



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Torre, Carlos de la
Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 15, diciembre, 2002, pp. 62-74
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901507>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

[redalyc.org](http://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador*

Carlos de la Torre**

Este artículo discute las posibilidades de construir ciudadanías en un contexto institucional y cultural poco propicio para el efecto, a partir del análisis de las demandas de los movimientos indígena y afroecuatoriano a la sociedad y al Estado. Si bien los movimientos étnicos han tenido un profundo impacto democratizador e innovador, muchas de sus demandas y prácticas se basan en el legado cultural e institucional con el que otros grupos subalternos negociaron prebendas y privilegios con el Estado. Parecería que la incorporación de los indígenas y de los afroecuatorianos no se basa tanto en la creación de ciudadanías nuevas, como en relaciones paternalistas, en su búsqueda de inserción en nuevos pactos corporatistas, y en la resignificación de la noción populista de “pueblo”. El artículo tiene tres secciones: la primera, analiza la incorporación corporatista de diferentes grupos al Estado. La segunda, estudia los legados del

populismo, como discurso y forma de entender la democracia en los eventos que culminaron en el golpe de Estado del 21 de enero del 2000. La tercera sección analiza la cultura política de quienes son discriminados por su raza y etnicidad a través de sus respuestas cotidianas al racismo.

El corporatismo

Marx escribió, “la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (1951: 224). Así, los intentos de los grupos y asociaciones negras por organizarse como un movimiento social, y gran parte de las demandas del movimiento indígena se basan en las tradiciones corporatista y populista del proceso de incorporación de los sectores populares al Estado. Las discusiones sobre el corporatismo latinoamericano de los años 70 dejaron en claro que a este tema había que verlo como una serie de estructuras que organizan la relación entre la sociedad civil y el Estado. En el corporatismo, el Estado “crea grupos de interés, intenta regular su número y les da la apariencia de tener un cuasimonopolio representacional con prerrogativas especiales. A cambio de estas prerrogativas y monopolios, el Estado demanda el derecho de monitorear a los grupos representados” (Stepan 1978: 46).

El Estado ecuatoriano ha sido el marco de referencia en las luchas por recursos y preben-

* Se presentaron versiones de este trabajo la reunión del Latin American Studies Association, Washington D.C., septiembre del 2001 y en FLACSO-Ecuador en diciembre del 2001. Agradezco a los participantes en estas conferencias y en especial a Carmen Martínez, Francisco Rhon, Manuel Alcántara y Flavia Freidenberg por sus comentarios y sugerencias.

** Profesor de Sociología en el Departamento de Sociología y Antropología de Northeastern University Boston. Autor de *Populist Seduction in Latin America*. Athens: Ohio University Press, 2000 y *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*. Quito: CAAP, 2002.

das de diferentes grupos corporativamente constituidos (León 1991, 1994, 1997). Así, en los años 30 se reglamentó que los grupos empresariales pertenecieran a las Cámaras de Agricultura, Comercio o Industria (Conaghan 1988: 85). El Estado no sólo organizó a los grupos hegemónicos de poder, éstos vieron en él un botín y un garante de sus prerrogativas y privilegios, a tal grado, que en palabras de Fernando Bustamante (2000: 44), “la reproducción de buena parte del sector empresarial se ha basado en una compleja maraña de subsidios, protecciones arancelarias, prebendas y rentas políticamente generadas.” Éste fue también el mecanismo a través del cual el Estado incorporó a los diferentes sectores populares. Éstos negociaron recursos y prebendas, en su calidad de trabajadores públicos, obreros sindicalizados y, a partir del último retorno a la democracia, durante el gobierno de Roldós-Hurtado (1979-84), el pacto corporatista se