de defensa ante los excesos o abandonos del Estado respecto las comunidades. No significaba secesión o aislamiento, sino reconocimiento de otras maneras de hacer democracia, de ejercicio político y modos de vivir un territorio, que debían ser garantizados por el nuevo ordenamiento estatal que abría la nueva Constitución. De ahí que, la propuesta del autogobierno territorial comunitario no era una simple contraposición de corte autonómica respecto del Estado, sino una política de autonomía relativa comunitaria que tenía como horizonte el cuidado de los ámbitos de autodeeterminación.

Un segundo aspecto, enlazado a lo anterior, fue el referido a *la democracia y el control de la sociedad al Estado*. Por un lado, la plurinacionalidad superaría la forma anti democrática de construcción histórica del Estado realizado desde las élites políticas, excluyendo no solamente a la población indígena como individuos, sino también y sobre todo, como pueblos con prácticas políticas propias. En este sentido el reconocimiento del Estado plurinacional implicaba una democratización de la democracia.

Pero, dicha democratización no se limitaba al reconocimiento del autogobierno indígena, sino que se enmarcó dentro de un modelo de representación y participación más amplio y profundo. Por ello, propusieron que la participación popular y social se basara en la validez y legitimidad de asambleas, cabildos ampliados, consensos y consentimientos previos, en la elección de autoridades bajo sistemas comunitarios, sean o no de pueblos y nacionalidades. En este sentido, fue claro que la propuesta de la plurinacionalidad no se limitaba a una ampliación de la democracia liberal en términos de ciudadanía étnica, sino que fue un cuestionamiento más

allá de ella, fue una propuesta que se colocó en el horizonte de reapropiación, para la sociedad en su conjunto, de la capacidad de decisión sobre los asuntos públicos, de forma directa, más allá y en contra de la democracia del voto.

De igual forma, la propuesta exigió el reconocimiento del pluralismo jurídico, es decir de sistemas jurisdiccionales alternos al construido y operado por el Estado. En este caso la jurisdicción comunitaria o indígena fue pensada como la expresión de la existencia de autoridades propias dentro de un territorio, con legitimidad y competencia en resolución de conflictos.

Finalmente, la nueva democracia dentro del Estado plurinacional, implicaba la necesidad de representación directa de pueblos y nacionalidades en todas las instancias públicas, sobre todo en el poder legislativo, con elección de representantes desde las organizaciones de los diferentes pueblos y nacionalidades, y de acuerdo a sus sistemas de elección. Esto garantizaría una equitativa representación de pueblos indígenas con poca población y nula capacidad de incidencia dentro del Estado.

Un tercer aspecto importante de la propuesta indígena fue la *articulación de la plurinacionalidad con la reapropiación de la riqueza natural*, más específicamente con la recuperación de recursos naturales y del papel del Estado en aquella.

Como un primer punto se planteó la ampliación en el reconocimiento y protección de las formas de propiedad. Así, se propuso que el Estado reconociera, a más de la propiedad privada y pública, la propiedad colectiva y comunitaria, como forma de superación de las inequidades socioculturales y económicas. Con esto se buscó no solamente la protección jurídica estatal de la propiedad comunal, que aún sobrevive en el país, sino también su promoción y desarrollo como forma legítima de acción productiva. Cabe señalar, por ejemplo, que muchas comunidades han sido excluidas de créditos por no disponer de un estatuto jurídico individual o privado que las garantice, lo que a la larga ha promovido la desvalorización económica de la propiedad comunitaria frente a la sociedad. Es decir, al no disponer de sustento jurídico que permita el

desarrollo de actividades económicas como comunidades, éstas han perdido valor como medio económico viable. O en el caso del crédito –donde solo se reconoce sujetos individuales o privados– muchas veces se han visto obligadas a desmembrar la propiedad comunal en títulos individuales como mecanismo para obtener un préstamo.

El otro punto fundamental en el contenido de la plurinacionalidad fue la *nacionalización de los recursos naturales* (petróleo, minas, agua, energía eléctrica, páramos, espectro radioeléctrico). El contexto de la emergencia de diversas luchas comunitarias y populares de esos años, dio lugar a un sentido común general sobre la necesidad de re apropiación de algunos sectores estratégicos de la economía del país de las manos privadas del empresariado neoliberal. No fue diferente para el Movimiento Indígena. Según se puede ver en el documento presentado, la nacionalización formó parte de los ejes centrales de la construcción del nuevo “Estado” plurinacional.

Sin embargo, a pesar de que la plurinacionalidad reconocía la importancia del papel del Estado en la garantía y protección de la propiedad pública de los recursos naturales, la nacionalización no se planteó como simple recuperación, ni como potestad única en manos del Estado. Pero tampoco como manejo exclusivo por parte de las comunidades, seguramente porque en el contexto de la Asamblea de 2008, las derechas oligárquicas de la Costa también estaban promoviendo en sus provincias una autonomía política y económica casi absoluta, de corte neoliberal.

Para el Movimiento Indígena ecuatoriano, la autonomía total del Estado, tanto en términos de lucha histórica y de estrategia, no ha sido parte de su horizonte político. En su lugar, la misma idea de Estado plurinacional reconocía ya la necesidad de un cierto tipo de Estado, eso sí, construido contra y para la superación de las jerarquías entre las diversas sociedades que componen el Ecuador, así como para la erradicación de las desigualdades sociales y económicas al interior de cada una de las sociedades.

En la coyuntura analizada, también se enfrentaron dos visiones de autonomía, por eso fue necesario para el Movimiento Indígena recalcar la diferencia entre la autonomía propuesta por la derecha y la plurinacionalidad. Esta última centrada en el control del Estado por parte de la sociedad organizada, es decir, en la ampliación y profundización democrática, contrario a las intenciones neoliberales de dismantelar el Estado que la autonomía guayaquileña promovía. En el documento presentado, la diferencia entre las dos se zanjó en términos de la cualidad socioeconómica del territorio. Así,

Las propuestas indígenas [...] se asientan en poblaciones y territorios empobrecidos y discriminados por el modelo económico y cultural dominante [...] La propuesta de la derecha quiere asentarse en grupos de élites de territorios enriquecidos que quieren reservarse el dominio exclusivo sobre las riquezas a costa de las regiones empobrecidas. El autogobierno territorial tal como demandan los pueblos y nacionalidades deben respetar la equidad de la distribución de los recursos económicos para evitar la profundización de las desigualdades regionales y sociales. (Conaie, 2007, p. 13)

Además, la necesidad de controlar al Estado desde la sociedad nació de las experiencias desastrosas de las mismas comunidades y organizaciones sociales y de la población en general respecto del manejo estatal de los bienes públicos. Es decir, la potestad sobre lo público no ha sido experimentada como garantía de bienestar, mucho menos de formas democráticas de relación social. Al contrario, muchas veces el Estado, en nombre de lo público, ha actuado en contra de la misma sociedad, como por ejemplo, en la larga y dolorosa experiencia de la explotación petrolera en la Amazonía. Para las comunidades campesinas e indígenas no ha existido mucha diferencia entre el manejo estatal de los gobiernos nacionalistas de los setenta – cuando inició la extracción de hidrocarburos– y el manejo neoliberal. En los dos casos, la experiencia ha dejado secuelas de contaminación y empobrecimiento, con casi nula retribución económica y posibilidad de incidencia en las decisiones sobre qué hacer con los recursos de los territorios.

Por ello, en el documento propuesto, el Estado plurinacional apareció como una combinación entre Estado y poder social de control y veto, en los siguientes términos:

El Estado debe recuperar su papel en el manejo indelegable de la economía y de las áreas estratégicas [...] de los recursos naturales *en acuerdo con las comunidades indígenas* y en su papel redistribuidor de la riqueza. Para lograrlo, es imprescindible poner límites precisos a la concentración de la propiedad, a los monopolios económicos privados y subordinarla estrictamente a su función social [...] su reforzado papel en la economía *debe complementarse con un reforzado control de la sociedad sobre las empresas públicas, sobre su modo de funcionamiento y sobre la aplicación de las políticas que proclama.* (Conaie, 2007, p. 7) (El énfasis es mío)

Entonces la nacionalización –desde la visión del Movimiento Indígena– no fue solamente recuperar riqueza natural y ponerla bajo control estatal. También implicó al mismo tiempo un deseo y necesidad de control comunitario, popular y territorial efectivo, fundamentalmente como autogobierno. Ese control social o popular se planteó ejercer como “capacidad de [decisión] sobre el uso, manejo y conservación de todo su patrimonio natural y cultural”, lo cual debía tener carácter vinculante y de aplicación obligatoria, bajo los principios de consentimiento previo e informado, y de la precaución (Ibíd, pp. 12 y 28).

En el mismo sentido, el derecho de los pueblos y nacionalidades a la protección y planificación del uso de sus territorios y espacios de vida, se entendieron como una forma de vetar al Estado cuando este no cumpliera su función de garante de los bienes públicos y comunes. Una especie de equilibrio entre el Estado y la sociedad –que en el documento se ilustró como una relación entre un padre y una madre dentro de la familia–. A diferencia de los discursos institucionalistas de la participación y el control social, que generalmente quedan incluidos dentro del mismo aparato estatal, el control social y popular que planteó la plurinacionalidad se entendía más como un poder social de veto, lo cual implicaba un nivel de autodeterminación social expresado en los gobiernos comunitarios.

En la relación entre el nuevo Estado y la riqueza natural, se enfatizó en la exigencia de reversión de todo tipo de concesiones petroleras y mineras que no cumplieran el marco jurídico, las normas ambientales y socioculturales de pueblos y nacionalidades, cuando no respetaran el principio del consentimiento previo e informado, y cuando implicaran monopolios privados sobre los recursos. En este sentido, la propuesta de plurinacionalidad acogió las demandas de las

movilizaciones anti mineras en la coyuntura de la Asamblea Constituyente, que en el desarrollo de la misma se concretarían en la aprobación del llamado Mandato Minero en 2008.

Respecto a la tierra, se planteó la necesidad de una reforma agraria integral, que propicie la redistribución equitativa de la tierra, el agua y otros recursos productivos, así como la eliminación de la concentración privada y la eliminación de monopolios en el campo. Pero además, la reforma agraria debía complementarse con el fomento de la agricultura familiar y la soberanía alimentaria.

En el caso del agua, se propuso su reconocimiento como derecho humano y bien público. El agua potable, de riego y saneamiento fueron concebidos como servicios públicos y por tanto de responsabilidad exclusiva del Estado. Sin embargo, las comunidades, las juntas de agua o asociaciones de usuarios también propusieron reservarse el derecho de manejo, gestión y planificación comunitario de sus propios sistemas y de las fuentes de agua que se encontraran dentro de sus territorios. El Estado debía limitarse a la financiación de la planificación.

En la parte institucional del agua se planteó la construcción de un ente mixto entre el Estado y la sociedad, que garantice la participación de las comunidades indígenas y campesinas en la planificación, control y uso del agua y de sus fuentes (páramos); y que además impida la concesión, privatización y cualquier forma de apropiación privada (Ibíd, pp. 30-34).

Un cuarto aspecto, que engloba a todos los anteriores, fue el carácter y *sentido descolonizador de la plurinacionalidad*, el cual implicaba un cambio radical en la distribución del poder político y económico. En la parte declarativa se enunció explícitamente que

El Estado plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos. Es reconocer no solamente el aporte de los pueblos y nacionalidades indígenas al patrimonio de la diversidad cultural, política y civilizatoria del Ecuador, sino que busca superar el empobrecimiento y la discriminación de siglos de las civilizaciones indígenas. (Ibíd, p. 6)

Pero más allá de la simple enunciación y del reconocimiento cultural, el carácter descolonizador de la plurinacionalidad, implicaba una transformación del Estado y del modelo económico, que partía de la reapropiación de las capacidades políticas y de la riqueza social natural por parte las sociedades, en el horizonte de reconstruir posibilidades de auto determinar un proyecto histórico como pueblos. Esas ideas tenían que concretarse en el “reconocimiento de niveles importantes de autogobierno territorial y del manejo y protección de los recursos naturales”, como dice una y otra vez la propuesta del Movimiento Indígena.

En este sentido, la plurinacionalidad en su dimensión descolonizadora trascendió el simple reconocimiento cultural o identitario, que el neoliberalismo aceptó y promovió. En su lugar, cuestionó el carácter monopólico del Estado respecto de la soberanía política y económica sobre los territorios. Pero a diferencia de las posturas neoliberales que buscaban reducir el Estado –por la vía de las autonomías elitistas y las políticas de ajuste–, la propuesta plurinacional reconocía la necesidad de un Estado, al mismo tiempo que de un autogobierno colectivo sobre los bienes públicos y comunitarios. Por ello, se puede insistir en que la idea de Estado plurinacional se contraponía al neoliberalismo –en tanto cuestionaba la primacía de la dominación del libre mercado y el despojo diversificado de la riqueza social pública o comunitaria–, pero también divergía de la salida progresista en el sentido de la primacía o exclusividad de la acción estatal en la dirección de los cambios. En su lugar, colocaba la importancia de la movilización de los poderes sociales organizados, autónomos, descentralizados y desde abajo como diques del mercado y controles del Estado.

Las luchas en la Asamblea Constituyente

A finales de noviembre de 2007, se instaló en Montecristi (región Costa) la Asamblea Nacional Constituyente, con 60 % de escaños a favor de Alianza País, el partido de gobierno. La derecha alcanzó un 25 %, y los movimientos de izquierda, ligados a la Conaie y a los sindicatos de maestros y trabajadores, en conjunto obtuvieron apenas el 6 % de escaños (4 asambleístas de Pachakutik y 4 del Movimiento popular democrático MPD).

Así las cosas, el partido oficialista se hizo con la conducción de la Asamblea, colocando como presidente a un reconocido intelectual quiteño, cercano a los movimientos populares: Alberto Acosta. Este representaba el ala más izquierdista del amorfo conglomerado ideológico que era Alianza País, por ello, a la vista de los movimientos populares autónomos, representaba una mínima garantía de apertura a sus propuestas y debates.

Las actividades de la Asamblea prácticamente iniciaron en medio del conflicto en Dayuma. La impresionante represión de la protesta, que el gobierno de Correa autorizó, impactó notablemente la coyuntura y afectó las posiciones de diversos actores políticos, incluso al interior de Alianza País. El hecho generó en las organizaciones populares no alineadas al progresismo serias dudas sobre el sentido del nuevo Estado en proceso, respecto de la movilización y la protesta social, fundamental para ellos. Dayuma anunció las formas represivas que el Estado progresista tomaría respecto de la movilización popular autónoma.

Por su parte, el Frente de Resistencia Sur a la Minería a gran escala –donde estaban incluidas algunas organizaciones bases de Ecuarrunari y Conaie–, exigía al gobierno la amnistía general de todas las personas detenidas y judicializadas durante las movilizaciones antimineras y petroleras en varios lugares del país. Al mismo tiempo, instaban al gobierno y a la Asamblea Constituyente a nacionalizar los recursos naturales renovables y no renovables, a la reversión de concesiones, a la consulta previa y a la generación de una política que priorizara el agua como bien público y comunitario, sobre la privatización y el extractivismo¹¹.

La presión mediática y social para que la Asamblea tratara el tema y emitiera un decreto de amnistía en beneficio de las personas detenidas en la paralización de noviembre de 2007, fue resistido por una fracción del gobierno. Entre los asambleístas de Alianza País, Dayuma provocó discrepancias en torno a tal pronunciamiento. El ala más izquierdista del partido de gobierno en la Asamblea trató de asumir, discutir y solucionar el tema, mientras los partidarios más cercanos

11 Ver “Mandato constitucional frente a las actividades extractivas en Ecuador. Cuarta Asamblea Regional contra la Minería”, en línea: <http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0002.htm>

a Correa se negaron. El mismo presidente de la república, en diciembre de 2007, frente a la posibilidad de amnistía, amenazó a su partido con renunciar a su cargo¹².

Al final, el tema no entró en los debates de la Asamblea y fue tratado por el gobierno y luego archivado. No obstante, Dayuma abrió así las disputas entre las organizaciones sociales y el gobierno, pero también entre los asambleístas de Alianza País al interior del proceso constituyente. Divergencias, que en lo posterior se fueron profundizando con la imposición de Correa y sus seguidores respecto a las discusiones y decisiones políticas fundamentales que se producían en la Asamblea.

En ese contexto, Ecuarunari, a pesar de la desventaja numérica y política, pues contaban solo con los asambleístas de Pachakutik a su favor, inició la promoción del debate en torno a la plurinacionalidad, por medio de exposiciones en cada una de las mesas de trabajo al interior de la Asamblea.

El partido de gobierno, por su parte, no tenía ninguna propuesta respecto del tema ni tampoco tenía una posición unitaria y definitiva. El resto de organizaciones de izquierda tampoco tocaban directamente el tema, a lo mucho incluían un reconocimiento en términos de diversidad cultural, muy a tono con la Constitución del 1998.

Pero la presión que ejerció la Conaie sobre el tema de la plurinacionalidad se hizo también por medio de la movilización directa. Así, el 11 de marzo de 2008 realizaron una marcha denominada “Defensa de la plurinacionalidad, la soberanía y los recursos naturales”. Alrededor de diez mil personas se concentraron en el parque El Arbolito y luego marcharon hacia el palacio de gobierno para nuevamente exigir la inclusión de la plurinacionalidad, la defensa del agua como bien público y comunitario, el cese de la explotación minera y la consulta previa libre e informada. El presidente de la Asamblea Constituyente y el vicepresidente del gobierno se comprometieron a tratar los temas, para lo cual se nombraron comisiones de trabajo. Se

12 Ver *Agencia EFE*, 09/12/07, “Caso Dayuma. El presidente amenaza a la Asamblea con renunciar”. En línea: <https://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/62554-el-presidente-amenaza-a-la-asamblea-con-renunciar/>

realizaron tres sesiones, la última con la participación del presidente Correa. Los puntos centrales de la discusión de la plurinacionalidad fueron los territorios, el autogobierno y el manejo de los recursos naturales.

De acuerdo a algunos ex-dirigentes que estuvieron en esos diálogos, ahí se pudo ya vislumbrar las contradicciones entre la propuesta de las organizaciones indígenas y la postura del gobierno respecto del carácter del nuevo Estado en construcción, el manejo de los recursos y el modelo de desarrollo. El punto que causó mayor problema para el gobierno fue el referido a la consulta previa para explotación minera y petrolera (Simbaña, 2008). El presidente Correa tildó a la propuesta de la Conaie de infantil, extremista, indigenista, de representar a una minoría que no había ganado las elecciones. Incluso llegó a comparar la propuesta plurinacional con las autonomías de la derecha en Guayaquil, como “intentos de hacer naciones ficticias con territorios y gobiernos propios”. Las expresiones del presidente de la república respecto la propuesta indígena mostraban las filtraciones intelectuales del pensamiento conservador en el campo progresista, tal como se había producido en 1990 a raíz del levantamiento.

La llegada a la presidencia de la Conaie de un dirigente amazónico, directamente ligado a las luchas antipetroleras en Sarayacu, profundizó más el distanciamiento con el gobierno. En el III Congreso nacional de la organización, se resolvió mantener independencia del proceso de la Revolución Ciudadana y exigir respeto a las organizaciones indígenas. De igual forma, insistieron en la defensa de los recursos naturales, la nacionalización, la reversión de las concesiones petroleras y mineras, la reforma agraria integral y la plurinacionalidad¹³.

Se puede decir, que desde el principio ese diálogo estaba destinado al fracaso, ya que se contraponían dos visiones de Estado y sociedad a construir en la coyuntura de 2006-2008. Como se ha indicado antes, el proyecto progresista tenía como objetivo la construcción de un Estado centralista y fuerte, que pudiera regular y suavizar los excesos del mercado neoliberal. Esto implicaba articular un nuevo pacto social y político, que a la vez protegiera los intereses

13 Ver “Resoluciones del III congreso de la CONAIE”, en línea:
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0003.htm>

estratégicos del capital, y al mismo tiempo neutralizara las ofensivas populares que pusieron en crisis la hegemonía en las décadas previas a 2006.

El horizonte progresista no tenía intención de profundizar la democracia cediendo espacios de poder a la sociedad organizada. Tampoco estaba dispuesto a permitir el cogobierno de los recursos naturales entre las comunidades y el Estado, ya que hubiera significado poner en peligro el extractivismo. Política central del progresismo sobre la cual se construiría el pacto entre el nuevo bloque de poder y la sociedad desmovilizada –por la vía de bonos, acceso tutelado a derechos sociales, infraestructura, etc.–. Permitir que las comunidades pudieran gobernar sus territorios y cogobernar los recursos naturales, mediante algunos mecanismos como la consulta previa, chocaba directamente con las intenciones gubernamentales de ampliación de la frontera extractiva en la Amazonía sur y otras regiones de los Andes.

Además, en el contexto de la Asamblea, la propuesta de la plurinacionalidad –como marco general que cobijaba los horizontes de re apropiación social de la riqueza natural por diferentes mecanismos, tanto estatales como comunitarios, y la reapropiación de la capacidad política autodeterminada de la sociedad, tanto indígena como popular–, estuvo acompañada por la creciente movilización y radicalización de las comunidades y organizaciones de base contra la minería. Reconocer y asumir la plurinacionalidad del nuevo Estado hubiera posibilitado o legitimado la extensión de las resistencias contra la minería, poniendo en peligro la razón misma de la Revolución Ciudadana: proteger los intereses de los capitales transnacionales y nacionales articulados y beneficiarios de la modernización capitalista en curso.

Pero también hubiera significado reconocer la validez de la movilización autónoma de las organizaciones indígenas y populares en la construcción de nuevas relaciones sociales en y contra el Estado, algo que a todas luces el gobierno no estaba dispuesto a ceder. De hecho, para el proyecto progresista la movilización y organización autónoma de la sociedad como fuentes y medios de una transformación democrática de la sociedad, no eran importantes ni necesarias. La democracia fue concebida en términos puramente liberales y, en el extremo, electorales, donde la

participación política se restringió a las urnas. Si acaso existieron intentos de organización social e incidencia política, fueron totalmente subordinados a las directrices del Estado y del gobierno.

Entonces, una vez fracasados los intentos de diálogo con el presidente, las organizaciones indígenas decidieron presionar el debate directamente en la Asamblea. Allí, en primera instancia, volvieron a emerger los viejos temores de los noventa y tergiversaciones respecto al significado de la plurinacionalidad y lo que implicaría para el Estado, la soberanía y los recursos naturales. Por ejemplo, los partidos de derecha y algunos intelectuales afines negaban la existencia de otras nacionalidades que no fuese la ecuatoriana. Otros, incluido el mismo gobierno, volvieron a acusar a los indígenas de querer construir un Estado dentro de otro Estado, y de querer manejar exclusivamente para su beneficio los recursos naturales del país.

De todas formas, esas acusaciones repetitivas de las derechas más tradicionales no implicaron mayor debate al interior del proceso constituyente, pues carecían de sustento. Además, muchas de ellas habían sido ya rebatidas desde la teoría y la práctica política del Movimiento Indígena, a lo largo de las décadas anteriores. La noción de Estado plurinacional puso en tensión el concepto moderno de Estado, su constitución histórica “uninacional”, demandó otra construcción política desde otras formas de lo político y la política, pero eso lo hizo siempre recalando la necesidad de “unidad en la diversidad”.

Pero sobre todo, la derecha política en la Asamblea era minoritaria y políticamente débil respecto del bloque progresista de Alianza País. En esas condiciones, los términos de la disputa política se plantearon entre la Conaie y el partido oficialista, en los siguientes términos:

a) Interculturalidad vs plurinacionalidad

En un primer momento, el debate se centró en la contraposición de la interculturalidad a la plurinacionalidad. Dos ideas que emergieron y se tejieron en las luchas indígenas allá por la década de los ochenta, que luego confluyeron en el proyecto político de las organizaciones indígenas. Las dos entraron al debate político de la sociedad ecuatoriana de la mano de los levantamientos de los noventa. No obstante, el poder siempre ha tratado de separar la idea de

interculturalidad de la plurinacionalidad, para volverla más digerible, a tono con la época de la celebración de la diversidad y el “encuentro cultural”. Un asambleísta de Alianza País y dirigente de la Fenocin, expresó su desacuerdo con la propuesta de la Conaie, y propuso en su lugar la idea de “Estado intercultural”:

Nosotros como organización, parte del Movimiento Indígena y campesino, hemos planteado el Estado intercultural. Desde que el Ecuador es reconocido por la lucha de todo el movimiento indígena, no solo de una organización, [...] como un Estado multiétnico y pluricultural, reconoce las diferencias [...] que ya reconoce la Constitución actual. Pero nuestra propuesta es cómo vamos desde esas diferencias hacia una unidad [...] Nosotros no estamos de acuerdo que se creen instituciones para indígenas, instituciones para negros, instituciones para montubios, con ínfimos presupuestos [...] Nosotros estamos de acuerdo que haya políticas de Estado para los pueblos del Ecuador [...] Nosotros hemos defendido los derechos, los derechos colectivos de los pueblos indígenas [...] Por qué no, en las Fuerzas Armadas debe haber indígenas; por qué no, en el Banco Central debe haber indígenas de funcionarios públicos, esa es la integralidad que queremos como ecuatorianos que nos consideramos originarios del Ecuador. (Acta N°12, 2007, pp. 25-26)

De igual forma, los asambleístas oficialistas entregaron un texto escrito por un académico afín al reconocimiento del Estado intercultural, aduciendo que era una forma más precisa de reconocimiento de la “diversidad y la diferencia”

[...] la Interculturalidad reconoce al mismo tiempo, el derecho a la diferencia y la diversidad, pero enfatiza la necesidad de construir la unidad [...] la interculturalidad no permite que los pueblos indígenas sean tratados como minorías, a las que se les entrega una parte minúscula del Estado, sino atraviesa todas las normas, instituciones y prácticas del país [...] la interculturalidad permite un tratamiento flexible a las distintas formas de diversidad, porque aplica tanto a los territorios en los que vive un solo pueblo [...] así como a territorios compartidos [...] donde se reconoce el estatuto “étnico” de un ciudadano que así lo reclamare. (Ramón, 2009, p. 126)

Lo primero que cabría decir sobre estas proposiciones es que para la Conaie, la interculturalidad siempre era parte indisoluble de la plurinacionalidad. Ésta sería la base política y social sobre la que se construirían relaciones más equitativas y justas entre los diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador, es decir, la interculturalidad. Cabe recordar que en principio el

problema cultural y el racismo fueron entendidos en términos políticos y económicos, referidos al colonialismo constitutivo del Estado y la nación ecuatoriana. La interculturalidad –un problema de cómo construir relaciones no jerárquicas entre sociedades diversas– se entendía como una forma de superación del problema cultural, que se resolvería al interior de un Estado plurinacional, y no por fuera del mismo. El simple reconocimiento de la diversidad cultural, y de una supuesta relación intercultural, sin tocar los fundamentos de las relaciones coloniales constitutivas de la sociedad ecuatoriana, no harían más que edulcorar la dominación colonial.

En este sentido, la contraposición que el gobierno y sus afines realizaron entre una y otra concepción respondió más a una estrategia de combate y división de las organizaciones del Movimiento Indígena en la coyuntura, de tal forma que no se aprobara la plurinacionalidad, o en su defecto –vía “Estado intercultural”– se recortaran sus puntos medulares, que, como he sostenido, se contraponían con el proyecto de Estado progresista, en sus dimensiones más medulares de control y re absorción del poder en favor de la sociedad organizada, así como en el tema de la soberanía sobre el territorio y los recursos naturales.

Pero además, dicha noción de “Estado intercultural” no trascendía la visión culturalista del reconocimiento de pueblos indígenas dentro de lo que ya había aceptado el Estado neoliberal de 1998. Las demandas indígenas de plurinacionalidad se codificaron dentro del mismo Estado, como simple acceso a individuos indígenas en las mismas instituciones estatales, bajo el discurso de la interculturalidad. La plurinacionalidad como propuesta global fue negada en 1998, mientras se reconocían derechos colectivos, que siendo útiles, a la larga terminaron por reemplazar las discusiones de fondo.

En las dos citas anteriores, el “problema” seguía anclado a una cuestión de reconocimiento de diferencias y diversidad cultural, o de “estatuto étnico”. El problema que la plurinacionalidad planteaba resolver era político y económico, no meramente cultural. Era un problema referido a los términos de quiénes y cómo se han construido las decisiones políticas sobre la riqueza social y natural de los pueblos. En este sentido, podemos decir que la propuesta del Estado intercultural, apoyado por el gobierno, paradójicamente poco se alejaba al carácter

multicultural del Estado neoliberal de 1998 que pretendía superar. La diferencia radicaba en que el nuevo Estado progresista no permitió la creación de instituciones indígenas, por considerarlas producto del corporativismo neoliberal, lo cual se suponía contrapuesto a su carácter centralizador.

Pero la concepción misma que el gobierno y el Estado progresista tuvieron sobre la problemática cultural de los pueblos y nacionalidades no superó la visión multicultural de la época neoliberal. Muestra de ello puede ser todo el uso retórico y vaciante que el progresismo hizo en sus primeros años del Sumak Kawsay o “Buen Vivir”, como supuestas alternativas al desarrollo. A mi parecer, el objetivo de fondo fue desviar la atención del debate sobre la plurinacionalidad, pues aquellas nociones por sí solas no tocaban las dimensiones centrales del poder político y económico. Para el gobierno más bien fueron vasijas vacías, donde se podía colocar cualquier cosa exótica junto a delirantes ideas posmodernas que supuestamente se contraponían al desarrollo clásico. Paradójicamente, mientras los intelectuales y académicos progresistas andaban extasiados con el “nuevo modelo de desarrollo” basado en el Buen Vivir, ese mismo modelo de desarrollo –escrito en las oficinas de planificación de la Senplades– destruía territorios, pueblos y comunidades¹⁴, para imponer lo que en la realidad era la Revolución Ciudadana: un proyecto de modernización capitalista asentado en el extractivismo transnacional sobre amplios territorios campesinos e indígenas.

Por otro lado, la propuesta de Estado intercultural pretendía contradecir a la plurinacionalidad, argumentando que ésta propiciaría la segmentación del Estado en autonomías institucionales al interior del mismo, como si esa hubiera sido la propuesta central en la coyuntura de 2008. A pesar de que en el proyecto de la Conaie aparecieron referencias a las instituciones indígenas, relacionadas sobre todo a educación bilingüe intercultural, éstas no constituyeron la parte medular. Como se ha señalado antes, lo central tenía que ver con democracia y re apropiación de riqueza natural, y en relación a ello con el carácter del Estado a

14 En 2014, el líder anti minero de la nacionalidad shuar, José Tendetza,, fue asesinado en Tundayme, zona invadida por la minera china Ecuacorriente. De igual forma, esa misma localidad en 2015 fue desalojada por la minera con apoyo de la policía. Un habitante de la localidad decía justamente “¿Dónde está el Buen Vivir, dónde está el trato justo?”.

construir. Las raíces de la tergiversación, más bien se debieron a viejas disputas entre una y otra organización indígena heredada de las épocas neoliberales, las cuales fueron usadas para debilitar la propuesta plurinacional.

La acusación gobiernista de que la plurinacionalidad era lo mismo que las autonomías promovidas por la derecha, recibió una respuesta contundente, por parte de una asambleísta kichwa amazónica que había llegado a la Asamblea con Alianza País. Sus palabras en el debate ubicaron claramente a los antagonistas en la coyuntura de transformación que se había abierto con el proceso constituyente:

Nada más alejado de las propuestas de plurinacionalidad, que aquellas propuestas de autonomías hechas por grupos oligárquicos de Ecuador y auspiciado por el Banco Mundial [...] Las oligarquías quieren las autonomías para hacer negocio con los territorios, con los recursos naturales, con los pueblos. En esos espacios autonómicos, las oligarquías pretenden privatizarlo todo y someterlo todo a las leyes del mercado. Para el Movimiento Indígena, nada más alejado a su cosmovisión que la mercantilización de la naturaleza, la explotación a los seres humanos [...] Los indígenas hemos cuidado los territorios y la vida por centenares de años y ahora demandamos un estatuto jurídico que nos permita seguir haciéndolo [...] Ese estatus jurídico es la plurinacionalidad del Estado. *Esto significa entonces, que el conflicto en este momento no está entre la plurinacionalidad y la interculturalidad. El conflicto en este momento es entre la plurinacionalidad y el neoliberalismo.* Y quienes no quieren entender o [no] dan espacio al debate sobre la plurinacionalidad, [...] se ve que queremos seguir con ese neoliberalismo, dándoles una pequeña pincelada de maquillaje, habría que llamarle entonces, el neoliberalismo progresista. (Acta N°33, 2008, pp. 105-106) (El énfasis es mío)

Al final, en medio de las discrepancias entre asambleístas de Alianza País, y por la intervención del mismo presidente de la república, se acordó reconocer al Estado ecuatoriano como intercultural y plurinacional en la parte final del artículo primero de la nueva Constitución. Pero estaba claro que para el gobierno eso se limitaba a un reconocimiento formal de la diversidad cultural. Por ello, la plurinacionalidad no fue considerada en la construcción real del nuevo Estado progresista.

b) Autogobierno y pluralismo jurídico

Una vez aceptada la plurinacionalidad del Estado, el siguiente conflicto fue al momento de debatir sus alcances y contenidos, sobre todo respecto de algunos de los puntos más importantes: el reconocimiento del gobierno y territorios comunitarios o indígenas y del manejo de los recursos naturales (Simbaña, 2008). Temas que tocaban los nervios fundamentales del Estado moderno y del poder del capital: el monopolio de la decisión política y la apropiación privada o el despojo de la riqueza natural y social de los pueblos.

La discusión sobre los derechos territoriales y el autogobierno no avanzó mucho respecto de la Constitución anterior, o al menos no en el sentido que implicaba la plurinacionalidad desde el punto de vista de la Conaie. No obstante, se aprobaron algunas cláusulas referidas al derecho a la propiedad imprescriptible de tierras comunitarias, posesión de tierras y territorios ancestrales, conservación y desarrollo de formas de organización social y ejercicio de autoridad en sus territorios, y creación, aplicación y práctica de la justicia propia o consuetudinaria.

En lo que se refiere al reconocimiento de territorios comunitarios e indígenas, la Asamblea mantuvo la división territorial interna del país, es decir, provincias, cantones y parroquias. Lo que buscaba la Conaie, con la modificación de la estructura territorial del Estado, era abrir posibilidades de reconstitución de los territorios comunitarios e indígenas, que en la mayoría de los casos se hallan divididos y sobrepuestos por o sobre la división territorial estatal. De todas formas, se reconoció la facultad de constituir circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales, mediante consulta popular y el voto favorable de dos terceras partes (Artículo No 242), dentro de los cuales se podían formar “gobiernos territoriales autónomos” (Artículo No 257), pero sin posibilidad de alterar los límites internos de cada provincia.

Además, se determinó principios distintos de funcionamiento entre los gobiernos autónomos descentralizados (juntas parroquiales, municipios, prefecturas provinciales) y los territorios indígenas. Estos últimos debían funcionar bajo los principios de plurinacionalidad e interculturalidad, en cambio, los primeros bajo los de solidaridad, equidad inter territorial, participación ciudadana, etc., como si la plurinacionalidad y la interculturalidad estuvieran

referidos solamente a indígenas y afroecuatorianos (Simbaña, 2008). Esa división contradujo el carácter plurinacional del Estado, reduciéndolo nuevamente a una cuestión cultural o étnica, que no afectaba a la totalidad de la población ecuatoriana y al Estado. En este sentido, los mismos detractores de la plurinacionalidad, que acusaban al Movimiento Indígena de querer imponer una propuesta indigenista, etnicista, terminaron inhibiendo sus alcances nacionales. La estrategia fue acusar de particularismo para terminar particularizando la propuesta. Así, el progresismo dio continuidad a la visión multiculturalista del neoliberalismo.

Otros alcances de la plurinacionalidad que alcanzaron a quedar codificados, y que han significado pequeños avances para el Movimiento Indígena fueron:

- a) En el ámbito de sujetos de derechos, se reconoció no solamente a los individuos, sino también a comunidades, pueblos y nacionalidades (Artículo No 10), es decir, como una combinación entre derechos individuales y derechos colectivos;
- b) El reconocimiento de la propiedad comunitaria dentro de los tipos de propiedad garantizados por el Estado;
- c) En lo referido a la propiedad y manejo del agua, como recurso estratégico se reconoció como propiedad estatal. Sin embargo, en cuanto a su gestión se garantizó que “la gestión del agua será exclusivamente pública o comunitaria. El servicio público de saneamiento, de abastecimiento de agua potable y el riego serán prestados únicamente por personas jurídicas estatales o comunitarias” (Artículo No 318).

En cuanto al pluralismo jurídico, se aprobó una cláusula llamada “Justicia indígena”, que, a pesar de reconocer formalmente cierta autonomía e igualdad con la justicia ordinaria, quedó limitada a los territorios indígenas y a la resolución de los conflictos internos. Y sobre todo, al igual que en otras normativas referidas a la plurinacionalidad, el ejercicio de tal derecho quedó supeditado en última instancia al control del Estado central.

Art.171. Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, *dentro de su ámbito territorial* [...] Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios *para la solución de conflictos internos*, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos [...]El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción

indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. *Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad [...].* (El énfasis es mío).

c) Consentimiento previo vs consulta

Sin embargo, el tema que mayor conflicto generó fue el del consentimiento previo referido a proyectos de explotación de recursos naturales en territorios indígenas, ya que tocó el tema de la “soberanía compartida” o el cogobierno de la riqueza natural entre el Estado y las comunidades. Puso sobre la mesa de discusión la problemática minera y petrolera, con los conflictos sociales que en aquellos tiempos emergieron con fuerza en varios lugares del país.

Mientras los partidos de derecha y parte del oficialismo acusaban al Movimiento Indígena de querer manejar exclusivamente los recursos en sus territorios, éste, tanto al interior de la Asamblea como por fuera de ella, aclaraba que la propuesta se trataba de cómo hacer un manejo compartido, de tal forma que el Estado no tuviese el monopolio exclusivo para concesionar o hacer negocio, por encima o fuera del control de las nacionalidades y del pueblo ecuatoriano, como históricamente había ocurrido. Carlos Pilamunga, kichwa waranka, decía en la Asamblea:

Aunque se dice en los principios que si se va a hacer la exploración, explotación petrolera, minera [...] debe ser consultada, eso dicen los derechos colectivos [...] Pero eso, no hemos hecho cumplir y hemos visto que, flagrantemente, han violado y han hecho lo que han querido cuando han explotado a nuestra madre tierra, ni siquiera para provecho del Estado [...] sino con todos los gobiernos de turno, han ido negociando, han ido vendiendo a las empresas transnacionales [...] Hoy se quiere hacer también la minería a cielo abierto, a gran escala [...] porque claro ya está hecha la transferencia, ya han vendido por eso tienen miedo de hablar de territorio que no sea concesionado, que no sea arrendado [...] *Nosotros estamos pidiendo [...] que todas esas concesiones sean revertidas al Estado y nos pertenecen a todos los ecuatorianos.* (Acta N°24, 2008, p. 98) (El énfasis es mío)

Al mismo tiempo, el presidente de turno de Ecuarrunari, afirmaba en una marcha que “nadie está diciendo que las comunidades indígenas se van a apropiarse del petróleo, del agua, las fuentes naturales. *Estamos diciendo que esos recursos son de los ecuatorianos y son de los pueblos y su administración debe ser comunitaria para toda la colectividad*”. Por su parte el presidente de la

república, en un enlace ciudadano decía que no aceptaría que las comunidades indígenas o campesinas tuvieran posibilidad de decidir sobre la explotación del petróleo o minerales, así fuese en sus territorios, y que la última palabra la tendría el Estado¹⁵.

A finales de abril, pese a la argumentación a favor por parte de los asambleístas del Movimiento Indígena y otros afines, incluido el mismo presidente de la Asamblea, el tema del consentimiento previo no se aprobó y quedó estipulado solo como consulta previa en los siguientes términos:

Art. 398. Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad, a la cual se informará amplia y oportunamente. *El sujeto consultante será el Estado.* La Ley regulará la consulta previa, [...] El Estado valorará la opinión de la comunidad según criterios establecidos en la ley y los instrumentos internacionales de derechos humanos. *Si del referido proceso de consulta resulta una oposición mayoritaria de la comunidad respectiva, la decisión de ejecutar o no el proyecto será adoptada por resolución debidamente motivada por la instancia administrativa superior correspondiente de acuerdo a la ley.* (El énfasis es mío).

El texto aprobado hizo de la consulta a las comunidades un mero trámite formal, pues la decisión final sobre qué hacer con los recursos naturales la tendría siempre el Estado, de forma casi similar a lo recogido ya en la Constitución de 1998. Así, el Estado puso a buen recaudo su ejercicio del monopolio de las decisiones políticas y económicas sobre el territorio, más allá de que se reconociera como plurinacional. Con ese cuidado, el gobierno pudo entonces proteger el desarrollo de su política económica basada en la extracción intensiva de recursos naturales de la mano del capital transnacional.

La no aprobación del consentimiento previo causó gran malestar en las organizaciones indígenas, que amenazaron con convocar a un levantamiento, pues a todas luces las decisiones del partido de gobierno y las intromisiones del presidente Correa, cada vez más corriente en las discusiones y decisiones de la Asamblea, mostraban que el proyecto de la Revolución Ciudadana iba en sentido contrario al de la plurinacionalidad.

¹⁵ Ver diario *El Universo* del 13/05/08, “Conaie amenaza con marchas y la Feine pide diálogo”.

d) Reversión de concesiones mineras

El otro tema que causó profundas contraposiciones entre el Movimiento Indígena, las organizaciones populares y las fracciones plenamente derechistas del oficialismo, fue el referido a la reversión de las concesiones mineras y las vías de solución del impacto social natural que estaban causando en los territorios, con el apoyo cada vez más decidido del presidente.

Las organizaciones y comunidades integrantes de la Coordinadora Nacional de Defensa de la Vida y Soberanía, y del Frente Resistencia Sur a Minería a Gran Escala, pese a sus divergencias en el manejo organizativo, lograron integrar un nuevo colectivo llamado “Asamblea de los Pueblos del Sur”. Y, con el objetivo de presionar para la expedición de un mandato que frenara la expansión minera en los territorios, convocaron a una movilización hacia Montecristi (lugar de la Asamblea). Frente a esa amenaza, el 18 de abril de 2008 se emitió el Mandato Minero, aprobado por la Asamblea Constituyente, en medio de la oposición de la derecha y de una fracción del oficialismo (Murillo & Hurtado, 2016).

El Mandato Constituyente N°6 o Mandato Minero, buscaba regular la actividad minera y prevenir su desarrollo, en detrimento de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y campesinos afectados directamente; trataba de proteger y prevenir de afectaciones a la naturaleza; y cuestionaba la especulación y concentración de las concesiones mineras, ya que apenas el 7 % de las concesiones estaban en fase de explotación. El Mandato Minero extinguió, sin compensación económica, las concesiones entregadas por el Estado, bajo los siguientes criterios:

- a) Incumplimiento de obligaciones establecidas en la ley, respecto a inversiones y patentes.
- b) Inexistencia de consulta previa libre e informada a pueblos y nacionalidades indígenas, de acuerdo a lo dispuesto en la Constitución de 1998.
- c) Inexistencia de estudios de impacto ambiental.
- d) Afectación a fuentes de agua.
- e) Afectación a zonas ambientales protegidas.
- f) Concentración de tierra y prohibición de más de tres concesiones para una persona.

- g) Moratoria minera hasta expedir una nueva ley a partir del 20 de abril de 2008, hasta vigencia de nueva Constitución y marco legal.
- h) Suspensión de actividades de minería metálica, excepto las que estaban en fase de explotación. (Acta N°37, 2008, pp. 83-86)

Adicionalmente dispuso que las nuevas regulaciones jurídicas se aprobaran dentro de los siguientes ciento ochenta días, así como la creación de la Empresa Nacional Minera. Además, la Asamblea dio amnistía a todas las personas criminalizadas por empresas mineras, petroleras, madereras, incluidos los procesados en el caso Dayuma.

Así, el Mandato Minero implicó un límite claro a la expansión de la minería a gran escala, que venía arrastrándose desde la época neoliberal. A pesar de que no declaró al país libre de minería (como demandaban las organizaciones antimineras y el presidente de la Asamblea Constituyente), abrió posibilidades para generar un debate nacional acerca de los proyectos extractivos a gran escala y su pertinencia, dentro de un nuevo modelo de desarrollo que respetara los derechos de la naturaleza y la autodeterminación de los pueblos.

Pero, al ser un mandato constitucional y por tanto de cumplimiento obligatorio para el gobierno, significó una contraposición directa a la política extractivista del progresismo, que empezaba a ponerse en marcha y que, además, era apoyada por la Cámara de Minería y la derecha. Rafael Correa había declarado por varias ocasiones su apoyo a la explotación minera “responsable” a gran escala como “vía para salir del subdesarrollo”. Desde febrero de 2008, en pleno desarrollo de la Asamblea, el régimen buscó ya firmar contratos de exploración y explotación minera con ocho compañías, cuatro de las cuales estaban inmersas en serios conflictos con las comunidades (Fruta del Norte, Quimsacocha, Río Blanco, Mirador, todas en la zona de mayor movilización anti minera)¹⁶.

Pero a pesar de la emisión del Mandato Minero, los planes del gobierno no se detuvieron. Cuatro días después firmó el Reglamento de aplicación de mecanismo de participación social de la ley de Gestión Ambiental (Decreto ejecutivo No. 1040), mediante el cual la consulta, normada

¹⁶ Ver diario *El Comercio* del 11/02/08, “Ocho proyectos mineros están en la mira del régimen”; diario *El Universo* del 27/04/08, “Correa ratifica su venia para minería responsable”.

en la Constitución de 1998, se redujo a un proceso de socialización previo para la elaboración del estudio de impacto ambiental, requisito para la autorización de licencia ambiental en proyectos extractivos. La socialización podía recoger criterios de las comunidades, pero si estas se oponían al proyecto, el Estado podría finalmente autorizarlo por encima de la oposición de los afectados.

Con el decreto 1040, el presidente daba su decidido apoyo al desarrollo de los cuatro proyectos “emblemáticos” de explotación de minería a gran escala, los cuales, a pesar de las resoluciones del Mandato Minero, no se suspendieron ni mucho menos fueron revertidas sus concesiones. Y para que no quede duda del sendero que tomaba la política gubernamental, el 6 de mayo en una concentración pública con trabajadores y empresarios mineros Correa anunció el envío de un proyecto de Ley de Minería a la Asamblea Constituyente, y además dejó claro su postura a favor de la minería “responsable”.

En resumen, el desarrollo de la Asamblea Constituyente fue un espacio de intensas disputas entre dos proyectos de Estado y sociedad, que contrapusieron a la Conaie y al movimiento popular con el proyecto progresista en marcha. Un gobierno construyendo un Estado moderno y fuerte, para y con el capital transnacional, y los capitales nacionales emergentes – agronegocios, constructoras, comerciales–, chocó directamente con las expectativas y posibilidades reales de transformación que podría haber abierto el reconocimiento jurídico cabal del Estado plurinacional y la movilización autónoma de las organizaciones populares.

Lo que estaba en juego en la coyuntura de 2006-2008 era el futuro del proyecto de modernización capitalista, sustentado en el despojo territorial y la acumulación, encarnado por la Revolución Ciudadana. Para ello el presidente, las fracciones afines de Alianza País y las derechas, tenían que desalojar el territorio político, jurídico y concreto que pudiera contraponerse a sus objetivos. Las organizaciones indígenas y populares autónomas y el proyecto plurinacional fueron entonces los principales antagonistas a derrotar, pues mientras mantuvieran su capacidad de movilización y convocatoria eran un peligro latente al proyecto progresista. A partir de allí, las luchas indígenas y populares se trasladaron a las calles, plazas y carreteras.

Las luchas antimineras y por el agua en la década post-asamblea

Una vez aprobada la nueva Constitución, se inició una nueva fase de lucha entre el proyecto progresista y el Movimiento Indígena. Esa lucha se trasladó a la disputa en la elaboración de leyes específicas en varios campos, pero sobre todo en aquellas donde se jugaban los elementos definitorios de las posibilidades de transformación, que pese a todas las trabas, permanecían abiertas aún.

En esta sección abordo la lucha por la Ley de Aguas y contra la minería, a partir de las movilizaciones más importantes que se produjeron entre 2009 y 2012, ya que allí se puede advertir la contraposición central entre el proyecto progresista y lo que para la Conaie significaba la concreción del “Estado” plurinacional. En estas movilizaciones se marcaron las divergencias de largo plazo que llevaron a que el gobierno de Correa adopte una postura adversa a las propuestas indígenas, y al mismo tiempo, son el origen de las profundas desconfianzas que se sembraron en el Movimiento Indígena, que en lo posterior llegaron a pesar en las coyunturas del levantamiento de octubre de 2019 y el proceso electoral de 2020.

El levantamiento contra la minería y la Ley de Aguas de 2009

El peligro que significó el Mandato Minero para la implementación del extractivismo estatal, debía conjurarse de algún modo. Eso llegó de la mano de un proyecto de Ley de Minería propuesto por el Ejecutivo. Esta pretendía crear un nuevo ordenamiento jurídico para la explotación de recursos naturales, dejando de lado los derechos de la naturaleza y la consulta previa. Mientras tanto los conflictos entre comunidades indígenas campesinas y las petroleras y mineras seguían en pie en varios lugares del país¹⁷.

Por su parte, la Conaie realizó una asamblea en noviembre de 2008, en la cual amenazaba al gobierno con realizar un levantamiento si no archivaba ese proyecto de ley. Algunas

¹⁷ En el Cuyabeno, comunidades kichwas y a'i cofán se enfrentaban contra Petroamazonas. Los comuneros reclamaban que nunca existió consulta previa para el ingreso de maquinaria por el río Aguarico. Ver diario *El Universo*, 12/10/08, “Disputa de indígenas y militares”. De igual forma, la Conaie exigía el archivo de la nueva Ley Minera, que estaba en proceso de discusión. Ver diario *El Comercio*, 14/10/08, “Una protesta indígena se alista”; *El Comercio*, 01/11/08, “La Conaie lanza advertencia a Correa”.

resoluciones de aquella reunión fueron entre otras: hacer un levantamiento para defender a la naturaleza, no permitir actividades mineras a gran escala en territorios indígenas, hacer cumplir el consentimiento previo y el archivo del proyecto de Ley Minera.

A finales de ese mismo mes, Ecuatorunari realizó una concentración de quince mil personas en la Sierra norte, para rechazar la Ley Minera y en su lugar entregar a algunos representantes de la Comisión Legislativa, un proyecto de Ley de Aguas “prioritario”. Los puntos centrales de dicha propuesta estaban encaminados a garantizar el acceso público y comunitario al agua y la revisión de concesiones privadas realizadas a las agroindustrias, en otras palabras a concretar la desprivatización y redistribución.

Así, el año 2009 inició con nuevas movilizaciones de las organizaciones anti mineras (sistemas comunitarios de agua, colectivos ecologistas, comunidades afectadas), en la región sur del país. Cierres de carreteras, huelgas de hambre, marchas y presiones que exigían el archivo de la Ley Minera, que seguía en discusión en el Legislativo. En varios lugares hubo fuertes enfrentamientos con la policía y detenciones de manifestantes. Para el 20 de enero, la Conaie también llamó a una jornada de movilización de un día, que se efectuó en varias provincias de la Sierra y la Amazonía.

De todas maneras, la nueva Ley de Minería fue aprobada el 29 de enero de ese año. Algunos de los puntos más controvertidos de dicha ley tuvieron que ver con la violación de la consulta previa prelegislativa de nacionalidades y pueblos indígenas. Además, el artículo 15 y otros de dicha ley posibilitaban el desplazamiento, división o compra de territorios indígenas afectados por la minería, ya que permitían, bajo declaración de utilidad pública, la constitución de servidumbres y pagos de indemnizaciones o gravámenes en territorios que se suponía eran inalienables e inembargables. De igual forma, el artículo 28 dejaba abierta la libertad de prospección en territorios indígenas. Así mismo, el artículo 87 no hablaba de consulta previa, como estaba estipulada en la Constitución, sino de consulta social, y tampoco especificaba a qué comunidades se consultaría. Y, sobre todo, establecía nuevamente que en caso de existir oposición de la comunidad al proyecto, el Estado tenía la decisión final (Guaranda & INREDH,

2010). En resumen, la Ley Minera ponía fin al Mandato minero y contravenía algunos preceptos constitucionales en materia de derechos de la naturaleza y derechos de pueblos y nacionalidades, abriendo las puertas a la gran minería y al despojo de territorios indígenas.

A finales del mes de agosto de 2009, el Ejecutivo envió otro proyecto de ley a la Asamblea Nacional (función legislativa), esta vez referido a los recursos hídricos. Por su parte, las organizaciones indígenas habían exigido que sus propuestas –entregadas casi un año antes– fuesen discutidas y acogidas en la formulación de la nueva ley, lo cual no ocurrió.

Algunos de los problemas centrales de aquel proyecto de Ley tenían que ver con la privatización del agua. A pesar de que ratificaba su prohibición, como mandaba la Constitución, algunos artículos daban pie a ello, al otorgar prioridad de uso en actividades industriales, o por medio de venta del agua junto a la tierra, entre otras formas. El otro punto de dificultad era la posibilidad de que el orden de prelación –en la que el consumo humano y el riego eran prioritarios– pudiera ser cambiado por cuestiones de interés nacional, establecido por el Plan Nacional de Desarrollo. Además de eso, la ley del gobierno planteaba la creación de una autoridad única del agua, sin participación de pueblos y nacionalidades. Se sumaba a eso el desconocimiento de la autonomía de los sistemas y juntas comunitarias de agua y sus formas de gestión y resolución de conflictos, a quiénes se quería colocar bajo tutela del Estado, desconociendo el arduo trabajo social y autónomo de producción de esos sistemas.

Por otro lado, en el marco de la política de “recuperación del Estado” y de una nueva política con el Movimiento Indígena, a mediados de 2009 el gobierno inició el cierre y transferencia de las instituciones indígenas autónomas hacia diferentes ministerios. Los casos que generaron más resistencias en el Movimiento Indígena fueron el Codenpe, creado en 1998 y la Dineib, creada en 1988. Instancias estatales que gozaban de autonomía administrativa dentro del Estado neoliberal. En el primer caso, su actividad principal era la gestión y ejecución de proyectos de diversa índole –sobre todo infraestructura agrícola y proyectos de desarrollo– en las comunidades. En el segundo caso, estuvo a cargo de la educación bilingüe de las diferentes nacionalidades y pueblos, creando materiales en lenguas propias, metodologías, pedagogía, etc.

Para el gobierno, esas instancias estatales indígenas eran parte del corporativismo en el que había caído el Estado ecuatoriano en la época neoliberal, y por tanto, tenían que desaparecer y estar regidos totalmente por la política pública nacional. Además, según el gobierno, esos entes se habían convertido en bastiones políticos de la Conaie. Por ello, la antigua autonomía administrativa, que entre otras cosas implicaba elección de autoridades desde las organizaciones, fue sustituida por una elección basada en méritos y concursos individuales, para supuestamente “despolitizar” la educación bilingüe.

Para la Conaie, la desaparición de esas instituciones autónomas en el Estado significó otro agravio más de la política progresista. A esto se sumó el decreto ejecutivo 1780 de junio de 2009, que renovaba la permanencia de varias misiones católicas en la Amazonía para la “evangelización e incorporación a la vida socioeconómica del país, de todos los grupos humanos que habitan o habitaren dentro de la jurisdicción territorial encomendada a su cuidado” (Art. 1, cláusula primera, inciso a).

Con estos antecedentes, un nuevo levantamiento se puso en marcha contra la intransigencias del gobierno en el tratamiento de las propuestas del Movimiento Indígena, pero en especial, por el peligro real, que para los territorios de comunidades pueblos y nacionalidades, significaban las leyes de minería y el nuevo proyecto de ley de aguas. En una asamblea extraordinaria de inicios de septiembre de 2009, la Conaie convocó a la Movilización por la Dignidad, la Vida y la Plurinacionalidad. Las resoluciones, a mi criterio, más importantes fueron:

1. Declarar la movilización nacional en el marco del Estado plurinacional [...].
3. *Ejercer y fortalecer los gobiernos comunitarios* de los pueblos y nacionalidades [...] Para el efecto la Conaie y sus regionales [...] *asumen su condición de Autogobierno de las nacionalidades y pueblos indígenas.* [...].
4. Exigir al Estado y al gobierno nacional la *nacionalización de los recursos naturales* y la auditoria de las concesiones petroleras, mineras, agua, hidroeléctricas, otras [...] y *suspensión de concesiones extractivas* en territorios de pueblos y nacionalidades. [...].
8. Exigir garantías a los derechos territoriales y la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades en zonas de frontera. [...].

11. Exigir la derogatoria del decreto 1585 [...] y el decreto 1780 [...].

15. *Dar seguimiento y vigilar el tratamiento de los proyectos de ley propuestos por el movimiento indígena a la Asamblea Nacional.* (Conaie, 2009b) (El énfasis es mío)

En estas resoluciones, que fueron algunas de las primeras luego de la declaratoria formal del Estado plurinacional, aparecieron algunos temas como la nacionalización de recursos, la auditoria y suspensión de las concesiones en proyectos extractivos, que eran el problema coyuntural central. Pero también apareció una directriz estratégica: la de asumir plenamente los autogobiernos desde las bases comunitarias hasta sus organismos regionales y nacionales. Es decir, se intuía que la concreción efectiva de la plurinacionalidad debía partir de asumirlo desde las bases de la Conaie, más allá y contra el Estado progresista.

Con esas resoluciones, las diferentes regionales y organizaciones provinciales se pusieron a organizar el levantamiento. Pero al parecer, en ese mes las bases fueron afinando los puntos de la plataforma de lucha en tres grandes demandas: el tema del agua, el problema minero y las instituciones indígenas. Cabe señalar que cada regional y sus organizaciones pusieron fuerza en alguno de los tres puntos, dependiendo de las afectaciones más sentidas en sus territorios. Por ejemplo, para las organizaciones de la Sierra era central el tema del agua, en cambio para las de la Amazonía el punto era el conflicto con las mineras y petroleras; ambos casos compartían la defensa de las instituciones indígenas. Esa diferencia se debía obviamente a las condiciones sociales políticas de cada región. Mientras en la Sierra, a excepción de la provincia del Azuay, el problema minero era en esas fechas aún lejano, para la región amazónica, el peligro era ya cotidiano. De todas formas, no fueron nunca planteadas por separado.

Recojo algunos planteamientos tras revisar documentos y pronunciamientos de varias organizaciones de base y regionales, fechados unos días antes del 27 de septiembre, inicio del levantamiento. Ecuarunari y organizaciones provinciales como la Comich (Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo), el Micc (Movimiento Indígena Campesino de Cotopaxi), y otros, plantearon:

- Desprivatización y redistribución equitativa del agua.

- Derecho a consulta prelegislativa.
- Defensa de la gestión y administración de los sistemas comunitarios de agua.
- Creación del Consejo Plurinacional del Agua.
- Creación del Fondo Nacional del Agua.
- Defensa de las instituciones indígenas.
- Participación de organizaciones populares, movimientos sociales, pueblos y nacionalidades en instituciones que toman decisiones.
- Reconocimiento de la plurinacionalidad en todas las leyes (Comich, 2009; Ecuarunari, 2009).

En cambio, para la Ficsh (Federación Interprovincial de Centros Shuar), que aglutina a varias comunidades shuar afectadas por los proyectos mineros en sus territorios, los puntos fundamentales fueron:

- Defensa de los recursos naturales.
- Derogatoria de los Decretos 1585 (Dineib) y 1780 (decreto evangelizador).
- Retiro inmediato y definitivo de ECSA (Ecuacorrientes S. A., empresa minera) de los territorios indígenas.
- Consulta popular provincial sobre explotación de recursos naturales en Morona Santiago.
- Rechazo a la pretensión de crear CDR (Comités de defensa de la revolución) en territorios indígenas (Ficsh, 2009).

Finalmente, la regional amazónica, ya en los días del levantamiento, emitía un comunicado donde planteaba:

- Se dicte una Ley de gobiernos territoriales autónomos de las nacionalidades amazónicas con competencias administrativas.
- 12 % por barril de petróleo extraído para las nacionalidades.
- Recuperación de las instituciones indígenas.
- No más explotación petrolera ni minera en territorios indígenas (Confeniae, 2009).

Así las cosas, el 28 de septiembre inició el levantamiento con cierres parciales de carreteras en varias zonas de la región andina (Imbabura, Pichincha, Cayambe, Cotopaxi, Chimborazo, Bolívar y Azuay) y en varios lugares de la Amazonía sur, sobre todo en el territorio de la nacionalidad shuar en Morona Santiago. A la movilización indígena se sumaron estudiantes universitarios agrupados en la FEUE, algunos sindicatos de trabajadores como Cedocut, que

rechazaban además la eliminación de la contratación colectiva, y los maestros de la UNE, que se oponían a los planes gobiernistas de desmantelamiento del sindicato¹⁸.

El gobierno actuó rápidamente sobre los territorios movilizados y ofreció un diálogo directo con el presidente Rafael Correa en Quito. La movilización fue suspendida por la dirigencia nacional el 29 de septiembre. Sin embargo, algunas organizaciones provinciales continuaron el cierre progresivo. En la región amazónica las organizaciones no acataron la suspensión del levantamiento. La dirigencia de la Conaie tuvo que acoger la decisión de sus bases y decidió suspender el diálogo pactado con el gobierno.

Al día siguiente se produjeron fuertes enfrentamientos en una carretera de la Amazonía, producto de ello un maestro shuar de educación bilingüe (Bosco Wisum) falleció y 42 personas resultaron heridas en un confuso incidente. La muerte del profesor fue casi una declaración de guerra para los shuar, quienes, a pesar de la represión, mantuvieron paralizadas las carreteras. Las organizaciones decidieron, en una asamblea, radicalizar y extender el levantamiento a otras zonas como Zamora, Loja y Cañar, que estaban sumándose a las acciones. Además, decidieron que solo hablarían con el presidente de la república y no en Quito, sino en Unión Base, en la Amazonía¹⁹.

Por su parte, el presidente Correa decía que el levantamiento era un fracaso y que no dialogaría. En lugar de eso, acusaba al Movimiento Indígena de “hacerle el juego a la derecha” y de querer desestabilizar al gobierno.

De todas formas, el 6 de octubre se entabló por fin el diálogo en el palacio presidencial en Quito. Cientos de representantes de las organizaciones indígenas llegaron a la capital y se reunieron con el presidente. Algunos de los 23 puntos de la Agenda de diálogo entre el gobierno y la Conaie, planteado por las organizaciones indígenas, tuvieron que ver con:

18 Ver diario *Hoy*, 28/09/09, “Estudiantes, obreros, docentes y comerciantes apoyarán a la Conaie”.

19 Ver diario *El Comercio*, 3/10/09, “Los shuar no ceden y mantienen la protesta”.

- Participación efectiva en la construcción e implementación del Estado plurinacional, diálogo público con todos los sectores.
- Anulación inmediata de los contratos petroleros y las concesiones mineras, principalmente ECSA S. A., Aurelian Kinross.
- Retiro inmediato de la Ley de Recurso Hídricos (Ley de Aguas) para elaborar una de consenso entre todos.
- Titulación de territorios de pueblos y nacionalidades de forma comunitaria.
- Derogatorio de los decretos 1585 (Dineib), 1780 (evangelización) y otros (Conaie, 2009a).

Los seis acuerdos firmados recogieron algunos puntos formales de la agenda indígena: la “institucionalización del dialogo”, conformación de mesas mixtas para la revisión conjunta de la Ley de Aguas y de Minería, y la investigación de la muerte del maestro shuar. Sin embargo, los temas referidos a la nacionalización de recursos, la revisión de los contratos petroleros y la anulación de las concesiones mineras en Azuay y la Amazonía sur –donde se produjeron los enfrentamientos más violentos con las fuerzas militares– no se concretaron. Es decir, aquellos puntos inmediatos, pero más sentidos por las organizaciones de base, referidos a la defensa del territorio de los proyectos extractivos, no fueron considerados, porque tocaban la columna vertebral del proyecto progresista.

Al final, las mesas de trabajo no funcionaron y la Conaie terminó por romper el diálogo en febrero de 2010. En medio de los intentos de llevar a cabo los acuerdos firmados, el gobierno demandó al director de radio Arutam, de la nacionalidad shuar, acusándolo de haber incitado al levantamiento y a la violencia, y además emitió un nuevo reglamento minero que hablaba de la nula voluntad a cambiar o negociar la dirección política económica del progresismo.

Las movilizaciones por la Ley de Aguas (2009-2012)

En mayo de 2010, la Asamblea Nacional se disponía a realizar los últimos debates para la aprobación definitiva de la Ley de Aguas. Una nueva movilización progresiva desde los territorios hacia Quito se puso en camino. Esta vez, además de la Conaie, participaron la Fenocin y la Feine, así como organizaciones de estudiantes y sindicatos de maestros y trabajadores, en una creciente articulación de un campo popular crítico al gobierno. Las argumentaciones de los

asambleístas de Pachakutik, en contra de la aprobación, y sobre todo la masiva presión de las comunidades y organizaciones de base que llegaron a Quito, lograron finalmente detener la ley en los términos planteados por el gobierno.

El Movimiento Indígena estaba de acuerdo con la emisión de una nueva ley de recursos hídricos, pero exigía un mayor debate, la inclusión explícita en ella de la desprivatización y redistribución del agua, una institucionalidad coherente con el carácter plurinacional del Estado – garantizando la autonomía de los sistemas comunitarios de agua–, un fondo nacional para inversión de cuidado y gestión de agua, y respeto al orden de prelación previsto en la Constitución.

Dos años después, comunidades kichwa y shuar, organizaciones anti mineras de base articuladas en la Asamblea de los Pueblos del Sur y la Prefectura de Zamora Chinchipe en manos de Pachakutik, convocaron a una marcha hacia Quito, partiendo desde la pequeña localidad amazónica de El Pangui. En días posteriores la Conaie se sumó a la marcha, así como otras organizaciones populares, estudiantes y sindicatos de trabajadores.

Esas organizaciones lograron trabajar un pronunciamiento que contenía en general los mismos puntos de la problemática sobre el agua y la minería: derogatoria de la Ley Minera, aprobación de una ley de aguas con los planteamientos de las organizaciones. A esto se sumaría la aprobación de una Ley de tierras y territorios que sancionara el latifundio y redistribuyera la tierra, así como un consejo plurinacional agrario, y otras referidas a las organizaciones de estudiantes, sindicatos y mujeres. Pero la movilización no tuvo efecto.

En 2014 fue aprobada definitivamente la Ley de Aguas, sin las propuestas centrales del Movimiento Indígena. Se cerraron así las posibilidades reales de una transformación profunda de las relaciones de poder sustentadas en el acaparamiento del agua y la tierra, así como en el monopolio del Estado sobre las decisiones referidas a los bienes comunes, que posibilitan la reproducción de las comunidades campesinas e indígenas.

Las movilizaciones por la Ley de Aguas y contra la minería a gran escala en el cuatrienio 2009-2012 son fundamentales para entender el proceso político de la Revolución Ciudadana. Se podría decir que en ese periodo se produjo –de la mano de la arremetida del gobierno y del Estado– el cierre definitivo de las posibilidades de cambio que fueron abiertas por la lucha indígena y popular desde 2006, y que se mantenían latentes en la Asamblea Constituyente. Ese periodo marcó la dirección definitiva del proceso de cercamiento de las luchas a manos del progresismo.

La emisión de la Ley de Minería fue la contra réplica necesaria a las crecientes luchas anti mineras expresadas en el Mandato Minero (aunque esta no representaba la totalidad de posiciones respecto el tema). Fue el re-ordenamiento jurídico necesario para, al mismo tiempo, establecer un campo de acción legítimo para la explotación minera a gran escala, con presencia estatal y, por otro lado, contener las exigencias de las organizaciones: el no extractivismo, la nacionalización de recursos, y sobre todo el debate de un modelo de desarrollo acorde a lo planteado en la Constitución (plurinacionalidad, derechos de la naturaleza). La Ley Minera fue la expresión jurídica de la voluntad política de ir por la vía del extractivismo posneoliberal, como columna vertebral de la modernización capitalista.

Por su parte, la Ley de Aguas fue un complemento necesario a la de minería, ya que dicha industria utiliza grandes cantidades de agua para la obtención de los minerales, y también porque algunos de los “proyectos emblemáticos” que impulsaba el gobierno estaban ubicados en zonas de recarga hídrica (como el de Quimsacocha y Río Blanco en el Azuay, por ejemplo). A pesar de que la Ley aprobada en 2014 garantizaba de alguna manera la autonomía de los sistemas comunitarios de agua, prohibía la privatización a medias, ya que incluía un artículo de excepcionalidad por razones económicas o técnicas, que permitía la participación privada en la dotación del servicio. Y sobre todo, no tenía un sustento legal fuerte y determinante que permitiera la desprivatización de lo que ya estaba privatizado, es decir no se establecieron causales, tiempos y procedimientos específicos para la desprivatización. El caso de la renovación de la concesión a la empresa privada Interagua en la ciudad de Guayaquil –en plena discusión de

la ley– muestra que dicha ley no estaba siendo tratada para generar justicia social sobre el derecho al agua.

En la dimensión institucional de la ley, en cambio, estuvo visible el problema del monopolio del Estado en la planificación y gestión del recurso. La autoridad única expresó la voluntad política de construir un Estado central fuerte, sin injerencias sociales efectivas de ningún tipo que pudieran vetar sus decisiones en el marco de garantizar mejores condiciones jurídicas para el desarrollo de la minería a gran escala. A pesar de que la ley contempló un Consejo Intercultural y Plurinacional del Agua, su ámbito de acción quedó reducido en comparación a las potestades de la Autoridad Única, que fue en donde recayeron los mayores poderes de decisión respecto de la planificación, gestión y usos del agua.

Visto desde las movilizaciones y los pronunciamientos de las organizaciones, lo que emergió en las luchas por el agua y contra la minería fue el deseo de concreción efectiva de la plurinacionalidad, ya reconocida en la Constitución, pero que el gobierno pretendía desconocer con la emisión de la Ley de Aguas, en forma similar a lo que había ocurrido con la Ley Minera.

Por un lado, existió un afán de recuperación del agua como bien público y comunitario de las manos de las empresas agroindustriales, asentadas mayoritariamente en la Costa, y que concentraban gran parte del caudal. Algunos datos de esos años indicaban que el 0,23% del total de concesiones estaba en manos del sector eléctrico manejando el 74,28 % del caudal total; las concesiones para riego representaban el 49,02 % y manejaban el 19,65 % del caudal; mientras que las concesiones para uso doméstico representaban el 33,1 % y apenas disponían el 1,22 % del caudal total (Foro de Recursos Hídricos, 2007, p. 19; Morales, 2015, pp. 454-455). La concentración del agua en el campo era igual de inequitativa. La población campesina indígena con sistemas comunitarios de riego representaban el 86 % de los usuarios, y sin embargo tenían apenas el 22 % de la superficie regada y accedía al 13 % del caudal. Mientras los grandes consumidores, que eran apenas el 1 % de unidades productivas, concentraban el 67 % del caudal (Gaybor, 2010, p. 15). De igual forma, las grandes empresas, bananeras, azucareras o

camaroneras pagaban cantidades ínfimas por el uso del agua, mientras que campesinos de la Sierra pagaban hasta 35 veces más del precio (Foro de Recursos Hídricos, 2007, pp. 43-45).

Por esto, más allá de la prohibición de privatización, que estaba enunciado en el proyecto de ley del gobierno, el Movimiento Indígena exigía la desprivatización y redistribución del agua, que como constaban en los estudios sobre el tema, estaban mayoritariamente concentrada en pocas manos. Es decir, el problema no era solamente no privatizar más, como defendía engañosamente el gobierno, sino realizar una efectiva desprivatización del recurso. Pero al mismo tiempo, la idea del Movimiento Indígena, no era entregar todo el manejo del agua al Estado, sino que defendía el manejo autónomo de los sistemas comunitarios de riego construido por las propias comunidades y juntas de agua, o sea, se defendía la riqueza social por estas producida como un sustento material para la reproducción de sus comunidades. El Estado por sí solo no representaba garantía de protección del bien comunitario de las manos privatizadoras, sino que –en el horizonte comunitario popular– nuevamente era necesaria la entrada en acción de las comunidades como poderes sociales que controlan, veta o sujetan al Estado y gestionan autonomamente los bienes comunes.

Por otro lado, estaba la dimensión territorial de la plurinacionalidad y la defensa de los recursos naturales de los proyectos extractivos. Para eso plantearon algunos mecanismos como la consulta popular, o la creación de una ley de gobiernos territoriales amazónicos, o la recuperación del “12 % por barril de petróleo”. Incluso en los días más fuertes del levantamiento de 2009, la Federación Shuar intentó que los ministros de Estado enviados para entablar diálogos, firmaran un acuerdo para poner fin a la explotación petrolera y minera, cuestión que no ocurrió²⁰.

Lo que se planteó entonces, tanto en el caso del agua y en la defensa de los territorios contra los proyectos extractivos, fue la reapropiación y defensa comunitaria de la riqueza social natural, como base material para la concreción de la plurinacionalidad. Estas representaban algunos de los horizontes de deseo más sentidos. En el contexto expresaban la contraposición

20 Ver diario *El Comercio*, 04/10/09, “El acuerdo gobierno – shuar no se concreta”.

radical entre el proyecto progresista de modernización capitalista del Estado y el proyecto de las organizaciones indígenas y populares. Una contradicción fundamental entre la soberanía comunitaria sobre los recursos en sus territorios y la soberanía estatal pretendidamente nacional, pero abstracta en términos de quiénes realmente se benefician y ejercen control sobre los recursos que supuestamente son de todos. Esto estuvo necesariamente ligado a una dimensión política de la lucha por el agua: la preservación de prerrogativas sobre el bien común en lo comunitario y en el Estado.

La autonomía de la gestión comunitaria en las comunas y pueblos significaba un nivel de preservación de las capacidades de decisión sobre su riqueza social por ellos producida, que se negaba a ser absorbida por el poder estatal. En los días previos al levantamiento de 2009 las organizaciones decían por ejemplo que:

Como actores históricos en el manejo y administración del agua, que con mucho esfuerzo hemos construido en base a mingas los sistemas de riego, rechazamos la intención del gobierno de expulsarnos del derecho a administrarlos como desde hace décadas lo venimos haciendo. No aceptaremos jamás constituirnos en instancias solamente consultivas porque eso significaría estar bajo los intereses de los gobiernos de turno, de los sectores oligárquicos y las transnacionales que pretenden a toda costa tener el control y usufructo del líquido vital. (Ecuadorunari, 2009) (El énfasis es mío)

Pero al mismo tiempo, existió un deseo de expansión de la capacidad política comunitaria en y sobre el Estado. Es decir una voluntad de cogobierno desde las bases comunitarias (juntas de agua, sistemas comunitarios de agua, comunas, pueblos y nacionalidades). Este deseo era para las organizaciones indígenas y comunitarias un elemento central de la concreción efectiva de la plurinacionalidad, y no solamente una cuestión administrativa. Implicaba el ejercicio real de poder de decisión sobre los bienes comunitarios y públicos. Cuestión que para el gobierno, en cambio significaba cesión de poder. Correa decía en esos días a un medio de comunicación que el Consejo Plurinacional “no será un Consejo de indígenas, sino de todos los sectores productivos, *pero que quede claro que el agua es poder y al gobierno no le interesa compartir*

ese poder”²¹. Por su parte, Delfín Tenesaca, presidente de turno de Ecuarrunari, decía en una entrevista sobre la Ley de Aguas:

El *gobierno quiere sólo él gobernar* con el Secretario del Agua. Y nos quieren hacer a un lado a los campesinos. Pero ¿qué pasa con las juntas de regantes que distribuyen nuestra agüita para los pequeños riegos? El gobierno tendrá al Secretario del Agua, pero no sabemos el gobierno a quien representa, dice que al pueblo, pero en verdad es a los extractivistas y acaparadores²².

De ahí que en el ámbito institucional de la Ley de aguas, la concreción de la plurinacionalidad no podía reducirse a una “Autoridad Única del Agua” decidida desde el Ejecutivo –el titular debía ser designado desde la presidencia de la república–. Debía contemplar un Consejo Plurinacional, con representación y capacidad de decisión de las organizaciones indígenas, sistemas comunitarios de agua, comunas, pueblos y nacionalidades, y otros entes involucrados en la gestión y manejo del líquido vital. Para el Movimiento Indígena, en palabras de una exdirigente de la Conaie, “lo que está[ba] en juego en un Estado plurinacional es cómo construir una nueva relación entre Estado-gobierno-pueblos indígenas”, relación que “tiene un punto de partida: diálogo, relación” (Pacari, 2014).

Pero esa relación también expresó un deseo de sujeción y veto del Estado, como una forma de mantener un máximo de margen de autodeterminación política de las comunidades, que en el fondo tiene que ver con proteger, desarrollar y expandir las capacidades políticas para garantizar la reproducción de la totalidad de la vida. En ese horizonte siempre ha sido válido un cierto nivel de relación con lo estatal, pero siempre bajo sospecha, tensión, “dilema”, cuidado y control, una especie de *autonomía intermitente*, dependiendo de las condiciones, de las fuerzas propias para sujetar correctamente al Estado. Me parece que esa fue una de las lógicas ocultas en la idea de plurinacionalidad.

De ahí que, desde el punto de vista del Movimiento Indígena, la cuestión no era (y no es) la aceptación o el rechazo total del Estado. Más bien, la relación con el Estado está supeditada a

21 Ver diario *Hoy*, 11/05/10, “Autoridad Única centra polémica”, énfasis mío.

22 En diario *El Comercio*, 09/05/2010, “El Consejo Plurinacional del Agua debe ser participativo”, Entrevista a Delfín Tenesaca, presidente de Ecuarrunari.

la correlación de fuerzas de cada situación concreta. En el contexto del cambio institucional impulsado por la Revolución Ciudadana –fortalecimiento, recuperación y centralidad estatal, según sus promotores–, y en la coyuntura específica de las movilizaciones por el agua, ese dilema emergió con claridad. Existía cierta línea del Movimiento Indígena que llamaba a la resistencia total al Estado, que de alguna manera se reflejaba en el llamado a ejercer gobiernos comunitarios en los territorios.

Pero al mismo tiempo, otras posiciones buscaban, sin renunciar al autogobierno, sostener un nivel de relación o de “diálogo”, tenso y complejo, como una forma de protegerse del accionar directo del Estado sobre las comunidades y organizaciones. En una entrevista a un ex dirigente de Cayambe, éste me compartía su percepción sobre el problema de la relación con el Estado progresista en los siguientes términos:

El Estado está incidiendo mucho, antes, en la época neoliberal, el Estado [se] achicaba, las políticas eran deficientes y delegadas a empresas privadas. Hoy no, el Estado tiene mucha presencia, y con eso las comunidades sienten acosados en unos casos, en otros casos sienten como una oportunidad. Hay ese dilema. Nosotros hemos dicho: la presencia del Estado es una obligación, tiene que dar obras, políticas públicas. Pero eso no quita que el movimiento indígena tenga una posición política, hemos dicho: lo que den cojan compañeros pero no vendan el alma al Estado, a otros partidos políticos, sigan siendo de la organización. Yo pienso que *si el Estado llega, que llegue, pero bajo la dirección de la organización, para que tenga control*. En algunos casos está entrando directamente, donde las organizaciones son débiles, donde no hay propuesta, donde hay duda. Donde hay dirigencias con claridad, organizaciones fuertes, propuestas, ahí el Estado no puede entrar directamente si no coordina con ellas, *ahí si las condiciones ponemos nosotros*. (Cholango, 2014)

Entonces, de lo que se trataba en aquellos años era cómo lograr hacer efectivo –en el marco de la recién reconocida plurinacionalidad del Estado– ese poder social de control, de sujeción desde las organizaciones, comunidades, pueblos y nacionalidades. Primero sosteniendo el autogobierno, como base fundamental del proyecto plurinacional, y segundo, intentando desde ahí, extender esas capacidades hacía el Estado, con todos los riesgos y contradicciones que eso pueda suponer.

Pero ese deseo de concreción de la plurinacionalidad se contrapuso a la modernización capitalista del progresismo, en su dimensión estatal institucional, así como en la realidad concreta de los proyectos económicos basados en el extractivismo minero petrolero. En la Constitución de 2008, el proyecto del Movimiento Indígena fue aceptado marginalmente, con recortes y limitaciones. La recuperación y fortalecimiento del Estado en el objetivo de la modernización capitalista, cerró el paso a las luchas de las organizaciones indígenas y populares por estructurar el nuevo Estado, y democratizar el poder, proteger y expandir los diversos poderes sociales de las comunidades, las organizaciones de base, y las organizaciones populares. Es decir, transformarlo bajo un horizonte comunitario popular plurinacional.

Décadas de levantamientos, luchas y disputas de sentidos, de cercamientos y contrainsurgencia, han influido en lo que ahora se tiene y se entiende por plurinacionalidad. Sin embargo, las luchas dejan sedimentos, excesos no digeridos totalmente por el poder. Estos salen a flote en las rebeliones. Octubre, en ciertos momentos, los hizo emerger como plurinacionalidad contra el Estado.

Capítulo V: “Hacer nuestra propia libertad”. La plurinacionalidad contra el Estado

Hay un tiempo para la esperanza y hay un tiempo para la ira.
Éste es el tiempo de la ira. Después de la ira viene la esperanza.
Adolfo Gilly

Efectivamente las esperanzas de transformación profunda de la sociedad se fueron desvaneciendo con el pasar de los años progresistas, en su lugar se fue activando la ira contenida por años. Con la declaratoria del Estado plurinacional en 2008, para algunos se suponía que se abría un momento propicio para concretar un proyecto indígena y popular de transformación del Estado –como decía un ex presidente de la Conaie–. Y sin embargo, el progresismo ecuatoriano enfrentó duramente la movilización indígena y la misma idea de plurinacionalidad.

Pero el progresismo también sufrió su propio desgaste político. Atrapado por sus conflictos internos, y enfrentando la recuperación de la derecha neoliberal, a finales de 2017 apenas logró arañar un nuevo triunfo electoral. Lenín Moreno se convirtió en el nuevo presidente progresista del Ecuador. Sin embargo, en poco tiempo, la crisis al interior del partido de gobierno se profundizó y el nuevo presidente tomó, en términos generales, un rumbo político diferente a su antecesor. Con el tiempo, el gobierno fue asumiendo cada vez más nítidamente las políticas neoliberales empujadas por la derecha ecuatoriana.

En 2019, la emisión del Decreto 883, parte de los acuerdos con el FMI firmados en marzo de ese año, activó un potente levantamiento indígena y popular que en diez días se extendió por casi todo el país. El nivel de la movilización y la represión estatal no se habían visto desde los levantamientos de los noventas. Varias carreteras del país fueron bloqueadas por diversas organizaciones y comunidades indígenas. En las principales ciudades, la movilización fue socialmente heterogénea y masiva: organizaciones estudiantiles, de trabajadores, feministas, población sin filiación organizativa, se sumaron alrededor de la Conaie y las otras organizaciones indígenas que durante el levantamiento adquirieron centralidad. Después de un poco más de una

semana de rebelión, finalmente el gobierno accedió a dialogar con los movilizados y derogar el Decreto.

En este capítulo final muestro los contenidos que la idea de plurinacionalidad tomó durante el levantamiento de octubre de 2019. A pesar de que la movilización no la tenía como plataforma, ésta se hizo visible en algunos de los momentos más fuertes de la movilización, como acción práctica de lucha. La plurinacionalidad adquirió formas de poder social, visibilizando nuevamente un horizonte comunitario popular que desbordó la institucionalidad, incluso las formas organizativas, para oponerse a la violencia estatal de las clases dominantes neoliberales desplegada para contener el levantamiento.

De la crisis progresista al neoliberalismo

En abril de 2017, las elecciones presidenciales favorecieron al candidato del progresismo ecuatoriano: Lenin Moreno. Sin embargo, la diferencia con su contrincante, el banquero neoliberal Guillermo Lasso, fue mínima, anunciando los cambios en los vientos políticos por venir. El nuevo gobierno, sucesor de Rafael Correa, inició su mandato en medio de un gran desgaste político, reflejado en la pérdida de su hegemonía electoral, en comparación a las elecciones pasadas¹. Cabe recordar que el progresismo ecuatoriano, había sustentado su hegemonía en un crecimiento económico producto de la bonanza económica que posibilitaron los altos precios de los *comodities* (Ospina, 2016a). Mayores ingresos fiscales fueron una de las condiciones básicas de posibilidad de la hegemonía progresista, al lograr distribuir ciertos niveles de riqueza hacia las clases populares, sin afectar considerablemente a las clases, ni la estructura capitalista del país² (Acosta & Cajas, 2015; Dávalos, 2013a). De todas formas, para un

1 Según los datos publicados por el Consejo Nacional Electoral, Lenin Moreno, candidato de progresismo obtuvo el 51,17%, frente al 48,83% del banquero Guillermo Lasso. En línea: https://cne.gob.ec/documents/Estadisticas/Publicaciones/LIBRO_RESULTADOS_2017.pdf. De todas formas, a cien días de iniciado el gobierno de Moreno los niveles de aceptación estaban alrededor del 80%. Ver diario *El Universo*, 01/09/2017, “Aceptación de Lenin Moreno sobrepasa los 80 puntos, según encuestadoras”. En línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2017/09/01/nota/6358534/aceptacion-lenin-moreno-sobrepasa-80-puntos/>

2 De hecho ya en 2012 Correa decía: “El modelo de acumulación no lo hemos podido cambiar drásticamente. Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes que cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa”. La entrevista completa se puede ver en *Rebelión*, 20/01/2012, “El desafío de Rafael Correa:

sector mayoritario de la sociedad, la inversión estatal en algunos ámbitos sociales como la educación y la salud fue vista positivamente, como un signo de superación del neoliberalismo y de un gobierno que se preocupaba por los sectores populares. Con la caída de los precios internacionales del petróleo a partir de 2014 y la apreciación del dólar, de 100 a 22 dólares el barril, y de 1,36 a 1,11 dólares por euro respectivamente (Cajas, 2018), el progresismo entró en crisis, y su legitimidad frente a la sociedad también inició a caer rápidamente, pues no pudo sostener sus políticas sociales como al principio de su ciclo.

A esta situación estructural, se sumó el fortalecimiento de las derechas conservadoras que habían ido copando poco a poco el campo político como los opositores legítimos de los progresismos en toda Latinoamérica, construyendo un campo polarizado entre progresismo y derechas conservadoras, alimentado mutuamente a conveniencia de cada parte. En el Ecuador no fue diferente, los resultados de las elecciones seccionales en 2014 y las de 2017 indicaban, por un lado, el desgaste del progresismo, por sus propios límites políticos, y al mismo tiempo, una recuperación de las derechas, como contraparte de ese mismo proceso de pérdida de hegemonía, tanto dentro como fuera del progresismo (Acosta & Cajas, 2016; Isch, 2016).

El gobierno de Moreno apenas iniciada su gestión en mayo de 2017 optó por un deslinde continuo con lo que fue el progresismo previo, tanto con la figura de Correa como de la institucionalidad creada por él en el Estado. Con la salida del vicepresidente Jorge Glass, figura apoyada por el ala correísta del progresismo, las disputas internas se ampliaron. Al mismo tiempo, el presidente hizo llamados al diálogo a diferentes sectores del campo político, tanto de izquierda como de derecha, en una clara contraposición al estilo de gobierno de su antecesor. Estas disputas internas llevaron, un año después de iniciado el gobierno de Moreno, a una crisis interna de Alianza País, y la posterior división entre correístas y aquellos que se quedaron con Moreno.

entrevista tras cinco años de presidencia. “No hemos podido cambiar el modelo de acumulación”. En línea: <https://rebellion.org/no-hemos-podido-cambiar-el-modelo-de-acumulacion/>. Una revisión de la política económica durante el correísmo se puede mirar en (Muñoz, 2014), así como en (Dávalos, 2012, 2013a) y (Acosta & Cajas, 2016).

El alejamiento del presidente de ciertos sectores del progresismo tuvo su correlato en el acercamiento cada vez mayor a las élites empresariales y políticas afines al neoliberalismo más convencional. Para ciertos sectores del progresismo ligados a la figura de Correa, el accionar de Moreno fue considerado una “traición” al proyecto de la llamada “Revolución ciudadana”. En realidad, la crisis del progresismo ecuatoriano fue la expresión de sus propias contradicciones y disputas internas entre fracciones económicas políticas dentro del partido (Isch, 2016; Ospina, 2018). Cabe recalcar que, contrario al discurso correísta de un “regreso al neoliberalismo” auspiciado por Moreno, fue el mismo gobierno de Correa, a partir de 2014, quién dio los primeros pasos en el camino de regreso a las políticas de ajuste. Entre algunas cuestiones que se han señalado al respecto están las intenciones de firmar un TLC con la Unión Europea, la promoción de las alianzas público–privadas, el acercamiento al FMI, los primeros pasos hacia la flexibilización laboral, algunos procesos de privatización de puertos y medios de transporte, ajustes fiscales, entre otras (Acosta & Cajas, 2018; Ospina, 2019). En este sentido, Moreno tenía bastantes continuidades con el último gobierno de Correa. De todas formas, en medio de las disputas internas del progresismo, el nuevo presidente Moreno fue adoptando cada vez más abiertamente ciertas políticas de corte neoliberal tradicionales, mientras mantenía ciertas políticas heredadas del correísmo como por ejemplo la minería. Al mismo tiempo, intentaba sostener mínimamente algunas políticas sociales, y una apertura al diálogo con organizaciones que estuvieron opuestas y perseguidas en el gobierno de Correa (Ospina, 2019).

El adopción de un neoliberalismo más tradicional –es decir, sustentado en una política de austeridad fiscal, reducción del Estado, mayores beneficios para las clases empresariales, etc.– se fue concretando mediante ciertas medidas económicas, cuya justificación se sostenía sobre el discurso oficial de una crisis fiscal, consecuencia del mal manejo económico del gobierno anterior. Según el gobierno, la política económica de su antecesor hacia inevitable el endeudamiento con entidades financieras internacionales, reformas estructurales, la optimización gradual del Estado y la promoción de la inversión privada³. Una primera muestra en firme de la dirección económica que iba a tomar el gobierno de Moreno fue la designación de Richard

3 Ver <https://www.finanzas.gob.ec/richard-martinez-asumio-su-compromiso-como-nuevo-ministro-de-economia-y-finanzas/>

Martínez, un ex presidente del Comité Empresarial Ecuatoriano, como nuevo ministro de economía y finanzas, en mayo de 2018. En agosto de ese año, se promulgó la Ley de Fomento Productivo. Un paquete completo de reformas a varios ámbitos tributarios, financieros, laborales, petroleros y mineros, que en resumen implicaba una reducción drástica de los ingresos fiscales, y por tanto, una necesaria reducción del gasto social y del Estado, legitimando los despidos en el sector público⁴. En contraparte dicha ley benefició a las grandes empresas en alrededor de 900 millones de dólares en remisión de deudas (Báez, 2020).

En estas condiciones, el gobierno legitimó su “necesidad” de recurrir a entidades financieras internacionales. En marzo de 2019 se anunció una carta de intención con el FMI para acceder a créditos por alrededor de 4200 millones de dólares. A cambio, el Estado ecuatoriano tenía que cumplir ciertas políticas fiscales entre las cuales estaban: el reajuste de la masa salarial del sector público, una reforma del sistema tributario, reducción del gasto público de capital, de bienes y servicios, y finalmente, una “optimización del sistema de subsidios a los combustibles para poder beneficiar a los pobres y vulnerables y reducir distorsiones”⁵ (MEF, 2019, p. 4). Los resultados de esas medidas en la población estaban previstas por el mismo gobierno y el FMI, quiénes indicaban que la economía ecuatoriana se contraería en 0.5% en 2019, y que el desempleo aumentaría de 4,3% en 2019 a 4,7% en 2020⁶.

4 Entre otras cosas incluían: una remisión de intereses, multas y recargos a obligaciones tributarias, fiscales y aduaneras, así como de las obligaciones patronales en mora con el Instituto de Seguridad Social (IEES), exoneración del impuesto a la renta para inversiones privadas, así como del impuesto a la salida de divisas. Además reformas al Código de Trabajo y defensa de derechos laborales, que afectaba directamente a los trabajadores. Así mismo, se reducía la capacidad del Estado para obtener beneficios de los contratos petroleros y mineros. Ver “Ley para el fomento productivo, atracción inversiones generación de empleo”. En línea: https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2018-09/Documento_Ley-Org%C3%A1nica-Fomento-Productivo-Atracci%C3%B3n-Inversiones.pdf. Un análisis sobre la ley se puede ver en (Báez, 2018).

5 La carta completa se puede leer en: <https://www.finanzas.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2019/03/LOI-MEFP-Espa%C3%B1ol.pdf>. Ver diario *El Universo*, 17/03/2019, “Ecuador cumplió 3 de 13 acuerdos con el Fondo Monetario Internacional”. En línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/03/17/nota/7236677/ecuador-cumplio-3-13-acuerdos-fmi/>.

6 Según las cifras oficiales, entre diciembre de 2018 y marzo de 2019, aproximadamente 12 mil trabajadores del sector público fueron despedidos. Ver diario *El Comercio*, 13/03/2019, “Gobierno: 11820 funcionarios públicos fueron despedidos desde diciembre”. En línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/trabajadores-desvinculados-sector-publico-ecuador.html>. Ver diario *El Comercio*, 21/03/2019, “Carta de intención con FMI tiene seis pilares”. En línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/carta-intencion-fmi-credito-ecuador.html>

Por otro lado, como parte del acuerdo con el FMI, entre mayo y junio de 2019 el gobierno nacional emitió una nueva política minera que en términos generales mejoraba las condiciones de los inversionistas, en relación a incentivos tributarios y fiscales (exención y eliminación de impuestos), mayor flexibilidad para permisos ambientales y a un mayor control por parte del Estado de la minería ilegal en varias zonas de conflicto⁷. En el fondo, la nueva política de gobierno no hacía sino garantizar la profundización del extractivismo del gobierno anterior, generando un marco jurídico y tributario favorable para las transnacionales asentadas en territorios indígenas y campesinos a lo largo de la sierra y de la Amazonía sur del Ecuador, es decir, disminuyendo los mecanismos de control estatal, así como debilitando el derecho a la consulta previa de las comunidades afectadas. La nueva política minera se convertía en el eslabón de continuidad con el progresismo anterior, profundizando las amenazas a los territorios de las comunidades indígenas y campesinas a lo largo del país. Un ministro del gobierno decía por esos días que la “minería va porque va”, refiriéndose a la voluntad férrea de Moreno de llevar adelante las concesiones y explotación mineras.

A esto habría que sumar algunas consideraciones sociales. El gobierno de Moreno fue disminuyendo rápidamente su popularidad y aceptación conforme iba adoptando más abiertamente las medidas neoliberales. Varios frentes de descontento se fueron sumando a lo largo del tiempo. Por un lado, las disputas internas en el progresismo, que a pesar de estar debilitado todavía tenía cierto apoyo popular aunque disperso, que sentían la política de Moreno como una traición. Por otro lado, la misma aplicación del neoliberalismo tuvo efectos concretos sobre la gente: despidos de empleados públicos, afectación a los derechos laborales, crisis económica, aumento del desempleo y la pobreza. También habría que señalar una afectación a la economía moral de los sectores populares y medios bajos. Mientras se acrecentaban los efectos inmediatos del ajuste, a ojos de la población, el presidente continuamente daba señales de ineptitud para gobernar, pues se dedicaba a dar charlas sobre “teoría cuántica”, y quedaba cada vez más, bajo el cobijo de los empresarios. Además, cabe señalar que el neoliberalismo de alguna

7 Ver al respecto “Seis ejes articulan la nueva Política Pública Minera del Ecuador para afianzar las inversiones y el combate a la minería ilegal”. En línea: <http://www.controlminero.gob.ec/seis-ejes-articulan-la-nueva-politica-publica-minera-del-ecuador-para-afianzar-las-inversiones-y-el-combate-a-la-mineria-ilegal/>. Sobre la afectación a las comunidades ver el comunicado de CEDHU en línea: <https://cedhu.org/noticias/comunicados/152-alerta-por-la-consolidacion-del-modelo-extractivista-en-ecuador>.

manera activó memorias sociales referidas a las crisis de los noventas. Así las cosas, la desconfianza en el gobierno era alta, alrededor del 81% entre 2017 y 2018 creían que el presidente gobernaba para los empresarios, solamente un 25% confiaba aún en el gobierno, su credibilidad estaba en menos del 18% (Unda & Idrobo, 2020).

Sobre ese contexto complejo, el gobierno y los empresarios decidieron, a finales de septiembre, dar luz verde al retiro de los subsidios a los combustibles mediante el Decreto 883. Al día siguiente, los gremios de transportistas paralizaron las principales ciudades del Ecuador, iniciando así el Paro Nacional. En días posteriores, ya bajo el empuje de las comunidades y organizaciones de base, se convertiría en un levantamiento generalizado de las clases populares contra el gobierno de Moreno y el FMI. Una rebelión heterogénea que desbordó cualquier previsión.

“Solo el pueblo salva al pueblo”

A inicios de 2017, la Conaie decía que fuera cual fuera el resultado de las próximas elecciones presidenciales, sus ejes de lucha serían: defensa y construcción de una democracia real, moratoria minera y petrolera, una discusión de un modelo económico no extractivista, la construcción real de la plurinacionalidad, reforma agraria y redistribución del agua, entre otras (Conaie, 2017a). De esta forma la mayor organización indígena del país planteaba los puntos generales de su agenda frente al nuevo gobierno. Cuestiones que estaban relacionadas a las problemáticas principales durante el gobierno progresista anterior.

Cuando el gobierno de Moreno, en sus primeros meses de gobierno, llamó a un “diálogo nacional” con todos los sectores políticos del país, la Conaie realizó una marcha en noviembre de 2017, llamada “Marcha por un diálogo con resultados”. Anteriormente en junio había ya presentado al gobierno y la sociedad el “Mandato urgente para la implementación y construcción del Estado Plurinacional y la sociedad intercultural”. Un documento extenso, con un sinnúmero de temas de varios niveles de profundidad, tanto coyunturales como de mayor alcance político y económico. En líneas generales, se volvía a plantear algunos temas centrales y urgentes de la

agenda indígena: la cuestión de la minería, la amnistía de los dirigentes procesados por el gobierno anterior, el respeto a la consulta previa e informada a las comunidades sobre procesos extractivos en sus territorios, reforma agraria y restitución de territorios desplazados por la minería, la restitución de la educación bilingüe, entre otros (Conaie, 2017b). Así las cosas, el año 2018 trascurrió con mesas de diálogo entre las organizaciones indígenas y el gobierno, con algunos “resultados” mínimos (algunas referidas al sistema de educación bilingüe, a la universidad indígena, a la casa de la Conaie⁸, etc), pero sin mayor avance en los temas centrales que urgían a las comunidades: el tema minero y la crisis económica en marcha. No obstante, dentro del llamado del gobierno a los diferentes sectores políticos, el gobierno se reunía con los empresarios, y lograba acuerdos importantes y visibles con ellos.

Mientras el año 2019 iniciaba con los anuncios de los acuerdos con el FMI, algunas comunidades y organizaciones de base habían empezado a movilizarse en sus territorios frente a los avances de la minería a gran escala. Por ejemplo, a favor de la consulta popular en Girón, en la sierra sur. Las comunidades situadas en torno al proyecto minero Loma Larga (antes Quimsacocha) llevaron a cabo una consulta en marzo de 2019. Alrededor de 15 mil personas acudieron al plebiscito y el 86,79% votó en contra del proyecto minero en manos de la empresa INV Minerales Ecuador S.A. La consulta fue un paso firme en el veto al avance minero en la región, y sentó un precedente importante para otras localidades afectadas por la minería. Es más, en los meses siguientes a la consulta de Girón, se inició el trámite para llevar a cabo una consulta provincial más amplia. Las cámaras empresariales, ligadas a la minería, reaccionaron de inmediato desconociendo los resultados y poniendo impedimentos a la nueva consulta (Cartuche, 2021a). A la lucha de Girón, habría que sumar otras en la misma provincia que en los últimos meses de ese año habían producido enfrentamientos con el Estado. Por ejemplo, las comunidades de Molleturo había retenido maquinaria de la minera del proyecto Río Blanco, situada en una

8 En los últimos meses del gobierno de Correa, éste intentó dar por finalizado el comodato de la casa de la Conaie. La presión de las organizaciones y de diferentes sectores nacionales e internacionales sobre el gobierno hicieron que desista de su objetivo. Cuando Moreno llegó a la presidencia se renovó el convenio. Para Correa esa decisión fue un “desaire innecesario”. Ver diario *El Universo*, 04/07/2017, “Rafael Correa dice que estrategia de diferenciarse de su gobierno es mediocre y desleal”. En línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2017/07/04/nota/6263677/conaie-entregara-propuesta-construccion-estado-plurinacional-lenin/>

zona de recarga hídrica que abastece de agua a la ciudad de Cuenca, y otras localidades más pequeñas.

De igual forma, a finales de mayo, 72 comunidades de la Amazonía norte, organizadas en la FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas de Napo) se tomaron las instalaciones del campo Yurallpa de PetroAmazonas, reclamando respeto a sus territorios, y mejoras en servicios básicos. En Pastaza, las comunidades kichwa de Santa Clara, Amazonía central, se movilizaban para defender el río Piatúa de la empresa hidroeléctrica Genefran SA. La nacionalidad Waorani enfrentaba las intenciones del gobierno de afectar la zona de amortiguamiento de los pueblos en aislamiento voluntario. La nacionalidad A'i Cofán acababa de obtener una victoria legal sobre mineros ilegales que invadieron su territorio en 2018⁹. A estos casos se sumaban los afectados en el gobierno de Correa: Tundayme, Warints, Nankints, Cascomi, territorios de la nacionalidad shuar en la Amazonía Sur.

La Conaie por su parte había rechazado la emisión de la nueva política minera del gobierno en abril de 2019, específicamente los decretos 772, relativos a la minería, y 724, referidos a una reforma de regulación de los precios de los hidrocarburos (que en parte anunciaba el tema de los subsidios que vino después), así como la Carta de intención con el FMI en marzo de ese año. En un asamblea anual ordinaria, realizada a finales de agosto de ese año, la Conaie finalmente rompía el dialogo con el gobierno nacional. Se declaraba en resistencia en defensa de los territorios, exigía al gobierno “dejar sin efecto y derogar todas las concesiones mineras, petroleras, madereras e hidroeléctricas” (Conaie, 2019b). De igual forma, se convocaba a todas las organizaciones sociales a rechazar las políticas económicas del gobierno y el FMI, y a una movilización nacional para el mes de octubre.

Así las cosas, a mediados de septiembre se produjo una movilización de envergadura en la provincia de Bolívar, preludio de lo que sucedería luego en octubre. El 23 de septiembre, al menos 400 comunidades de varios cantones de esa provincia de la sierra central realizaron una

9 Un informe resumido de la situación en la Amazonía se puede ver en: <https://www.iwgia.org/es/ecuador/3396-mi2019->

masiva marcha sobre la ciudad de Guaranda y entregaron al gobernador el “Mandato Provincial en Defensa de la Naturaleza, el Agua y la Vida”. En este documento se resumen, a mi modo de ver, los problemas centrales de las comunidades y organizaciones de base, unas semanas antes del levantamiento:

- Exigir el no a la minería metálica de ningún tipo, y sí al cuidado de la Pachamama, el agua y la vida, en todo el territorio de la provincia de Bolívar.
- Impulsar e implementar la consulta previa libre e informada y la consulta popular conforme al art. 104 de la constitución.
- Rechazo a las privatizaciones de sectores estratégicos por parte del gobierno de Moreno al firmar la carta de intención con el FMI (Fondo Monetario Internacional).
- Rechazo a la flexibilización laboral (Fecab Brunari, 2019a).

En medio de una creciente movilización territorial a nivel nacional, la Conaie emitió un comunicado el 26 de septiembre denominado “Jornadas progresivas de lucha”, en donde se llamaba a una movilización generalizada recién para el 15 de octubre. En este extenso documento también se argumentaba las razones por las que se había roto el diálogo –cuestiones que ya estaban dichas en comunicados anteriores pero que volvían a reiterar y argumentar–. Lo nuevo del documento es la denuncia de los agravios, tanto del gobierno neoliberal de Moreno, como del correísmo anterior: “enfrentamos una etapa de transición desde el intervencionismo estatal regulador de Correa hacia un intervencionismo estatal desregulador. [...] una transición que no modifica lo central: las empresas antes y ahora se aseguran una altísima tasa de ganancia a partir de las intervenciones del Estado en la economía y de los mecanismos que el Estado genera para que la crisis la paguen los trabajadores y trabajadoras, y no los empresarios” (Conaie, 2019a), decía una parte del comunicado.

Una cuestión importante a señalar es que el documento además mostraba una voluntad de articulación del campo popular y de diversas luchas dentro de una plataforma nacional. En este sentido, se puede decir que la Conaie, días antes del levantamiento, esbozaba nuevamente un horizonte comunitario popular nacional para enfrentar al gobierno neoliberal. Así, en el comunicado se recogían las demandas y plataformas de lucha de diferentes sectores populares: movimiento sindical, movimiento de mujeres, organizaciones populares, movimiento indígena y

campesino. Demandas que incluían entre otras cosas: el rechazo a toda la política de ajuste fiscal, de desregulación estatal, de remisión tributaria en beneficio a las grandes empresas; demandas referidas a los derechos laborales; exigencias destinadas a la defensa de los pequeños productores campesinos; derechos de las mujeres; derechos de los estudiantes, entre otros. Curiosamente el tema de la plurinacionalidad, en este documento, estaba reducido a la exigencia del respeto a la justicia indígena, la educación bilingüe y el transporte comunitario¹⁰.

Así las cosas, el 1° de octubre se iniciaba el Paro con el bloqueo de los transportistas afectados por el retiro de los subsidios a los combustibles. Al día siguiente, las dirigencias nacionales del transporte llegaron inmediatamente a acuerdos con el gobierno para subir el costo de los pasajes a la población. No obstante, la mecha estaba ya encendida. En los días siguientes comunidades, organizaciones de base indígenas y organizaciones populares de las ciudades iniciaron el cierre de carreteras y manifestaciones respectivamente. En esos días, desde los páramos de Guamote, Provincia de Chimborazo, Sierra central, una multitudinaria asamblea llamó a convertir el Paro en un levantamiento nacional (Cuaderno de campo, 2019). Las bases de las organizaciones indígenas nacionales Conaie, Feine y Fenocin, se adelantaron al llamado de sus dirigencias –convocado inicialmente para el 15 de octubre– y pusieron en marcha el levantamiento los primeros días del mes. Inmediatamente se cerraron carreteras en la totalidad de la sierra andina. En la Amazonía hubo toma de pozos petroleros. En la ciudad de Guayaquil, región costanera del país, indígenas migrantes evangélicos realizaron marchas al grito “Guayaquil carajo, vive por los indígenas”. En cambio, en algunas provincias de la Sierra y Amazonía, como Bolívar, Tungurahua, Cañar, Morona Santiago y Chimborazo, las organizaciones populares y comunidades de base se tomaron las gobernaciones e instalaron asambleas plurinacionales que se mantuvieron a lo largo del levantamiento. Es importante resaltar que las organizaciones nacionales y, en algunos casos provinciales, tuvieron que subirse al levantamiento empujadas desde las bases, y no tanto desde las dirigencias. Las comunidades y organizaciones de base iniciaron la movilización por la activación de memorias colectivas de mediano y corto alcance: la experiencia neoliberal de los 90s y los agravios del progresismo reciente, y por un instinto de clase que los unía a los sectores populares, más que por un

¹⁰ Cfr. (Conaie, 2019a). El pronunciamiento completo se puede revisar en: <https://conaie.org/2019/09/26/jornada-progresiva-de-lucha/>

direccionamiento desde arriba. El levantamiento en este sentido desbordó a sus propias organizaciones y dirigencias.

En los días siguientes al inicio de las paralizaciones, las organizaciones indígenas decidieron marchar sobre Quito al grito “No decreto 883”, “Ni Moreno, ni Correa”, “Solo el pueblo salva al pueblo”. Alrededor de 7 mil personas llegaron a la capital ecuatoriana desde varias provincias del país, se tomaron la Asamblea Nacional e intentaron llegar al palacio de gobierno¹¹. La fuerza del levantamiento nacional, y la amenaza de la gente cerca de la casa presidencial, obligó a Moreno a mover su sede a la ciudad de Guayaquil, ubicada en la costa ecuatoriana, centro histórico de las derechas oligárquicas del país, y de difícil acceso a las movilizaciones sociales. Para muchxs la huida del presidente era una muestra más de su incapacidad para gobernar por sí mismo y escuchar al pueblo rebelado, era la evidencia de su pacto con las élites empresariales y las derechas del país. Cabe señalar, que la fuerza del levantamiento obligó a las clases dominantes a unificarse. Los partidos de derecha, las élites empresariales, los grandes medios de comunicación se unificaron en torno al gobierno. Varias marchas de indígenas kichwas migrantes de la sierra central en Guayaquil pusieron en apuros a las élites de esa ciudad, tanto que éstas decidieron cerrar las principales vías de acceso a la ciudad, para según ellos, evitar la invasión de los indígenas. Obviamente, lo que pensaban en ese momento respondía más a una estrategia para poner a la gente de la ciudad en contra de los indígenas, cosa sin sentido, pues “los del páramo” estaban ya dentro de la ciudad desde hace décadas.

11 Sobre la toma de gobernaciones ver diario *El Universo*, 09/10/2019, “Cerca de 7000 manifestantes se tomaron la Gobernación de Cañar”, en línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/09/nota/7553609/cerca-7000-manifestantes-se-tomaron-gobernacion-canar/>; Ecuavisa, 14/10/2019, “Indígenas mantienen tomada la Gobernación de Morona Santiago”, en línea: <https://www.ecuavisa.com/noticias/ecuador/indigenas-mantienen-tomada-gobernacion-morona-santiago-LAEC536836>; diario *El Comercio*, 10/10/2019, “Indígenas se apoderaron de la Gobernación de Tungurahua”, en línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/indigenas-gobernacion-tungurahua-protestas-medidas.html>; *Radio Pichincha*, 07/10/2019, “Manifestantes se toman la Gobernación de Bolívar”, en línea: <https://www.pichinchacomunicaciones.com.ec/manifestantes-se-toman-la-gobernacion-de-bolivar/>. Sobre la llegada de manifestantes a Quito: diario *DW*, 07/10/2019, “Tensión en Ecuador: miles de indígenas marchan hacia Quito”. En línea: <https://www.dw.com/es/tensi%C3%B3n-en-ecuador-miles-de-ind%C3%A9genas-marchan-hacia-quito/a-50731332>.

Se puede decir que en términos de alcance práctico, el levantamiento de octubre abarcó casi la totalidad del país, llegando a lugares con poca tradición de movilización reciente. Por ejemplo, ciudades como Guayaquil o Cuenca, que por lo general no tienen presencia importante dentro del Movimiento Indígena. De igual forma, comunas indígenas campesinas de la costa ecuatoriana, alejadas histórica y organizativamente de la Conaie, que sin embargo, se han sentido identificadas con ella en los últimos años, plegaron activamente al levantamiento, al grito “Quito aguanta, Santa Elena se levanta” (Cuaderno de campo, 2019).

El levantamiento también fue nacional desde otros puntos de vista. La composición social de la movilización fue heterogénea, a parte de las organizaciones del Movimiento Indígena (Conaie, Fenocin, Feine) también estuvieron presentes sindicatos de diversas ramas, empleados públicos de la salud, estudiantes, bases de los transportistas, organizaciones de mujeres, ecologistas, colectivos pequeños de izquierda radical, y también una buena cantidad de personas sin filiación organizativa, sobre todo jóvenes. En los últimos días del levantamiento, con la presencia de miles de manifestantes en la capital, algunos barrios populares se sumaron a la protesta por medio de cacerolazos, como respuesta al toque de queda en Quito decretado por el gobierno. El levantamiento se generalizó. Diferentes barrios populares y comunas campesinas de las periferias de Quito cerraron las vías de acceso a la ciudad, y las del aeropuerto internacional. Se puede decir que en los días de rebelión se configuró claramente un bloque comunitario popular plurinacional heterogéneo, que en algunos momentos desbordaba a las mismas organizaciones.

En cuanto a las clases medias de las grandes ciudades, éstas se mostraron divididas, o reafirmaron su carácter maleable. Aquellas sin vínculos orgánicos con el progresismo, y que habían estado a gusto con las políticas modernizantes del gobierno de Correa, fueron tomando distancia creciente cuando la crisis apareció y enrumbaron hacia la derecha, bajo los discursos anti izquierda de estos. De tal forma, en los días del levantamiento se alinearon a las fuerzas del gobierno, y fueron quienes sostuvieron una serie de discursos racistas y de corte fascistoide que llamaban a la represión abierta. En cambio, otras fracciones de las clases medias, sobre todo de intelectuales y tecnócratas ligados al progresismo correísta, confluyeron en la movilización

generalizada. El levantamiento reforzó la fractura histórica de estas clases (Unda & Idrobo, 2020).

La presencia de sectores populares y de clase media baja de la ciudad de Quito fue también importante en las labores de sostenimiento del levantamiento. Hombres y mujeres de diferentes edades y condición social asumieron las tareas de cuidado y reproducción del levantamiento en la capital. La llegada y la estadía de las comunidades y organizaciones de base que llegaban a la ciudad fueron sostenidas por esos sectores. Se instalaron espacios para recibir las donaciones que llegaban de la gente, también para cocinar y dar de comer a la gente movilizada. También se pusieron al frente, junto a estudiantes de medicina, para curar a los afectados por la represión, o para sostener albergues temporales para lxs niñxs que llegaban con sus madres desde las comunidades. El levantamiento activó, en suma, una gigantesca cadena de cuidados en la ciudad, sin la cual su “reproducción” no hubiera sido posible.

El sábado 12 de octubre, día de la resistencia indígena y popular continental, las mujeres del Movimiento Indígena y diversas organizaciones feministas, realizaron una masiva marcha por las calles del centro norte de Quito en contra de la represión estatal¹². La estrategia que tomó la marcha no fue alimentar más los enfrentamientos que se daban con la policía y los militares en los alrededores del Parque El Arbolito, sino caminar por las zonas administrativas, comerciales y de clase media de la ciudad, para “sensibilizar, hacer ver en otros sectores, barrios, de los pelucones...allí no sentían la movilización, el levantamiento, lo que era la bomba lacrimógena” (Chancosa, 2020, p. 30). En este sentido, la marcha de las mujeres, optó por una estrategia no confrontativa –más masculina se podría decir–, que a esas alturas de la movilización ya había cobrado varias víctimas. La marcha de las mujeres mostró también el papel central que jugaron en el sostenimiento del levantamiento en la capital, pero también su capacidad de delinear otras estrategias de presión. Según la dirigente kichwa Blanca Chancosa, la marcha de alrededor de 10 mil mujeres, surtió efecto, ya que por la noche de ese mismo día, en medio del toque de queda

12 Ver Telesur, 12/10/2019, “Colectivos de mujeres protestan en Ecuador contra el ‘paquetazo’”. En línea: <https://www.telesurtv.net/news/ecuador-marcha-mujeres-protestas-contra-reformas-lenin-moreno-20191012-0014.html>

decretado, se produjo el cacerolazo en apoyo a parar la represión y entablar el dialogo (Chancosa, 2020).

Al día siguiente, el gobierno finalmente aceptó dialogar con los movilizad@s, específicamente con el Movimiento Indígena (Conaie, Fenocin y Feine) quiénes exigieron que el encuentro sea público y transmitido por los medios de comunicación a todo el país. La mesa de negociación del domingo 13 de octubre puso frente a frente al gobierno y el aparato estatal de un lado, el tildado por el pueblo como “el gobierno de los empresarios y del FMI”, y del otro, a los dirigentes del Movimiento Indígena y algunos de otras organizaciones más pequeñas. El presidente de la Conaie decía “Yo también tengo un pueblo atrás mío que me presiona y que me está preguntando qué están negociando... hablo a nombre de las nacionalidades y pueblos, y venimos a cumplir y entregar un mandato de nuestro pueblo” (Cuaderno de campo, 2019) (Cartuche, 2020). En el tenso diálogo, el gobierno aceptó finalmente derogar el decreto 883.

La plurinacionalidad contra el Estado

Como se sabe, el tema del retiro de los subsidios a los combustibles fue el punto central del levantamiento. Fue el detonante que activó la movilización. A parte de esto, existieron también otros temas que estuvieron alrededor, y que actuaron como parte de un acumulado de agravios que se fueron sumando en el tiempo: la continuidad del extractivismo y sus conflictividades, la política neoliberal, y la clara alianza del gobierno con las élites empresariales, entre las principales. Se puede decir que estos fueron las cuestiones más visibles.

Sin embargo, en el desarrollo del levantamiento, sobre todo en los momentos más fuertes de la lucha, emergieron horizontes de deseo que, desde el punto de vista que abordo aquí, forman parte de la plurinacionalidad. Aunque ésta no estuvo dentro de la plataforma de lucha, sí emergió durante la movilización, más exactamente como estrategia de lucha de las comunidades y organizaciones de base en los momentos más álgidos del levantamiento para enfrentar al Estado. La plurinacionalidad apareció como un horizonte de deseo que tiene que ver con lo que aquí hemos abordado como comunitario popular plurinacional. Éste se mostró como deseo de

autogobierno, pero en momentos usando parte del mismo Estado que se combatía, en una acción *con y contra* el Estado.

En esos días emergió claramente un reconocimiento y recuperación de un poder social propio. Por ejemplo, una comunera de Punín (provincia de Chimborazo, sierra central) fue entrevistada por un medio de comunicación local. El reportero preguntó sobre las razones que tenía para salir a la movilización. Ella respondió: “todos tenemos derecho a decir algo” (Cartuche, 2021b) ¿Qué significaba esta respuesta sencilla en ese momento? Es sabido que el neoliberalismo es ante todo un orden global de dominación, apropiación privada de riqueza social natural y despojo (Gago, 2015; Gilly et al., 2006), orden social que implica no solamente el despojo económico, sino también un despojo de la capacidad de decisión autónoma de los países, de las sociedades, de las personas, es decir de lo que Bolívar Echeverría definía como “lo político”. La historia del neoliberalismo en diversas partes del mundo, ha mostrado su contenido autoritario, anti democrático, o incluso anti político (Brown, 2020). En este sentido, la respuesta de la comunera era una negación del carácter autoritario del neoliberalismo y de sus agentes nacionales e internacionales, reivindicando a su vez, la capacidad política autónoma de los pueblos para decidir sobre su vida social. Evocaba así, desde mi punto de vista, uno de los contenidos centrales del proyecto indígena plurinacional, que una y otra vez se ha hecho presente a lo largo de las luchas, aquel referido a la participación política. Pero entendida ésta, no como simple participación dentro de los cánones de la democracia institucional o del Estado, sino más bien como esa dimensión característica de la vida humana, es decir, como “capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad” (Echeverría, 1998b, p. 77), cuestión que se fundamenta en el sujeto colectivo mismo, y que desborda la política institucionalizada.

En este mismo sentido, es importante señalar que el levantamiento implicó también una reapropiación del poder social o capacidad política autónoma del pueblo y las organizaciones populares respecto del progresismo. En la década inmediatamente anterior a Moreno, el sujeto de la transformación social pretendía estar en manos del Estado y del partido gobernante, dejando mínimos espacios para la movilización autónoma de las organizaciones populares, y en el extremo confrontándolas abiertamente. El progresismo ecuatoriano planteó un proyecto

hegemónico de transformación que poco a poco fue subyugando a las organizaciones que lucharon contra el neoliberalismo de los 90s. Las despojó de su centralidad y capacidad política, monopolizando los anhelos de transformación abiertos por la lucha anti neoliberal en el Estado, el partido de gobierno y en Correa. A partir de 2014, con la caída mundial de los precios de los *comodities*, y de sus propios límites, la hegemonía progresista empezó a dar visos de disolución. A esto habría que sumar la continua impugnación de la izquierda crítica ecuatoriana, que no dejó nunca de disputar el campo popular en las calles. Las peleas internas en los inicios del gobierno de Moreno no hizo sino profundizar la crisis del progresismo. El levantamiento terminó por romper las amarras de la dominación y hegemonía progresista y devolvió el poder de transformación social a las clases populares (organizaciones indígenas, campesinas, movimiento de mujeres, estudiantes, sindicatos, etc.), y lo hizo en las calles, plazas y carreteras, es decir en la lucha misma.

El levantamiento además volvió a colocar al Movimiento Indígena (sobre todo de la Conaie) como sujeto de articulación de las luchas populares anticapitalistas y antineoliberales en el Ecuador. También revivió su capacidad de construcción de un proyecto nacional alternativo al progresismo. En este sentido, el levantamiento de octubre permitió vislumbrar con mucha claridad un horizonte comunitario popular (pluri)nacional contrario al neoliberalismo y alternativo al progresismo. Un horizonte que, en medio de la crisis neoliberal, del progresismo y la potencia de la impugnación popular e indígena, se convertía –en palabras de Alejandro Moreano– “en el único proyecto de reconstruir el Ecuador por abajo” (A. Moreano, 2020, p. 80).

La rebelión de octubre logró abrir una grieta en la política binarista de la Revolución Ciudadana. Ésta oponía a su gobierno y a la derecha del país, como los únicos proyectos políticos posibles y en disputa, dentro de la cual las organizaciones del campo popular ecuatoriano quedaron atrapadas y con poca posibilidad de acción política autónoma. La consigna “Ni Correa, ni Moreno, solo el pueblo salva al pueblo”, expresaba con claridad la posición de la movilización respecto de los grupos correístas que intentaban capitalizar la protesta para sus intereses particulares. La modificación radical de ese binarismo “progresismo o derecha”, mostró que la decisión de las organizaciones de mantener la movilización en la década correista, a pesar

de la represión y exclusión y a contra corriente de otros sectores sociales, fue acertada para resguardar un mínimo de poder social y organización para hacer frente al nuevo neoliberalismo en marcha¹³.

Entonces, el levantamiento implicó la emergencia y la reapropiación de esa capacidad política autónoma de los pueblos. No solamente se trataba de decir “No al decreto 883”, sino también de asumir un poder social activado en los momentos de lucha, anhelo de autogobierno que ha emergido a lo largo de los diferentes levantamientos indígenas y populares en el Ecuador. Un dirigente del movimiento indígena de Cotopaxi decía en la Casa de la Cultura –lugar donde se estableció una masiva asamblea–: “más de cuarenta años de democracia y el Estado no ha encontrado forma de administrar para el pueblo. Hemos puesto para que gobierne para el pueblo, no que gobierne para el FMI” (Cartuche, 2020, p. 284). Otro comunero en el Parlamento Indígena y Popular de Guamote, en esos días decía “nosotros somos el pueblo, ese pueblo sube o bota, nosotros somos autoridad” (Cuaderno de campo, 2019). Estas palabras expresaban, a mi parecer, un horizonte de deseo por recuperar el poder enajenado de la gente –del “nosotros”– que ha quedado monopolizado en las relaciones estatales. El “nosotros somos autoridad” implicaba reconocer y recuperar el poder colectivo de sí mismos activado con la lucha, y enfrentarlo al monopolio estatal de la política y lo político, ¿quiénes son el origen del poder y a quiénes se debe ese poder del Estado? Eran las preguntas subyacentes a las que respondían esas palabras expresadas con indignación. Pero al mismo tiempo, la idea del “hemos puesto para que gobierne para el pueblo” o “ese pueblo sube o bota”, a la par que recalca quién era el depositario final de la soberanía y del poder social, no dejaba de tener un contenido de delegación, sujeta al “nosotros”, pero delegación estatal. En este sentido, a mi parecer, dichas frases expresaban justamente la contradicción y ambivalencia de la plurinacionalidad: el horizonte comunitario popular y el nacional popular en tensión, que ha persistido en la práctica, el discurso y los horizontes indígenas en el Ecuador.

Pero el deseo de recuperación del poder propio, el autogobierno, se hizo visible también explícitamente como *plurinacionalidad*, cuando el Estado reprimió con violencia a las

13 Esta reflexión la debo a Alejandra Santillana, en conversaciones durante los días del levantamiento.

comunidades y organizaciones de base movilizadas en sus territorios. El 6 de octubre, a días de iniciado el levantamiento, la Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura (Chijallta FICI), en asamblea de las comunidades y organizaciones de base, entre otros puntos, resolvió: “Ejercer la administración de justicia indígena en el contexto de los instrumentos internacionales y la Constitución de la República en la jurisdicción de los pueblos y nacionalidades para garantizar la integralidad de las personas y miembros de las organizaciones comunitarias frente a la intervención policial y militares” (Fici, 2019). Ese mismo día, la Federación de Campesinos de Bolívar (Fecab – Brunari), basado “en el ejercicio de nuestro derecho a ejercer justicia”, emitía un “Decreto Estado de Excepción en territorio indígena”, que advertía que “militares y policías que se acerquen a nuestros territorios serán retenidos y sometidos a la justicia indígena” (Fecab Brunari, 2019b). También la Conaie, frente a la represión estatal en diferentes lugares del país y, acogiendo la iniciativa de sus bases, generalizó los estados de excepción a todos los territorios indígenas del país¹⁴. Estas declaratorias de “estados de excepción” en territorios indígenas fue, a mi modo de ver, una novedad política del levantamiento de octubre de 2019. Aunque se podría decir que no es la primera vez que las organizaciones indígenas de base han procedido a ejercer restricciones sobre fuerzas militares en momentos de movilización, esta vez lo hicieron invocando claramente el carácter plurinacional del Estado, y las respectivas normas jurídicas referidas al gobierno y territorio indígena o comunitario. En este sentido existió a mi parecer una voluntad visible y consciente de lo que significaban los “estados de excepción” territoriales, en términos de veto y, en algunos casos, deseos de sujeción del Estado a las comunidades.

Como era de esperarse, dichas declaratorias alarmaron de inmediato a las élites en el gobierno, y a los sectores de clase media alta y alta, proclives a los nacionalismos estatales. Sensación de peligro que se extendió también después del levantamiento, cuando organizaciones de Cotopaxi amenazaron al vicepresidente de la República con aplicar justicia indígena si intentaba ingresar a sus territorios sin hablar con sus autoridades. Un medio de comunicación, en esos días, preguntaba a un dirigente si era necesario “sacar una visa” para transitar por las comunidades. Este episodio reflejaba justamente que la plurinacionalidad asumida de facto en

14 Ver diario *El Universo*, 5/10/2019, “Conaie advierte con justicia indígena a militares y policías en su territorio”. En línea: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/05/nota/7548796/conaie-advier-te-justicia-indigena-militares-policias-su-territorio>, y otros similares.

los territorios tocaba una fibra sensible del poder estatal y de ciertas capas sociales: la pretendida unidad del Estado – nación y sus diversos monopolios. En efecto, el mismo día que las organizaciones del Movimiento Indígena emitieron sus comunicados, el ministro de defensa de ese entonces, visiblemente molesto recalca en una cadena nacional que “no hay territorios indígenas, el territorio es del Estado ecuatoriano...aquí no hay ninguna otra forma o minoría que reclame facultades o atribuciones que correspondan al Estado nacional, no existe esa posibilidad”¹⁵. De esta forma, se desconocía de facto el carácter plurinacional del Estado, el cual reconoce la presencia de pueblos y nacionalidades y derechos colectivos, y entre ellos, el territorio y el autogobierno. Mostró además, que en los momentos más fuertes de la lucha, las clases dominantes pueden desconocer las normativas constitucionales, si éstas ponen en riesgo justamente el poder del Estado capturado por ellas. Mostraba también el peligro subyacente que para las clases dominantes implica la concreción efectiva de la plurinacionalidad del Estado, en tanto ruptura del monopolio del poder político sobre un territorio pretendidamente uni-nacional.

La declaratoria de “estados de excepción” en territorios indígenas estuvieron amparadas en los diferentes entramados normativos que daban al Estado ecuatoriano el carácter plurinacional, así como en instrumentos jurídicos internacionales relacionados a la autodeterminación y la justicia indígena. En este sentido, expresaban un horizonte de deseo de autogobierno comunitario territorial frente al poder estatal, una reapropiación de las capacidades políticas autónomas que ponía en entredicho el monopolio del Estado sobre un territorio pretendidamente unitario y homogéneo. Pero la particularidad, a mi parecer, es que se produjo a partir de lo que el mismo Estado, reconocido como plurinacional, permitía a las comunidades y organizaciones de base. Se puede decir, que los estados de excepción comunitarios mostraron en este caso una sinergia entre el poder social autónomo y ciertos elementos jurídicos del mismo Estado, para ir contra él. Una idea y práctica de plurinacionalidad *con* y *contra* el Estado. Esto es importante recalcar porque ciertas posturas dicotómicas de lectura de la política subalterna por lo general han tendido a mirar las luchas indígenas y populares a partir de un esquema demasiado rígido de Estado o autonomía. En su lugar, al menos en ese instante, estos episodios del

15 Ver cadena nacional del 6 de octubre de 2019, Secretaria General de Comunicación del Ecuador. En línea: https://www.facebook.com/ComunicacionEcuador/videos/391618175065088/?notif_id=1570414024929045¬if_t=live_video_explicit (minutos 22:27 – 22:52).

levantamiento de octubre mostraban que lo comunitario y lo estatal, o cierta dimensión de lo estatal, en momentos de fuerte despliegue de la lucha pueden articularse para el cuidado de espacios-tiempos de autodeterminación y de la vida. Esto no implica tampoco un desconocimiento de los límites que el Estado puede poner a la lógica comunitaria. Pero si muestra la ductibilidad y versatilidad de lo comunitario en momentos de lucha, cuestión que no excluye las herramientas que lo estatal puede dar. Esta combinación a veces tensa, a veces fructífera, entre lo comunitario y lo estatal está implicada en la idea de Estado plurinacional.

Otras formas de asumir las capacidades políticas autónomas dentro de un horizonte comunitario popular se produjeron en otros lugares y momentos del levantamiento. Por ejemplo, el 9 de octubre, días después de la emisión de los estados de excepción en territorios comunitarios o indígenas, la “Jatarishun”, organización base del Micc (Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi), emitió un comunicado referido a la retención de personal militar “en nuestra jurisdicción”, en los siguientes términos:

En el marco de la movilización nacional que se vive en el territorio el *Estado Intercultural y Plurinacional del Ecuador*, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – Conaie, *decretó el estado de excepción en los territorios indígenas*, situación que no permite el libre tránsito de vehículos ni de personas ajenas, extrañas, a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades.

El personal militar, 47 uniformados, *por decisión de las autoridades indígenas* de los cantones Saquisilí, Pujilí, Sigchos, se encuentran retenidos en la parroquia Cochapamba...

Con la medida adoptada, las *autoridades indígenas* [...] exhortan a que la fuerza pública, policía, fuerzas armadas, cesen la represión en contra de nuestros hermanos indígenas...

Exigimos la comparecencia del Comandante de Policía de la Brigada de Fuerzas Especiales #9 Patria, que en *asamblea comunitaria* sea juzgado este hecho suscitado, que vulnera la convivencia en armonía de las comunidades indígenas.

Publíquese y de su cumplimiento encárguese el Consejo de gobierno de la Organización Jatarishun y la Comisión Especializada para el efecto, que en su rango ha sido concedido a las facultades y atribuciones. (Jatarishun, 2019)(fragmentos; énfasis mío)

Nuevamente, el comunicado se ampara en las normas jurídicas constitucionales que facultan el ejercicio de la justicia comunitaria, como parte del Estado plurinacional. Pero, además de recalcar varias veces su carácter de gobierno o autoridad jurisdiccional, en esta ocasión también existió un deseo de sujeción efectiva de las fuerzas coercitivas del Estado al poder social de las comunidades y organizaciones de base movilizadas, “exigimos la comparecencia” de, nada menos que, el comandante de las fuerzas policiales de la zona, para que en “asamblea comunitaria sea juzgado”. Expresaban así, no solamente una estrategia de defensa de la gente movilizada frente a la represión estatal, sino que además intentaba sujetar ese poder al de la gente organizada. Nótese además ese carácter de mandato de gobierno con el que terminaba el comunicado. La “Jatarishun” intentó, en esos días de fuerte lucha, hacer realidad efectiva, no solamente el autogobierno territorial, sino también expandir su poder social hacia el mismo Estado, usando sus mismas normativas en tanto Estado plurinacional. Nuevamente una acción *con* y *contra* el Estado. O dicho en otras palabras, desbordando lo que el mismo Estado permite, en tanto reconoce la plurinacionalidad, como autogobierno y jurisdicción territorial comunitaria o indígena.

Otra forma en la que emergió un horizonte comunitario popular fue mediante la toma de las gobernaciones provinciales en Riobamba, Guaranda y Azoguez. “En Guaranda no tenemos gobernador, ahí están los compañeros *en su lugar*” decía un dirigente local (Cuaderno de campo, 2019). En efecto, una vez tomados esos espacios estatales se establecieron asambleas plurinacionales y populares que conversaron, reflexionaron, propusieron caminos, y en la práctica –así sea por un instante– recuperaron para sí mismos su capacidad de autogobierno (Cartuche, 2020, p. 285). Un comunicado del 9 de octubre de la Fecab – Brunari respecto del funcionamiento de mercados en la ciudad de Guaranda decía: “Luego del dialogo con las organizaciones y comunidades que forman parte de nuestra federación *hemos resuelto aceptar la petición del Municipio de Guaranda* para que el día de mañana, jueves 10 de octubre, funcionen los mercados, tiendas y despensas de la ciudad...” (Fecab Brunari, 2019c)(énfasis mío). La organización provincial logró en los días del levantamiento sujetar algunas entidades estatales a

sus prerrogativas y necesidades en medio de la lucha, mostrando que en esos días quién mandaba eran las organizaciones movilizadas y no tanto el Municipio.

Éstas son algunas formas en la que las comunidades y organizaciones de base asumieron en los hechos un horizonte de reapropiación de capacidad política. Pero además de eso, también en ciertos momentos intentaron recuperar para sí riqueza social producida. En algunas zonas, como Cotopaxi y Cayambe, existieron tomas temporales de florícolas, de industrias de leche, durante el paso de la marcha a la capital. En Saquisilí, sierra central, la organización zonal “Jatarishun” emitió un “decreto” exhortando a las empresas e instituciones públicas “a no laborar en estos momentos de lucha social”, decían además que las florícolas, brocoleras, empresas lácteas, y otras “deberán contribuir a favor de los ciudadanos que se encuentran en esta lucha social”. Esto no pasó de ser un deseo, pero muestra en cierto sentido, ese anhelo de recuperar para la lucha la riqueza producida por las manos trabajadoras en esas empresas. Por último decían que la organización acompañaría a los trabajadores en caso de que las empresas quieran tomar represalias por no asistir a sus puestos de trabajo¹⁶. A esto se podría sumar también la toma de pozos petroleros en la Amazonía norte por parte de comunidades y nacionalidades. De cualquier forma, estos episodios no pasaron del momento. Tampoco se planteó explícitamente la reapropiación directa de la riqueza.

De todas formas, estos episodios muestran algunos de los horizontes de deseo de la plurinacionalidad, subyacentes al levantamiento de octubre de 2019: las luchas por desbordar, o en su defecto sujetar el poder estatal, y a la vez lograr recuperar para los pueblos un poder social que permita ciertos niveles de autodeterminación de la forma de convivencia social.

Una vez terminado el levantamiento, octubre continuó. En las siguientes semanas se conformó el denominado “Parlamento Popular de los Pueblos”. Según información del propio Parlamento, alrededor de 180 organizaciones populares, de mujeres, estudiantes, sindicatos, campesinos, movimientos de izquierda, y las que conforman el movimiento indígena, se

16 Sobre las tomas de empresas, diario *El Comercio*, 10/10/2019, “Exportadores de flores se declaran en emergencia por violencia en fincas”. En línea: <https://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/negocios-exportadores-flores-emergencia-violencia.html>

reunieron por varias ocasiones en la sede de la Conaie en Quito. Existieron al menos dos ideas fuerza del Parlamento. Primero lograr una articulación nacional entre todas las organizaciones populares, para seguir enfrentando las políticas neoliberales de Moreno, quien a pesar del levantamiento, continuó aplicando medidas de ajuste neoliberal. En efecto, a finales de octubre, el gobierno envió a la Asamblea Nacional un proyecto llamado “Ley de crecimiento económico”, que fue negado y archivado. Pero el gobierno no se quedó ahí, volvió a enviar otro proyecto, la “Ley Orgánica de Simplicidad y Progresividad Tributaria” a finales de noviembre. El discurso del gobierno de Moreno insistía en que la situación económica del país requería de una política de austeridad fiscal, reformas tributarias y de inversión extranjera, en la línea de lo indicado por el FMI. En este contexto, el Parlamento de los Pueblos decidió construir una propuesta económica alternativa a la del gobierno, para hacer frente a la crisis creciente. Elaboraron entonces un documento con una serie de medidas de política fiscal, tributaria, financiera, de incentivo económico a los pequeños productores y protección de derechos sociales¹⁷. En términos generales, mientras las reformas del gobierno buscaban aflojar los mecanismos de control, sobre todo en lo referido al régimen tributario, financiero y a la salida de capitales, la propuesta del Parlamento ponía énfasis en el papel del Estado en el control de los capitales nacionales e internacionales, así como en el régimen tributario, además de la protección de derechos sociales.

Lo que me interesa resaltar del Parlamento de los Pueblos y su propuesta económica, es que en este caso, la potente impugnación de octubre, que evidenció la emergencia de un horizonte comunitario popular plurinacional, adquirió claramente un horizonte nacional popular que ponía énfasis en lo estatal, aunque mantenía algunas prerrogativas para las organizaciones, sobre todo las referidas a la consulta previa en temas de extractivismo en territorios indígenas. En esta idea, la propuesta elaborada invocaba el carácter plurinacional del Estado como fundamento político de la propuesta en tanto implica otros modelos e instituciones económicas diferentes a las centradas en el crecimiento económico como único fin (Conaie et al., 2019), y al mismo tiempo demandaba la presencia estatal como instrumento de control de los grandes capitales.

17 Cfr. (Conaie et al., 2019).

Es importante señalar que la “Propuesta al país” elaborada en esos días, con la participación de la Conaie, evidencia que ésta logró, junto al resto de organizaciones del campo popular, ir más allá de las demandas particulares, y articular una propuesta nacional. En este sentido, era una continuación clara de lo que significó octubre: la apertura de un camino claramente anti neoliberal y nacional alternativo al progresismo. El Parlamento de los Pueblos mostró las posibilidades de una articulación popular y de izquierda más allá del progresismo.

Por su parte, la Conaie volvió a mostrar su vocación anticapitalista, y articuladora del campo popular ecuatoriano, y por eso, de ser una organización que ha llevado adelante, entre altos y bajos, contradicciones y ambigüedades, un proyecto global de transformación de la sociedad ecuatoriana, articulando lo comunitario, lo popular en una visión (pluri)nacional de carácter anti capitalista.

En estos días, la Conaie acaba de cumplir 35 años de vida política, siendo una de las organizaciones más importantes del campo popular ecuatoriano. Su proyecto histórico de la plurinacionalidad, reconocida en 2008 como parte del Estado, ha sido un logro importante, y en ocasiones ha servido a la lucha, como se evidenció en los días de octubre. Las organizaciones hablan ahora de la “construcción del Estado plurinacional”, como algo que simplemente debe concretarse a partir de la Constitución. Octubre mostró aparte de lo ya dicho, una visible transformación del movimiento indígena, y por tanto de la discusión del proyecto plurinacional. Las condiciones actuales de la población indígena: descomunización, migración, profesionalización, mayor diferenciación interna de las comunidades, descampesinización masiva, nuevas relaciones laborales a interior y sobre todo por fuera de las comunidades, junto a los nuevos desarrollos del capitalismo que impactan en las formas de vida indígena, ponen nuevos marcos sobre los cuales se debe discutir una renovación del proyecto plurinacional, de su carácter emancipatorio (o no), de sus límites y ausencias, de la misma idea de “Estado” plurinacional.

Obviamente, la discusión debe ser colectiva. Lo que aquí se ha dicho, no ha pretendido sino ser un aporte parcial y pequeño a ese debate necesario. Dentro de él, como decía Mama Blanca Chancosa –quizá una de las únicas dirigentes que han tenido la posibilidad de vivir toda la experiencia política organizativa de la Conaie– siempre es bueno regresar a ver lo caminado, es decir, la historia propia, recordando siempre que ésta la escriben y la hacen los pueblos, con el poder de sus cuerpos, mentes y espíritus. La historia es un campo abierto de lucha, y por eso “Octubre fue solamente un anuncio” de lo que podría venir.

Epílogo: ¿Es suficiente el “Estado” plurinacional?

El temblor siempre viene de abajo, no de arriba
Felipe Quispe Huanca

A lo largo de este trabajo he mostrado algunos de los más importantes contenidos, luchas y formas que ha tomado el proyecto plurinacional en el Ecuador en más de tres décadas de vida política, organizativa. En esta parte final quisiera proponer algunas ideas –a modo de cosecha– en torno a las siguientes preguntas: ¿Qué nos han mostrado los contenidos históricos respecto de la plurinacionalidad? ¿Cómo se puede entender entonces la idea de “Estado” Plurinacional? Y finalmente, a la luz del recorrido teórico e histórico ¿Es suficiente el “Estado” plurinacional? ¿Solamente se trata de construirlo? ¿O algo más que eso?

¿Qué nos han mostrado los contenidos históricos respecto de la plurinacionalidad?

En cierta forma, se puede decir que el proyecto político del Movimiento Indígena en el Ecuador no se acomoda bien a los modos convencionales de entender los movimientos populares, pues no tiene en el horizonte ni solamente la autonomía, ni tampoco la toma del poder estatal a secas. Al contrario, ha construido un proyecto complejo, que ha respondido a las experiencias históricas de sus organizaciones de base. Ha desarrollado una práctica y un horizonte político que combina la autodeterminación con la demanda de un nuevo “Estado”.

El proyecto político de la plurinacionalidad ha sido un campo de disputa entre los poderes globales del capital, el Estado y las fuerzas sociales de las organizaciones indígenas y populares. Cada uno, bajo sus proyectos de sociedad, ha intentado vaciarlo y/o llenarlo de contenidos, mismos que han ido configurando una idea de plurinacionalidad. Esta se ha vuelto así un campo de disputa que ha sido afectado por los diferentes momentos de la lucha de clases, de la correlación de fuerzas entre el Movimiento Indígena, el Estado y el capital.

El recorrido por algunos de los más fuertes momentos de lucha ha mostrado perfiles y dimensiones de la plurinacionalidad, más allá de lo que generalmente se ha entendido por ella. Esto es, un proyecto que se refiere exclusivamente a una reivindicación identitaria, culturalista y centrada en la reforma estatal, que ha sido la forma como fue traducida por el multiculturalismo neoliberal, a lo largo de los 90s. Esta manera de mirar el proyecto indígena fue asumida también por parte del mismo Movimiento Indígena en diferentes momentos de las luchas. La plurinacionalidad, entendida desde el multiculturalismo como simple reivindicación identitaria y étnica, implicó una desarticulación del proyecto global que asumía la problemática indígena en términos de clase y etnia, o más exactamente, el problema cultural formando parte de una complejo de dominación capitalista colonial. El multiculturalismo separó esas dimensiones y puso énfasis en lo cultural. La solución al problema indígena, y su proyecto plurinacional, ya no pasaba entonces por la transformación global de las relaciones de dominación en la sociedad y el Estado, sino por el reconocimiento cultural mediante reformas estatales.

La plurinacionalidad fue entonces percibida, incluso por el mismo Movimiento Indígena, como reivindicación identitaria y cultural. Esto no significa, como se ha visto, que estas demandas no hayan estado presentes en las luchas indígenas en el Ecuador. De hecho, en algunos momentos fueron temas centrales para las organizaciones, como parte de un proyecto global. Pero lo que he mostrado aquí es que existieron otros contenidos, horizontes políticos que han estado también presentes. Esos contenidos se han expresado no siempre de forma explícita y continua, sino a veces como horizontes de deseo implícitos en las luchas, que han emergido, se han olvidado, o han sido retomados en ciertas circunstancias, hasta la actualidad.

Estos otros horizontes, más allá de la identidad y la lucha cultural, han tenido que ver con un deseo continuo de reapropiación y defensa colectiva de riqueza social natural: tierra, agua, bosques, etc. Pero no solamente desde el punto de vista comunitario y para las comunidades, sino también en ámbitos más generales, como en el caso de las propuestas de nacionalización de recursos estratégicos, por poner sólo un ejemplo. De igual forma, y profundamente relacionado a lo anterior, ha estado presente un deseo de reapropiación de capacidades políticas propias, o autodeterminadas, en la forma de autogobierno territorial, que en algunos momentos incluso ha

intentado ir más allá de lo estrictamente comunitario. Estos dos contenidos los he mostrado aquí como parte de un horizonte comunitario popular, que ha estado presente en las luchas indígenas en el Ecuador a lo largo de más de cuatro décadas.

Pero estos dos contenidos del proyecto indígena, que han implicado una práctica política más contraria a lo estatal, han estado combinados con otro que justamente demanda la construcción de un Estado plurinacional, como garante de la reproducción y expansión de lo comunitario, y en general, de democratización del Estado desde abajo, en oposición al neoliberalismo. La consigna de los grandes levantamientos de finales de los 90s, “Estado plurinacional sin privatizaciones”, ilustra esta lucha que el Movimiento Indígena del Ecuador también ha llevado como parte de sus luchas. Este horizonte, en este último sentido ha dirigido su fuerza más hacia una variante de lo nacional popular en el Ecuador, siempre y cuando se entienda el Estado plurinacional como un proyecto global de transformación estatal que requiere una ruptura democrática desde abajo. Este horizonte de deseo, ha demandado la construcción de otro Estado que efectivamente esté bajo control comunitario popular. Es importante indicar que esta dimensión de la lucha indígena ha implicado una voluntad de articulación con el resto de sectores populares. Muestra, al contrario de algunas miradas, que la plurinacionalidad no se ha limitado a un proyecto étnico o de pueblos indígenas para sí mismos. Ha existido desde sus inicios una visión clasista que ha permitido tener una visión nacional del problema indígena, como parte de la lucha de clases en el Ecuador.

Entonces se podría decir que la plurinacionalidad, tal como se ha tratado aquí, ha sido una combinación tensa entre un horizonte comunitario popular y uno nacional popular. De ahí que hemos dicho que el proyecto indígena y sus luchas no pueden ser leídos manteniendo estas visiones separadas. La práctica política ha demostrado que esos dos horizontes han estado presentes en las luchas de manera articulada y tensa, y que a partir de ellos, es posible un entendimiento más complejo del Movimiento Indígena en el Ecuador.

Una de las cuestiones que me parecen importantes resaltar es que el recorrido por los contenidos de la plurinacionalidad, en sus diferentes contextos, muestra la complejidad de su

proyecto y práctica política. El proyecto indígena no ha colocado toda su demanda de transformación en términos estatales, pero tampoco reniega del Estado. En su lugar, me parece que ha planteado continuamente un horizonte comunitario popular a la par de una cierta dimensión nacional popular, referida a la idea de Estado plurinacional. Dicho de otra forma, ha puesto en marcha una compleja combinación entre el poder social de lo comunitario popular y la demanda por un mínimo estatal, que básicamente implica una democratización del Estado desde abajo. En este sentido, muestra una combinación entre el poder social comunitario y lo nacional popular, contradictoria y tensa, toda vez que lo comunitario popular en términos lógicos se opone abiertamente a la lógica estatal.

Es también importante señalar que las luchas indígenas en el Ecuador y el Estado plurinacional muestran un camino diferente a la dicotomía Estado o autonomía como vías divergentes hacia la emancipación del capital. En su lugar han puesto énfasis en la necesidad de disputar el Estado, a la par de mantener niveles de autodeterminación de lo comunitario popular. En la década de los 80s, cuando el neoliberalismo daba sus primeros pasos en el desmantelamiento del Estado a lo largo de América Latina –o de los derechos sociales inscritos en él, y su capacidad regulatoria–, el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva advertía acerca de los problemas que para los sectores populares podía traer pensarse como opuestos totalmente al Estado, en ese contexto. Dicho de otra forma, pensar el Estado como el enemigo de la llamada sociedad civil. Al concebir así la disputa política corrían el riesgo “de juntarse con insólitos ‘compañeros de viaje’ como Milton Freidman, Friederich Hayek y similares” (Cueva, 2015, p. 208). Se hacía eco de la inquietud de Ruy Mauro Marini, quién decía que en efecto, para los movimientos populares, restarle poder económico y político al Estado, era fundamental, pero “siempre y cuando ello implique la transferencia de competencias, no a la burguesía, sino al pueblo” (Marini, 2007, p. 4).

La idea de Estado plurinacional y las luchas indígenas en el Ecuador parecen haber tomado en serio esas advertencias hechas en la misma época de articulación de las organizaciones y del proyecto político, la década de los ochentas el siglo pasado. Además la experiencia política les ha mostrado a las organizaciones indígenas la importancia de disputar el

Estado como un momento importante a la hora de defender ámbitos de autodeterminación, así como ámbito de garantía de conquistas importantes en derechos sociales de los que los pueblos y nacionalidades también son depositarios. Alguna vez un dirigente indígena me decía que si el Estado llega a las comunidades, debía llegar bajo coordinación con las organizaciones, pero no había que rechazarlo, porque “sino, así rechaces, el Estado va a estar ahí, porque hay gente que necesita, por más que la dirigencia rechace, alguien ha de querer beneficiar del Estado...pero si la organización orienta ese proceso ahí el Estado no va a poder romper, pero si rechazas o te quedas simplemente oponiendo hay la posibilidad de fracturar [la organización]” (Cholango, 2014). Para las organizaciones se trata entonces, no de huir o de confrontar directamente al Estado, sino de sujetarlo a las decisiones de la sociedad, en el horizonte de su futura disolución en la sociedad que le dio origen. Esta idea de sujeción del Estado, dicho sea de paso, supone otras alternativas al proceso de emancipación, misma que no sitúa la toma directa del poder estatal, pero tampoco la autonomía total, como sus horizontes estratégicos. En su lugar, el proceso de emancipación es más una sujeción – torsión – erosión de lo estatal por diferentes oleadas de las fuerzas comunitario populares. Mismas que se cultivan, desarrollan y amplían con y contra el Estado.

En el contexto pos progresista, donde las fuerzas conservadoras y neoliberales están llevando adelante un renovado ataque a los derechos sociales inscritos en el Estado (que además en el Ecuador es plurinacional), y alcanzados a base de las luchas de los movimientos populares, la idea de una postura antiestatal a secas es contraproducente. ¿Significa esto que las organizaciones populares e indígenas deben defender el Estado a secas como única alternativa al neoliberalismo? Creo que no. La misma experiencia de los progresismos ha mostrado la insuficiencia o el peligro de poner toda la esperanza de transformación en el Estado, de entregar las capacidades políticas propias en manos del monopolio y la burocracia estatal. Al contrario, ha mostrado la necesidad de cuidar, proteger y desarrollar ámbitos de autodeterminación social que permitan hacer un contrapeso efectivo a las inercias estatales, que tienden al monopolio y la enajenación de la política. Además, habría que tomar en cuenta que el Estado, es una forma del capital, por ello, en las condiciones actuales, me parece que, hoy más que nunca, la idea del Estado plurinacional, en los términos que entiendo aquí (poder social de lo comunitario popular + mínimo estatal), es un camino factible y deseable en el mediano plazo, opuesto a la propuesta

neoliberal y alternativo al progresismo estado céntrico, en la medida en que, implica justamente “la transferencia de competencias, no a la burguesía –como quiere el proyecto neoliberal–, sino al pueblo”. Competencias que, en el sentido que hemos trabajado aquí, se refieren fundamentalmente a la reapropiación de la riqueza, de la capacidad política, junto a un momento estatal que permita frenar el embate de las fuerzas y clases capitalistas, que en el tránsito actual pugnan por privatizarlo todas las dimensiones de la vida social que les resulten lucrativas.

En este sentido, la idea de Estado plurinacional, muestra un sendero alternativo a la simple estatización de los medios de producción, como política antineoliberal. En su lugar plantea la propiedad comunitaria como alternativa a lo público estatal, abriendo con eso la posibilidad de romper el monopolio privado de los medios de producción más estratégicos para la sociedad (como por ejemplo por medio de los sistemas comunitarios de agua, la tenencia colectiva de la tierra, etc.) y al mismo tiempo sin entregarlos al monopolio estatal de lo común. Lo mismo se podría decir respecto de las prerrogativas sobre las decisiones que afectan a todos. En lugar de entregar toda la potestad a lo estatal, plantea la necesidad de un nivel de autodeterminación social, pero no de autosuficiencia respecto del Estado. Con ello se coloca por fuera de la dicotomía estatismo o mercado, abriendo un camino que se sitúa en la autodeterminación de lo comunitario popular y a la vez reivindica un Estado sujetado a la sociedad.

La plurinacionalidad más allá del “Estado” plurinacional

Hemos dicho que las luchas indígenas y la idea de plurinacionalidad en el Ecuador de los últimos cuarenta años han tenido dos horizontes de deseo en tensión. En momentos se han complementado, en otros lo comunitario popular ha desbordado lo nacional popular, como por ejemplo en algunos de los levantamientos más potentes. En ciertas dimensiones de la lucha se ha podido observar una postura en, con el Estado, mientras que en otras se ha mostrado con claridad una posición contra el Estado. De ahí que, en esta investigación hemos afirmado que la plurinacionalidad es una idea que nombra un horizonte político de las luchas indígenas en el Ecuador que se caracterizan por no ser estado – céntricas y no siempre antiestatales. Dicho de

otra forma, el proyecto indígena es una lucha en, con y contra el Estado. Los diferentes contenidos y el estudio de ciertos momentos de lucha indígena y popular en el Ecuador nos han mostrado justamente esas dimensiones tensas y contradictorias de lo que se ha entendido como plurinacionalidad.

Pero el trayecto de la lucha indígena en el Ecuador ha llevado a que en 2008 se reconozca finalmente la plurinacionalidad del Estado dentro de la Constitución, involucrando la profundización de los alcances de derechos colectivos anteriores, y abriendo soportes para las luchas posteriores, como se vio en octubre de 2019, donde las organizaciones indígenas y las comunidades usaron esos derechos reconocidos por el Estado (plurinacional) para sostener la lucha contra el mismo Estado y el gobierno neoliberal. En este sentido se puede decir que, al menos en el ámbito normativo, ha existido un avance en la democratización del Estado desde abajo, los cuales han producido una transformación importante de las relaciones entre los pueblos y nacionalidades, el Estado y la sociedad ecuatoriana. Efectivamente, la relaciones coloniales y de explotación a las que estaban sujetos hace medio siglo, hoy no son las mismas, han cambiado profundamente. Tal vez la principal herramienta normativa que las organizaciones indígenas han logrado inscribir en el Estado, son los derechos colectivos de pueblos y nacionalidades. Cuestión contradictoria, en tanto ha significado en cierto sentido una forma de recortar y encauzar la lucha global por la plurinacionalidad llevándola hacia el ámbito de la reforma normativa del Estado, y reduciéndola a lo indígena. En tanto ellos están referidos a territorios y temas específicos de pueblos y nacionalidades, no implican una democratización de la estructura central del Estado –poder ejecutivo sobre todo– en términos de cogobierno, y en este sentido, no existe aún igualdad política entre las diferentes sociedades que componen el país, que sería uno de los objetivos de la plurinacionalidad. Y sin embargo, esos mismos derechos colectivos han sido usados por las comunidades y organizaciones para sostener luchas por territorios, autogobierno territorial y oponerse al Estado, como se pudo mirar en octubre de 2019. Alguna vez un reconocido dirigente de la Conaie decía que los pueblos indígenas han sabido “adoptar y adaptar” lo que el poder ha creado para someterlos. La política indígena en el Ecuador respecto del Estado ha sabido poner en marcha esa idea en muchas ocasiones, aunque eso no significa que siempre haya sido una lógica exitosa en general.

En el Ecuador, a diferencia de Bolivia, el proyecto de Estado plurinacional no ha sido parte del progresismo, por ello su reconocimiento fue marginal. Ha sido la Conaie quién, a partir de la movilización, ha forzado al Estado a aceptarlo. Por ello, se puede afirmar que es un tema que aún se encuentra del lado de la sociedad más que del Estado, como en el caso boliviano. La lucha de octubre mostró justamente eso. La concreción efectiva de la plurinacionalidad, aun cuando esté reconocida por el Estado, es una tarea que se hace desde abajo, y muchas veces, a partir del despliegue del poder social de las comunidades y organizaciones de base como autogobiernos territoriales, usando ciertos apoyos normativos como los derechos colectivos, para ir contra y más allá del Estado. En este sentido, aunque exista una normativa reconocida por el Estado, que obviamente es útil como apoyo para las luchas, es la movilización de las comunidades y organizaciones la que podrá concretar la plurinacionalidad. Y esto es así, pues aunque el Estado ecuatoriano se ha reconocido como plurinacional, la estructura de explotación económica y de dominación política de las clases altas no ha sido afectada. Mientras subsista ese poder de dominación, el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado, es apenas un paso, útil, pero mínimo en el sendero de transformación de toda la sociedad. Tampoco se puede esperar que el Estado por sí mismo lleve adelante la devolución del poder a la sociedad, que implica a la larga la idea de plurinacionalidad. Por ello, en la actualidad, son las organizaciones quienes se han abocado a hacerlo bajo la consigna de “construcción del Estado plurinacional”. Para ellas, el problema ahora es cómo construir efectivamente la plurinacionalidad, cómo hacer realidad lo que dicen los derechos colectivos. Para algunos dirigentes, se trata de cómo poner en marcha una nueva institucionalidad estatal acorde a lo que manda la normativa actual¹. Pero este proceso es pensado sobre todo desde las organizaciones indígenas, más que desde el Estado, como no podría ser de otra manera.

Pero la pregunta sería ¿qué es efectivamente un “Estado” plurinacional? ¿Cómo estaría constituido un Estado de este tipo? ¿Es posible el despliegue de lo comunitario popular dentro de

1 En una entrevista con un connotado dirigente indígena respecto del “Estado” plurinacional, me decía que el tema está en líneas gruesas, en algunas leyes, pero que aun no se ha implementado. Decía que la plurinacionalidad significa un rediseño o una nueva institucionalidad del Estado que responda a la diversidad plurinacional, que a su vez implicaba la autonomía y el territorio comunitario. Indicaba que también hay vacíos dentro del Movimiento Indígena, que tienen que ver con el no ejercicio de lo que dice la Constitución.

un Estado? ¿Un Estado que comparta sus monopolios fundamentales es aún un Estado en sentido moderno? ¿Cómo pensar el “Estado” plurinacional?

Allá por 1991, el historiador ecuatoriano Galo Ramón decía que la idea de “Estado” plurinacional era una propuesta innovadora, pero que lamentablemente estaba atrapada en viejos moldes o conceptos. Se refería a la idea de Estado.

Si nos situamos desde las lógicas y formas de ser-hacer estatales, la idea de un “Estado” plurinacional es contradictoria. Lo estatal moderno, como he entendido en esta investigación, se caracteriza por el monopolio de diversos ámbitos de la vida social, pero sobretodo del poder político –que implica sobre todo delegación de la capacidad de decisión sobre los ámbitos comunes a toda la sociedad–. A esto habría que sumar su voluntad de unificación de la diversidad social y territorial en torno a él, para lo cual puede poner en marcha un sinnúmero de estrategias de integración a la unidad estatal. Además como sostienen algunos teóricos, el Estado también es una forma de vida social que implica transformaciones culturales profundas, que están dirigidas a encauzar las formas aceptables de vida social que no empaten con el capitalismo. Entonces, visto desde el punto de vista de la lógica estatal, habría que preguntarse hasta dónde el Estado en realidad está abierto a una transformación profunda que ponga en duda sus fundamentos lógicos que le dan el carácter que tiene: el de ser el monopolio de variadas dimensiones de la vida social. La de ser en sí mismo una forma de ser-estar-hacer de la sociedad, la de ser un “estado” de la sociedad.

Si sostenemos que uno de los contenidos fundamentales de la plurinacionalidad es la reapropiación de la capacidad política propia, la idea de un “Estado” plurinacional que efectivamente desconcentre el poder, es decir disuelva los monopolios que le caracterizan, se vuelve imposible, o al menos poco sostenible en términos lógicos. La idea de “Estado” plurinacional implica el reconocimiento de varias formas de ejercicio de poder político a diferentes niveles. En tanto no se limiten a determinados pueblos y nacionalidades, supone un control político desde las bases de la sociedad –comunidades, colectivos, organizaciones populares, etc.–, lo cual pone en seria contradicción el núcleo de lo que se supone es un Estado

moderno. En otras palabras, el ejercicio efectivo de un poder social como autogobierno territorial –más allá de si es indígena, campesino, popular, etc.–, implica una base distinta sobre la que se construiría ese nuevo “Estado” llamado plurinacional. En este sentido, se podría decir que el “Estado” plurinacional efectivamente ya no es un Estado moderno.

La idea de “Estado” plurinacional, concebida como entrada en acción de diversos poderes sociales de lo comunitario popular –no su estatización, sino su despliegue bajo sus espacios, formas y horizontes propios–, rompe con los monopolios de lo político y la política, con la idea canónica de Estado. Si en realidad todo Estado tiende al monopolio, la unificación, a lo universal, a la burocratización, el “Estado” plurinacional es imposible en tanto dispersión del poder en todos los niveles, en tanto lo comunitario popular lleva implícita la no delegación de la capacidad de decisión sobre los asuntos comunes de toda la sociedad. La lógica de lo comunitario popular y su concreción efectiva plantean un desafío a lo estatal imposible de aceptar. Aun cuando este último puede en realidad traducir, incorporar ciertas dimensiones de lo comunitario popular, es decir, llevar adelante una “institucionalización conflictiva” (Dinerstein, 2013), por ejemplo a partir de los derechos colectivos, siempre va a existir un excedente de lo político imposible de incorporar por el Estado. Exceso que es el fundamento de la política comunitaria, la sujeción de las decisiones sobre aspectos generales de la vida social a la comunidad, lo cual va en dirección contraria a la monopolización que implica lo estatal. De esta forma, podríamos decir que aunque la idea de “Estado” plurinacional conllevara una tensa entrada de lo comunitario popular en lo estatal, o una estatalización de lo comunitario popular, esa integración sería parcial o incompleta, a la final ajustada a los límites estructurales que hacen que un Estado sea un Estado. En este sentido, la idea de “Estado” plurinacional tiene una contradicción lógica o estructural en su interior.

Por otro lado, desde el punto de vista de las luchas comunitarias y populares, la idea de “Estado” plurinacional podría ser una contradicción productiva en ciertas condiciones. Habría que mirar bajo que condición sería provechosa para los horizontes de emancipación anidados en lo comunitario popular. Alguna vez Amador Fernández Savater sugería pensar la relación entre lo instituido –lo estatal– y lo instituyente –el movimiento social– en términos no dicotómicos, sino

de sinergias, es decir, observar en qué medida las formas instituidas permiten o dejan que siga existiendo movimiento instituyente, o si al contrario, lo obstruyen o lo niegan. Cuando lo estatal cierra el conflicto, o considera al movimiento como su enemigo, cuando contiene las posibilidades de desborde, entonces la contradicción se vuelve contra-productiva. Esta forma, un poco instrumentalista, de pensar la relación con el Estado no significa que se desconozcan los límites inherentes a la forma Estado propia del capitalismo. Pero sirve para pensar el Estado en el corto plazo, y en la práctica política concreta, donde su presencia y poder son parte del campo de disputas de los pueblos.

En este sentido, el “Estado” plurinacional se puede concebir en el corto plazo como un momento y campo de la lucha. Puede ser útil o necesario, si sirve para contrarrestar el poder del capital respecto de las luchas comunitarias populares, es decir, si es efectivamente un apoyo institucional. Por ejemplo, los derechos colectivos y el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado han servido en ocasiones para vetar el poder del capital y del mismo Estado (octubre de 2019, consultas populares antimineras, justicia indígena aplicada a la recuperación de tierras, etc.). Puede ser útil, si permite el flujo de las luchas y el desarrollo de sus horizontes (la reapropiación de la riqueza social y la capacidad política propia), y por último, si lleva en su interior el horizonte de su propia disolución. Bajo esta idea, se podría pensar que la idea de “Estado” plurinacional se refiere solamente a un momento de lo comunitario popular. Es decir, en la medida en que las fuerzas del capital tienen aún el poder necesario para sostener, resguardar la estructura de explotación capitalista, la presencia del Estado, como mínima salvaguarda o apoyo para las luchas populares, se hace quizá necesaria, pero no fundamental. Al contrario, si el “Estado” plurinacional decanta hacia lo estatal, y niega las fuerzas de lo comunitario popular, estaríamos ante una nueva forma de captura estatal, que quizá reconozca ciertos niveles de autodeterminación en territorios reducidos, pero que no permitirá el desborde o la transformación profunda de toda la estructura de explotación dominación capitalista y colonial. En este sentido, podríamos decir que un “Estado” plurinacional, es un Estado en disputa, entre las fuerzas conservadoras de la lógica estatal moderna y las fuerzas comunitarias populares que apuntan a la transformación de lo estatal en el horizonte de reabsorber el poder social enajenado en él. Las

posibilidades de que el “Estado” plurinacional vaya en una u otra dirección dependerá de las fuerzas y capacidades de los sujetos que encarnen lo comunitario popular.

De todas formas, es importante recalcar que en el horizonte de la emancipación social respecto del capitalismo, la fuerza para tal objetivo siempre debe estar puesta en los pueblos, en sus propias capacidades políticas tanto para erosionar el capital y su forma política estatal, así como para generar nuevas formas de relación social entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Si se asume que la idea de “Estado” plurinacional, aun cuando implique un campo de disputa, o un momento transitorio para las fuerzas comunitarias populares, contiene aún la forma Estado del capital, en tanto el capitalismo sigue vigente. Esto tiene consecuencias. Primero, no se puede pensar un efectivo “Estado” plurinacional, en su dimensión más comunitaria que estatal, por fuera del combate de las relaciones capitalistas. Desde el punto de vista estructural lo comunitario popular no tiene futuro dentro de las relaciones capitalistas. Segundo, que al interior del “Estado” plurinacional perviva la forma Estado, lleva a poner atención en otros horizontes o vías de emancipación que no pasen por lo estatal. En este sentido, tal vez cabría tomarnos en serio la pregunta que hacía Mama Blanca Chancosa, refiriéndose al Estado: “¿en este mismo espacio de poder que nos destruye, que nos hace daño, es a ese mismo espacio que queremos nosotros entrar?”. Habría que sentarnos a reflexionar desde nuestra historia, y experiencias para intentar construir una respuesta colectiva.

Hace más de 30 años, nustrxs *taytas* y *mamas*, quiénes construyeron las organizaciones, en una acción emancipadora, lograron moverse del sitio asignado por la dominación. Construyeron un horizonte y le llamaron “Estado” plurinacional. Para su tiempo, fue en verdad un sismo político, remeció la sociedad ecuatoriana, un “concepto novedoso”. Silvia Rivera, decía hace algún tiempo que existen “palabras mágicas que domestican la vitalidad de los deseos y la fuerza” (Rivera, 2018, p. 114). Quizá, en un símil a “no somos indios ni campesinos, somos nacionalidades” sea tiempo de empezar a construir otro nombre para el horizonte, de tal forma que, como decía el historiador Galo Ramón, nuestra lucha no quede atrapada en viejos conceptos. Demás está decir, que las palabras marcan un campo de visibilidad, de deseo, y de práctica. Obviamente no se trata solamente de cambiar de “palabra mágica”, sino de cambiar de

deseos y prácticas mágicas, que a veces oscurecen el horizonte. Quizá, en este sentido, convenga hablar más de plurinacionalidad que de “Estado” plurinacional, bajo la condición de que se refiera más a nuestras fuerzas emancipatorias, aquellas propias de lo comunitario popular, que a lo estatal.

Plurinacionalidad, o cualquier otra palabra o concepto, pero que nos recuerde la centralidad que tiene el poder social de abajo, de los pueblos para la transformación total de la realidad en que se vive hoy, de la importancia de quiénes en realidad han llevado a cabo las revoluciones más grandes de la historia humana: los pueblos y su capacidad de transformarlo todo. Rupturas de la dominación múltiple que, efectivamente, no han venido nunca desde arriba, sino siempre desde abajo.

Saraguro, 31 de diciembre de 2021

Fuentes documentales

- Acta N°12. (2007). *Asamblea Constituyente. Acta N° 12. Sumario: 26 de diciembre de 2007.*
Asamblea Constituyente.
- Acta N°24. (2008). *Asamblea Constituyente. Acta N° 24. Sumario: 5 de marzo de 2008.*
Asamblea Constituyente.
- Acta N°33. (2008). *Asamblea Constituyente. Acta N° 33. Sumario: 8 de abril de 2008.* Asamblea Constituyente.
- Acta N°37. (2008). *Asamblea Constituyente. Acta N° 37. Sumario: 18 de abril de 2008.*
Asamblea Constituyente.
- Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo. (1998). *Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador.* Conaie.
- Comich. (2009). *Mandato de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo.* <http://www.llacta.org/organiz/coms/2009/com0062.html>
- Conaie. (1986). *Acta del Primer Congreso de la CONAIE.* Conaie.
- Conaie. (1988). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo (1°).*
Ediciones Tincui - Conaie.
- Conaie. (1989a). *Memorias del II Congreso de la CONAIE. Unidad de los Pueblos Indios.*
Ediciones Tincui - Conaie.
- Conaie. (1989b). *Propuesta de negociación política que las nacionalidades presentan al Estado ecuatoriano.* Conaie; IV Asamblea Nacional. Sede Sucua - Morona Santiago. 2 al 5 de agosto de 1989.
- Conaie. (1990a). *Levantamiento Indio Nacional.* Quinta Asamblea Nacional CONAIE.
- Conaie. (1990b). *Llamamiento al Levantamiento Indígena-Nacional. Por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas.*
- Conaie. (1990c). *Boletín de prensa. Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las Nacionalidades Indígenas.*
- Conaie. (1991). Anteproyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. En J. Juncosa (Ed.), *Documentos Indios. Declaraciones y pronunciamientos* (pp. 202-212). Abya-Yala.
- Conaie. (1994a). *Mandato de la movilización por la vida.* http://abyayala.nativeweb.org/ecuador/vida_94/june94_6.html.
- Conaie. (1994b). *Proyecto Político de la Conaie (1ª).* Conaie.
- Conaie. (1999). *Levantamiento indígena contra el abuso de poder.*
<http://conaie.nativeweb.org/1999/15mar.html>
- Conaie. (2005). *Manifiesto de la Conaie en Riobamba.* <https://www.movimientos.org/pt-br/node/4041>
- Conaie. (2007). *Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución. Por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico.* Conaie - Unión Europea - APN - IEE.

- Conaie. (2009a). *Agenda de diálogo entre el Gobierno y la Conaie: Por un Estado plurinacional y el Sumak Kawsay*. Conaie.
- Conaie. (2009b). *Resoluciones de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Convocatoria a la Movilización Nacional*. Conaie.
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2009/com0053.html>
- Conaie. (2017a). *La Conaie frente a los acontecimientos electorales*.
<https://conaie.org/2017/02/21/la-conaie-frente-los-acontecimientos-electorales/>
- Conaie. (2017b). *Mandato urgente para la implementación y construcción del Estado Plurinacional y sociedad intercultural*. <https://conaie.org/2017/06/30/plan-urgente-la-implementacion-construccion-del-estado-plurinacional-e-intercultural-construccion/>
- Conaie. (2019a). *Jornada progresiva de lucha. No extractivismo, flexibilización laboral y neoliberalismo*. <https://conaie.org/2019/09/26/jornada-progresiva-de-lucha/>
- Conaie. (2019b). *Resoluciones de la asamblea anual ordinaria 2019 de la Conaie*.
<https://conaie.org/2019/08/27/resoluciones-de-la-asamblea-anual-ordinaria-2019-de-la-conaie/>
- Conaie, & Cms. (2000). *Carta a los pueblos del Ecuador: Nuevo milenio, nueva vida, nuevo gobierno. Documento previo al levantamiento indígena de enero del 2000 de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS)*. <http://www.llacta.org/organiz/coms/com00.htm>
- Conaie, Coordinadora Política de Mujeres, Movimiento Gente Común, Feine, Ecuarunari, Ceols-Fut, Cedocut-Fut, Cms, Consejo Nacional Afroecuatoriano, Mujeres por la Democracia, Conaice, Ecuador Decide, Fundación Pueblo Indio, Frente de Defensa de la Amazonía, ADN, Comité de Empresa Petroecuador, Trabajadores Registro Civil, & Fetsapi. (2007). *Somos poder constituyente. Mandato y carta de compromiso al Presidente Rafael Correa*.
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0018.htm>
- Conaie, Fut, Feine, Unorcac Fenocin, Frente Popular, CNC, & Fenoc. (2019). *El Parlamento de los pueblos, organizaciones y colectivos sociales del Ecuador. Propuesta al país (Resumen ejecutivo)*.
- Confeniae. (2009). *Mandato de la Regional Amazónica sobre el Levantamiento Indígena*. <http://www.llacta.org/organiz/coms/2009/com0077.html>
- Coordinadora Agraria Nacional. (1994). *Proyecto de Ley Agraria Integral*. Conaie.
- Coordinadora Nacional por la Defensa de la Vida y la Soberanía. (2007). *Al pueblo ecuatoriano: Levantamiento nacional contra la minería*.
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2007/com0107.htm>
- Ecuarunari. (1993). Anexo: Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 167-168). CEDIME - Abya Yala.

- Ecuarrunari. (2009). *Por la defensa del Agua y la Vida*. Ecuarrunari. <http://www.llacta.org/organiz/coms/2009/com0058.html>
- Ecuarrunari, & Conaie. (1989). Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador. En *Nuestra voz, nuestra cultura. Memoria del Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesino Indígenas* (1ª, pp. 38-43). Ecuarrunari - Conaie - Alai.
- Fecab Brunari. (2019a). *Mandato provincial en defensa de la madre naturaleza, el agua y la vida*.
- Fecab Brunari. (2019b). *Comunicado oficial. Decreto Estado de Excepción en territorio indígena de la Provincia de Bolívar*.
- Fecab Brunari. (2019c). *Comunicado a la ciudadanía de Guaranda*.
- Federación Shuar. (1976). *Federación de Centros Shuar. Una solución original a un problema actual* (1º). Federación Shuar.
- FEI. (1944). El problema del indio, problema Nacional. *Ñucanchic Allpa, Época II, N°16*, 6.
- Fici. (2019). *Resolución de la asamblea de los pueblos de Imbabura*.
- Ficsh. (2009). *Resoluciones de la Asamblea provincial de la FICSH*. <http://www.llacta.org/organiz/coms/2009/com0059.html>
- Icci. (2001). Editorial: Mesas de diálogo gobierno-indígenas: Las trampas de la política. *Boletín ICCI - Rimay*, 3(27). <http://icci.nativeweb.org/boletin/27/editorial.html>
- Icci. (2002). Editorial: Evaluación política del movimiento indígena ecuatoriano. *Boletín ICCI - Rimay*, 4(34). <http://icci.nativeweb.org/boletin/34/editorial.html>
- Jatarishun. (2019). *Comunicado oficial de la Jatarishun*.
- MEF. (2019). *Carta de intención de acuerdo con el FMI*. <https://www.finanzas.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2019/03/LOI-MEFP-Espa%C3%B1ol.pdf>
- Opip. (1996). Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano. En Cddh (Ed.), *El levantamiento indígena y la cuestión nacional* (pp. 95-104). Abya-Yala – CDDH.
- Senplades. (2007). *Reforma democrática del Estado. Rediseño de la función ejecutiva: De las carteras de Estado y su modelo de gestión y de la organización territorial. Acercando el Estado a la ciudadanía*. Senplades.
- Senplades. (2009). *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural*. Senplades.
- Senplades. (2011). *Recuperación del Estado para el Buen Vivir. La experiencia ecuatoriana de transformación del Estado*. Senplades.

Referencias bibliográficas

- Acosta, A., & Cajas, J. (2015). Ecuador: La herencia económica del correísmo, una lectura frente a la crisis. *Sin Permiso*, octubre 2015. <https://www.sinpermiso.info/textos/ecuador-la-herencia-economica-del-correismo-una-lectura-frente-a-la-crisis>
- Acosta, A., & Cajas, J. (2016). Dialéctica de una década desperdiciada. Estridencias, orígenes y contradicciones del correísmo. En E. Gudynas, M. Svampa, D. Machado, A. Acosta, J. Cajas, O. Ugarteche, V. Vargas, M. Gandarillas, R. Zibechi, L. Celiberti, & A. Escobar, *Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progresismo* (1°). Entrepueblos.
- Acosta, A., & Cajas, J. (2018). “La deuda eterna” contraataca: Cómo el correísmo nos regresó al pasado... En J. Cuvi (Ed.), *El gran fraude* (pp. 46-57). Montecristi vive.
- Acosta, A., & Hurtado, F. (2016, agosto 12). *De la violación del Mandato Minero al festín minero del siglo XXI* [Boletín electrónico]. CADTM. <https://www.cadtm.org/De-la-violacion-del-Mandato-Minero>
- Aguirre, C. (1996). La historia en clave braudeliana. En *Fernand Braudel y las ciencias humanas* (1ª, pp. 35-62). Literatura y Ciencias S.L.
- Albornoz, C. (2014). La revolución que no redimió al indio ecuatoriano. *Ciencias Sociales*, 35. https://www.researchgate.net/publication/277021007_LA_REVOLUCION_QUE_NO_REDEMIO_AL_INDIO_ECUATORIANO
- Albornoz, O. (2019). La primera gran marcha indígena a la ciudad de Quito: 1930-1931. *Oswaldo Albornoz Peralta*. <http://oswaldalbornozperalta.blogspot.com/2019/>
- Altmann, Ph. (2012). Interculturalidad y plurinacionalidad como conceptos decoloniales. Colonialidad y discurso del movimiento indígena en el Ecuador. *Actas del Congreso Internacional América Latina: las autonomías de una región. XV Encuentro de latinoamericanistas españoles*, 131-138.
- Anton, J. (2014). El modelo de Estado Plurinacional en Ecuador: Ideas y reflexiones. *Revista de Antropología experimental*, 14, 91-107.
- Báez, J. (2018, junio 28). Ley Trole 3: Autoemboscada [Página web]. *Línea de fuego*. https://lalineadefuego.info/ley-trole-3-autoemboscada-jonathan_baez18654/
- Báez, J. (2020). Captura empresarial del poder: Preludio del Paro Nacional. En *Octubre y el derecho a la resistencia. Revuelta popular y neoliberalismo autoritario en Ecuador* (1°, pp. 195-220). CLACSO.
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. CIUDAD- Abya Yala -OSAL.
- Barsky, O. (1984). *La Reforma Agraria Ecuatoriana* (Vol. 3). Corporación Editora Nacional - FLACSO.
- Bartoli, L. (2002). La escuela de Antropología aplicada de Quito. En *Antropología Aplicada. Historia y perspectivas desde América Latina* (1°, pp. 93-122). Abya Yala.
- Becker, M. (1997). *Class and Ethnicity in the Canton of Cayambe: The Roots of Ecuador's Modern Indian Movement*. <http://www.yachana.org/research/diss.pdf>

- Becker, M. (1999). Una revolución comunista indígena: Movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador. *MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina*, 7, 51-76.
- Becker, M. (2006). La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa. En X. Sosa-Buchholz & W. Waters (Eds.), *Estudios ecuatorianos. Un aporte a la discusión* (pp. 133-153). Abya Yala.
- Becker, M. (2020). La politización de las identidades indígenas. En Instituto de la Democracia (Ed.), *Antología de la democracia ecuatoriana: 1979—2020* (1º, pp. 337-364). CNE - Instituto de la Democracia.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (. Echeverría, Trad.; 1ª). Itaca - UACM.
- Bloch, E. (1959). *El principio esperanza* (2º, Vol. 1-3). Trotta.
- Botero, L. (1998). Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. *Nueva Sociedad*, 153, 56-72.
- Brassel, F., Ruiz, P., & Zapata, A. (2008). La estructura agraria en el Ecuador: Una aproximación a su problemática y sus tendencias. En F. Brassel, S. Herrera, & M. Laforge (Eds.), *¿Reforma Agraria en el Ecuador?: Viejos temas, nuevos argumentos* (pp. 17-32). SIPAE.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (1º). FLACSO - Universidad de Lleida - GIEDEM.
- Bretón, V. (2005). ¿Más allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los andes del Ecuador Parte II. *Boletín ICCI - Rimay*, 7(79). <http://icci.nativeweb.org/boletin/79/breton.html>
- Bretón, V. (2008). De la ventriloquía a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos. En M. Martínez & E. Rodríguez (Eds.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local. XI Congreso de Antropología: Retos teóricos y nuevas práctica*. (pp. 113-136). <https://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0707Solo-Zaldivar.pdf>
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón - Futuro Anterior - Traficantes de sueños.
- Cajas, J. (2018). ¿Hacia dónde va el Ecuador de Lenín Moreno? Entre una crisis persistente y un nuevo neoliberalismo. *Nueva Sociedad*, junio 2018. <https://nuso.org/articulo/hacia-donde-va-ecuador-lenin-moreno/>
- Carrasco, H. (1993). Democratización de poderes locales y levantamiento indígena. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (1ª, pp. 29-69). CEDIME - Abya Yala.
- Cartuche, I. (2020). El poder de arriba y el poder de abajo. La violencia, la dignidad y el levantamiento de octubre. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología de la BUAP*, 1(2), 273-290.

- Cartuche, I. (2021a). Las luchas anti extractivistas del levantamiento de octubre en Ecuador. En M. Moreano & M. Bayón (Eds.), *La explotación del Yasuní en medio del derrumbe petrolero global* (1º, pp. 54-60). Geografía Crítica - FES ILDIS - Abya Yala.
- Cartuche, I. (2021b). «Todos tenemos derecho a decir algo». Plurinacionalidad, descolonización y democracia. En *Los pueblos indígenas de Abya Yala en el siglo XXI. Un análisis multidimensional* (1º, pp. 167-181). Abya Yala.
- Chancosa, B. (2019, octubre 15). Regresemos a ver lo que hemos caminado, qué queremos, a dónde mismo queremos llegar [Blog]. *Aylluyarina. Devenir comunidad*. <https://aylluyarina.blogspot.com/2021/04/regresemos-ver-lo-que-hemos-caminado.html>
- Chancosa, B. (2020). Octubre fue como un anuncio. Octubre continúa. Entrevista a Blanca Chancosa. En S. Martínez (Ed.), *Octubre* (2º, pp. 26-33). El Árbol de papel.
- Chiriboga, M. (1986). Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador. *Revista Andina*, 4(1), 7-30.
- Chiriboga, M. (1987). Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de identidades en una sociedad heterogénea. *Ecuador Debate*, 13, 87-122.
- Cholango, H. (2014, junio 10). Memorias del movimiento indígena. La relación con el Estado en tiempos del progresismo. Entrevista a Humberto Cholango [Blog]. *Aylluyarina. Devenir comunidad*. <https://aylluyarina.blogspot.com/2021/05/memorias-del-movimiento-indigena-la.html>
- Chuji, M. (2008). Diez conceptos sobre plurinacionalidad e interculturalidad [Página web]. *América Latina en Movimiento*. <https://www.alainet.org/es/active/23366>
- Conterón, L., & Vacacela, R. (1984). *Causaimanta allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic. Organizaciones Indígenas del Ecuador*. MEC.
- Coronel, R. (2009). Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814. *Procesos, Revista ecuatoriana de historia*, 30, 109-123.
- Coronel, V. (2011). *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943* [Tesis doctoral]. New York University.
- Corrigan, Ph., & Sayer, D. (2007). El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos & P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina* (1º, pp. 39-116). INDH-PNUD.
- Cruz, E. (2013). Estado Plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena. Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. *Revista VIA IURIS, enero-junio*(14), 55-71.
- Cueva, A. (1979). El velasquismo: Ensayo de interpretación. En *El proceso de dominación política en el Ecuador* (2º, pp. 72-100). Editorial América.
- Cueva, A. (2015). El análisis «posmarxista» del Estado latinoamericano. En *Entre la ira y la esperanza y otro ensayos de crítica latinoamericana* (1º, pp. 201-222). Siglo XXI - CLACSO.
- Dávalos, P. (2000). Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano. *Boletín ICCI - Rimay*, 2(11). <http://icci.nativeweb.org/boletin/feb2000/davalos.html>

- Dávalos, P. (2006, mayo 28). Luis Macas, candidato indígena a la Presidencia en Ecuador: Reconstitución de la izquierda y plurinacionalidad. *América Latina en Movimiento*. <https://www.alainet.org/es/active/11620>
- Dávalos, P. (2012, mayo 10). *Alianza País: Requiem por un sueño* [Revista digital]. ALAI. América Latina en movimiento. <https://www.alainet.org/es/active/54769>
- Dávalos, P. (2013a). «No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro»: Las falacias del discurso extractivista. En J. Cuvi, D. Machado, A. Oviedo, & N. Sierra (Eds.), *El correísmo al desnudo* (1º, pp. 190-215). Montecristi vive.
- Dávalos, P. (2013b, julio 22). La plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo [Página web]. *América Latina en Movimiento*. <https://www.alainet.org/es/active/65914>
- Daza, E. (2019). *Razón de Estado cuestión agraria y campesinado*. Ocaru - IEE.
- De Angelis, M. (2012). Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los cercamientos capitalistas. *Theomai, Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?*(26).
- De Sousa, B. (2007). La reinención del Estado y el Estado Plurinacional. *OSAL, Año VIII*(22), 25-46.
- De Sousa, B. (2010). La difícil construcción de la plurinacionalidad. En Senplades (Ed.), *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay* (1º, pp. 149-154). Senplades.
- Dinerstein, A. (2005). Entre el éxtasis y el desencuentro: El desafío de la insubordinación. En A. Bonnet, J. Holloway, & S. Tischler (Eds.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana* (1ª, pp. 147-186). Herramienta - BUAP.
- Dinerstein, A. (2013). Autonomía y esperanza. La nueva gramática de la emancipación. En A. Dinerstein, D. Contartese, M. Deledicque, J. Ferrero, L. Ghiotto, & R. Pascual, *Movimientos sociales y autonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina* (1º, pp. 149-175). Capital Intelectual S.A.
- Dinerstein, A. (2016). Organizando la esperanza: Utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma valor. *Educação & Sociedade*, 37(135), 351-369.
- Echeverría, B. (1986a). Cuestionario sobre lo político. En *El discurso crítico de Marx* (1º, pp. 206-222). ERA.
- Echeverría, B. (1986b). El problema de la nación desde la crítica de la economía política. En *El discurso crítico de Marx* (1ª, pp. 179-205). ERA.
- Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate Feminista*, 13, 67-87.
- Echeverría, B. (1998a). El 'valor de uso': Ontología y semiótica. En *Valor de uso y utopía* (1º, pp. 153-197). Siglo XXI Editores.
- Echeverría, B. (1998b). Lo político en la política. En *Valor de uso y utopía* (1º, pp. 77-93). Siglo XXI Editores.
- Echeverría, B. (1998c). Modernidad y revolución. En *Valor de uso y utopía* (1º, pp. 61-76). Siglo XXI Editores.

- Ecuarunari. (2012). *Una mirada a nuestra historia*. Ecuarunari.
- Foro de Recursos Hídricos. (2007). *El despojo del agua y la necesidad de una transformación urgente*. Consorcio Camaren.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 4 agosto-diciembre(6), 83-99.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (1ª). Tinta Limón - Traficantes de sueños.
- Gaybor, A. (2010). *Acumulación capitalista en el campo y despojo del agua*. Consorcio Camaren.
- Gilly, A. (2002, noviembre 18). El hacedor. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*. <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=152>
- Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo. Una constelación* (1ª). ERA.
- Gilly, A. (2009). Historias desde adentro. La tenaz persistencia de los tiempos. En *Historias clandestinas* (pp. 51-72). Itaca - La jornada.
- Gilly, A. (2010, noviembre 20). El Águila y el Sol (Genealogía de la rebelión, política de la revolución). *La Jordana*. <https://www.jornada.com.mx/2010/11/20/index.php?section=opinion&article=004a1pol>
- Gilly, A., Gutiérrez, R., & Roux, R. (2006). América Latina: Mutación epocal y mundos de la vida. En E. Basualdo & E. Arceo (Eds.), *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales* (pp. 103-119). CLACSO.
- González Casanova, P. (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)* [Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. UNAM]. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf
- Guaranda, W., & INREDH. (2010). *Diagnóstico legal de la minería en el Ecuador* [Boletín electrónico]. INREDH. <https://inredh.org/diagnostico-legal-de-la-mineria-en-el-ecuador/>
- Guerrero, A. (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina* (1º). El Conejo.
- Guerrero, A. (1988). La lucha de clases en la hacienda. En CIDA, A. Guerrero, O. Barsky, E. Archetti, K. Stolen, M. Chiriboga, J. Trujillo, F. Velasco, L. Martínez, G. Ramón, J. Sanchez Parga, L. Carrión, M. Cuvi, S. Pachano, R. Vos, R. Urriola, F. Rosero, & C. Verduga, *El problema agrario en el Ecuador* (1º, pp. 140-156). ILDIS.
- Guerrero, A. (1991). Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: Un conflicto entre comuneros. Quinchuquí-Otavalo. En *De la economía a las mentalidades. Cambio social y conflicto agrario en el Ecuador* (pp. 149-192). El Conejo.
- Guerrero, A. (1993). La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: De la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (1ª, pp. 91-112). CEDIME - Abya Yala.

- Guerrero, A. (1996). El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. *Nueva Sociedad, Descentralización, reforma e instancias locales*. Marzo-Abril(142), 32-43.
- Guerrero, A. (2010). Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo, 1830-1875). En *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: Estudios teóricos* (pp. 17-98). IEP - FLACSO-Ecuador.
- Guerrero, F., & Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. CLACSO.
- Guha, R. (2002). Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (1º, pp. 95-112). Crítica.
- Gutiérrez, R. (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000—2005)* (1º). Bajo Tierra ediciones - Sísifo ediciones - ICSyH - BUAP.
- Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: Entramados comunitarios y horizontes políticos. *Revista Acta Sociológica, septiembre-diciembre 2013*(62), 11-30.
- Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina* (1º). Autodeterminación - Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (SOCCE).
- Gutiérrez, R., Navarro, M., & Linsalata, L. (2017). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata, & M. Millán (Eds.), *Modernidades alternativas* (1ª, pp. 377-417). UNAM - Ediciones del Lirio.
- Gutiérrez, R., & Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, 1, 15-50.
- Hale, Ch. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En M. Lagos & P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina* (1º, pp. 285-246). INDH-PNUD.
- Harvey, D. (2005). El «nuevo» imperialismo: Acumulación por desposesión. *Socialist register - CLACSO, enero 2004*, 99-129.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (1º). AKAL.
- Herrera, S. (2015). *Situación, estrategia y contexto de los sindicatos en el Ecuador*. CLACSO-UMET.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150407122930/VFSindicatosEcuador.pdf>
- Hirsch, J. (2005). ¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista. *Revista Sociología Política*, 24, 165-175.
- Holloway, J. (2005). Del grito de rechazo al grito de poder: La centralidad del trabajo. En A. Bonnet, J. Holloway, & S. Tischler (Eds.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana: Vol. I* (1º, pp. 7-40). Herramienta - BUAP.
- Holloway, J. (2017). *Una lectura antiidentitaria de El Capital* (1º). Herramienta - BUAP.

- Ibarra, A. (1992). *Los indígenas y el Estado en el Ecuador* (2ª). Abya-Yala.
- Ibarra, H. (1992). La identidad devaluada de los Modern Indians. En I. Almeida, J. Almeida, S. Bustamante, S. Espinosa, E. Frank, H. Ibarra, J. León, R. Levoyer, L. Macas, G. Ortiz, I. Pérez, G. Ramón, F. Rosero, & L. Ruiz, *Indios. Una Reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2º, pp. 319-350). ILDIS - Abya Yala.
- Ibarra, H. (2003). Orígenes y decadencia del gamonalismo. *Procesos, Revista ecuatoriana de historia*, 19, 131-150.
- Ibarra, H. (2004). La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial. *Ecuador Debate, Economías y vidas migrantes. Diciembre 2004*(63), 185-206.
- Ibarra, H. (2015). *Acción colectiva rural, reforma agraria y política en El Ecuador, ca. 1920-1965* [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid. Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset.
- Isch, E. (2016). Sobre el llamado fin de ciclo del progresismo en América del Sur. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/es/sobre-el-llamado-fin-del-ciclo-del-progresismo-en-am-rica-del-sur/>
- Kosik, K. (1967). Dialéctica de la totalidad concreta. En *Dialéctica de lo concreto* (pp. 25-82). Grijalbo.
- Kowii, A. (2019, diciembre 11). Memorias del movimiento indígena. Reflexiones críticas sobre la historia. Entrevista a Ariruma Kowii [Blog]. *Ayluyarina. Devenir comunidad*. <https://aylluyarina.blogspot.com/2021/04/reflexiones-criticas-sobre-la-historia.html>
- León, J. (1993). Versiones de los protagonistas: Los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 113-143). CEDIME - Abya Yala.
- Linsalata, L. (2015a). A manera de introducción. Lo comunitario popular en Bolivia. Una perspectiva. En *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (pp. 11-48). SOCEE - Autodeterminación - Fundación Abril.
- Linsalata, L. (2015b). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario popular en Bolivia: Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (1º). SOCEE - Autodeterminación - Fundación Abril.
- Linsalata, L. (2016). Introducción. Leer las luchas en clave comunitario-popular. Reflexiones desde el México que no claudica. En L. Linsalata (Ed.), *Lo comunitario-popular en México: Desafíos, tensiones y posibilidades* (1º, pp. 13-30). ICSyH - BUAP.
- Linsalata, L. (2018). Repensar la transformación social desde las escalas espacio-temporales de la producción de lo común. En R. Gutiérrez Aguilar (Ed.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (1ª, pp. 365-376). Colectivo Editorial Pez en el Árbol – Casa de las Preguntas.

- Macas, L. (1992). El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. En I. Almeida, J. Almeida, S. Bustamante, S. Espinosa, E. Frank, H. Ibarra, J. León, R. Levoyer, L. Macas, G. Ortiz, I. Pérez, G. Ramón, F. Rosero, & L. Ruiz, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2°, pp. 17-36). ILDIS - Abya Yala.
- Macas, L. (1993). Tenemos alma desde 1637. En E. Albán, A. Andrango, T. Bustamante, B. Chancoso, A. López, L. Macas, A. Moreano, S. Nieto, & S. Pachano, *Los Indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* (pp. 111-134). Abya-Yala.
- Macas, L. (1999). Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis. *Boletín ICCI - Rimay*, 1(1). <http://icci.nativeweb.org/boletin/abril99/macas.html>
- Macas, L. (2000a). Diez años del levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: Un balance provisional. *Boletín ICCI - Rimay*, 2(15). <http://icci.nativeweb.org/boletin/15/macas.html>
- Macas, L. (2000b). Movimiento indígena ecuatoriano: Una evaluación necesaria. *Boletín ICCI - Rimay*, 3(21). <http://icci.nativeweb.org/boletin/21/macas.html>
- Macas, L. (2014, mayo 25). *Memorias del movimiento indígena. Adoptar y adaptar para sobrevivir* [Audio].
- Maldonado, G. (1980). La reforma agraria en el Ecuador. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 34, 33-56.
- Marini, R. (2007). La lucha por la democracia en América Latina. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 1, 2-4.
- Martínez, L. (2002). *Economía política de las comunidades indígenas* (2°). Abya Yala - ILDIS - FLACSO - OXFAM.
- Martínez, L. (2005). El movimiento indígena en la encrucijada. *ALASRU. Nueva Época. Análisis latinoamericano del medio rural, Movimientos sociales en América Latina*(2), 121-141.
- Morales, L. (2015). Algunos criterios sobre la Ley Orgánica de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento del Agua. En Foro de Recursos Hídricos (Ed.), *Agua, matriz productiva y gestión público-comunitaria* (1°, pp. 449-462). Consorcio Camaren.
- Moreano, A. (1993). El movimiento indio y el Estado multinacional. En D. Cornejo (Ed.), *Los Indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* (1°, pp. 215-256). Abya-Yala.
- Moreano, A. (2020). La simbólica del paro de octubre. En S. Martínez (Ed.), *Octubre* (2°, pp. 77-91). El Árbol de papel.
- Muñoz, F. (2013). Forma de Estado y régimen político en el gobierno de Rafael Correa. En J. Cuvi, D. Machado, A. Oviedo, & N. Sierra (Eds.), *El correísmo al desnudo* (1°, pp. 120-133). Montecristi vive.
- Muñoz, F. (2014). *Balance crítico del gobierno de Rafael Correa*. Universidad Central del Ecuador.
- Murillo, D., & Hurtado, F. (2016). *Incumplimiento del Mandato Minero en proyectos mineros del sur del Ecuador*. CEDHU.

- <https://www.cedhu.org/images/cedhu/publicaciones/investigaciones/pdfs/INVESTIGACIONES%20CEDHU%20-%202%20-%20INCUMPLIMIENTO%20DEL%20MANDATO%20MINERO%20ECUADOR.pdf>
- Navarro, M. (2015). Claves para repensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico. En F. Aguilar & M. Camarena (Eds.), *Los movimientos sociales en la dinámica de la globalización* (pp. 89-111). Instituto de Investigaciones Sociales IIS - UNAM.
- Navas, M. (1998). Ley de desarrollo agrario y la tenencia de tierras en el Ecuador. *Ecuador Debate, Deuda externa en nuevos contextos*(45), 189-198.
- Novillo, N., Hernández, V., & Dávalos, P. (1999). Ley de desarrollo agrario y el debate en torno a la modernización del agro. *Ecuador Debate, Opinión pública*(46), 223-256.
- Ospina, P. (2016a). El final del progresismo. *Nueva Sociedad, agosto 2016*.
<https://nuso.org/articulo/el-fin-del-progresismo/>
- Ospina, P. (2016b). La aleación inestable. Origen y consolidación de un Estado transformista. Ecuador, 1920-1960. *Ecuador Debate, Etnografías: imágenes, materialidades y métodos*(99), 141-169.
- Ospina, P. (2018). ¿Cuál es el traje del emperador? Bases y significados sociales de la revolución ciudadana. Ecuador, 2007-2017. En J. Cuvi (Ed.), *El gran fraude* (pp. 170-184). Montecristi vive.
- Ospina, P. (2019). Ecuador: ¿realmente hay un «giro a la derecha»? *Nueva Sociedad, abril 2019*.
<https://nuso.org/articulo/ecuador-moreno-correa-elecciones-politica/>
- Oyarzo, C. (2021). Plurinacionalidad en la Constitución de Bolivia: ¿una noción capturada por el Estado? *Hybris. Revista de Filosofía, 12*(Especial. Procesos constituyentes latinoamericanos), 11-44. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4695285>
- Pacari, N. (1993). Levantamiento Indígena. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 169-186). CEDIME - Abya Yala.
- Pacari, N. (2014, junio 20). *Memorias del movimiento indígena. Sobre las instituciones. Entrevista a Nina Pacari* [Audio]. <https://aylluyarina.blogspot.com/2021/04/historias-del-movimiento-indigena-sobre.html>
- Paz y Miño, J. (2002). *La Revolución Juliana. Nación, ejército y bancocracia* (1º). Abya Yala.
- Pérez, I. (1992). El levantamiento indígena visto por los hacendados. En I. Almeida, J. Almeida, S. Bustamante, S. Espinosa, E. Frank, H. Ibarra, J. León, R. Levoyer, L. Macas, G. Ortiz, I. Pérez, G. Ramón, F. Rosero, & L. Ruíz, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2ª, pp. 37-59). ILDIS - Abya Yala.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research, VI*(2), 342-386.
- Quijano, A. (2005). El Movimiento Indígena y las cuestiones pendientes en América Latina". *Revista Tareas, enero-abril de 2005*(119), 31-62.

- Ramón, G. (2009). ¿Plurinacionalidad o interculturalidad en la Constitución? En *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (1º, pp. 125-160). Abya Yala.
- Resina de Fuente, J. (2013). Estado, plurinacionalidad y pueblos indígenas en el Ecuador contemporáneo. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 7(14), 238-268.
- Rivera, S. (2010a). «Oprimidos pero no vencidos». *Luchas del campesinado aymara y qhechwa. 1900-1980* (4º). La Mirada Salvaje.
- Rivera, S. (2010b). Violencias encubiertas en Bolivia. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 33-110). La Mirada Salvaje - Piedra rota.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1º). Tinta Limón.
- Roseberry, W. (2002). Hegemonía y lenguaje contencioso. En G. Joseph & D. Nugent (Eds.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado* (1º, pp. 213-226). ERA.
- Rosero, F. (1991). *Levantamiento indígena: Tierra y precios*. CEDIS.
- Roux, R. (2005). Historia y comunidad estatal. En *El Príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado* (1ª, pp. 27-56). ERA.
- Sánchez Parga, J. (1986). *La trama del poder en la comunidad andina* (1º). CAAP.
- Sánchez Parga, J. (2002). Descomunalización de la comuna indígena. En *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad* (1º, pp. 105-130). CAAP.
- Sánchez Parga, J. (2013). ¿Qué significa ser indígena para el indígena? *Más allá de la comunidad y la lengua* (2º). Abya Yala - UPS.
- Santillana, A. (2006). Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik. En P. Ospina (Ed.), *En las fisuras del poder: Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (1º, pp. 215-266). IEE - CLACSO.
- Schavelzon, S. (2015). El concepto de plurinacionalidad. En *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes* (1º, pp. 71-179). Abya Yala - CLACSO.
- Schavelzon, S. (2018). La plurinacionalidad en los Andes. *Iberoamericana*, XVIII(67), 11-22. <https://doi.org/10.18441/ibam.18.2018.67.11-22>
- Simbaña, F. (1999). Lecciones de marzo y julio. *Boletín ICCI - Rimay*, 1(7). <http://icci.nativeweb.org/boletin/oct99/simbana.html>
- Simbaña, F. (2008, septiembre). *La plurinacionalidad en la nueva Constitución* [Página web]. Institute Gouvernance. <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-457.html>
- Simbaña, F. (2018, diciembre 15). *Sobre los orígenes de la plurinacionalidad* [Audio].
- Simbaña, F. (2019, diciembre 10). *Memorias del movimiento indígena: El proceso histórico*. [Audio].
- Simbaña, F. (2020, enero 22). *Memorias del movimiento indígena: Sobre plurinacionalidad y derechos colectivos* [Chat].

- Tamayo, E. (1992). *Nacionalidades: Novelería o justa aspiración* [Boletín electrónico]. ALAI. América Latina en movimiento. <https://www.alainet.org/es/articulo/192677>
- Tapia, L. (2002a). La cuestión nacional. En *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (pp. 191-206). Muela del Diablo.
- Tapia, L. (2002b). *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (1°). Muela del Diablo.
- Tapia, L. (2007). La igualdad es cogobierno. En *La igualdad es cogobierno* (pp. 155-174). CIDES - UMSA - ASDI SAREC - Plural Editores.
- Tapia, L. (2011). La sobredeterminación de las estructuras de dominación. En *El Estado de derecho como tiranía* (1°, pp. 45-62). CIDES - UMSA - Autodeterminación.
- Tapia, L. (2014). *Dialéctica del colonialismo interno*. Autodeterminación.
- Tenesaca, D. (2019, enero 23). El Estado colonial no ha cambiado en nada. Entrevista a Delfín Tenesaca [Blog]. *Ayluyarina. Devenir comunidad*. <https://aylluyarina.blogspot.com/2021/04/el-estado-colonial-no-ha-cambiado-en.html>
- Thompson, E. P. (1984). La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases? En *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (2°, pp. 13-61). Crítica.
- Tischler, S. (2005). Abrir la historia: Constelaciones y luchas en la elaboración del tiempo nacional. Una aproximación desde la historia de Guatemala. En A. Bonnet, J. Holloway, & S. Tischler (Eds.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana: Vol. I* (1°, pp. 67-97). Herramienta - BUAP.
- Tukui Shimi, & Conaie. (2009). *Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Evaluación de la década 1998 a 2008*. Conaie - Tukui Shimi - Gobierno de Navarra IPES.
- Tzul, G. (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (1°). SOCEE - Tz'i'kin - Maya' Wuj.
- Unda, M. (2012). *El pensamiento de Agustín Cueva y el análisis de los populismos actuales* [Revista digital]. La Línea de Fuego. <https://lalineadefuego.info/2012/03/28/el-pensamiento-de-agustin-cueva-y-el-analisis-de-los-populismos-actuales-por-mario-unda/>
- Unda, M. (2013). Modernización del capitalismo y reforma del Estado. En J. Cuvi, D. Machado, A. Oviedo, & N. Sierra (Eds.), *El correísmo al desnudo* (1°, pp. 33-38). Montecristi vive.
- Unda, M. (2019, agosto 20). *40 años de un largo trayecto de idas y vueltas* [Revista digital]. La Línea de Fuego. <https://lalineadefuego.info/2019/08/20/40-anos-de-un-largo-trayecto-de-idas-y-vueltas-por-mario-unda/>
- Unda, M., & Barrera, A. (2000). Elementos iniciales para un balance del levantamiento del 21 de enero. *Boletín ICCI - Rimay*, 2(11). <http://icci.nativeweb.org/boletin/feb2000/unda.html>
- Unda, M., & Idrobo, M. (2020). Octubre. El estallido social. En S. Martínez (Ed.), *Octubre* (2°, pp. 109-126). El Árbol de papel.

- Velasco, F. (1983). *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*. (2ª). El Conejo.
- Verdaguer, J. (1994). La ley de modernización agraria o la «guillotina» sobre la economía campesina. *Ecuador Debate, Discurso político y elecciones*(32), 146-151.
- Walsh, C. (2008a). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refudar el Estado. *Tabula Rasa, julio-diciembre de 2008*(9), 131-152.
- Walsh, C. (2008b). *Interculturalidad y plurinacionalidad. Elementos para el debate constituyente*. UASB.
<http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Interculturalidad%20y%20Plurinacionalidad.pdf>
- Walsh, C. (2009). Estado plurinacional e intercultural. Complementariedad y complicidad hacia el «Buen vivir». En A. Acosta & E. Martínez (Eds.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (1º, pp. 161-184). Abya Yala.
- Zamosc, L. (1990). Luchas campesinas y reforma agraria: Un análisis comparado de la Sierra ecuatoriana y la Costa Atlántica colombiana. *Agricultura y Sociedad*, 56, 201-274.
- Zamosc, L. (1993). Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 273-304). CEDIME - Abya Yala.
- Zavaleta, R. (2013). Lo nacional-popular en Bolivia. En *René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984. Obra completa II* (1º, pp. 143-384). Plural Ediciones.
- Zavaleta, R. (2015). *La autodeterminación de las masas*. Siglo XXI - CLACSO.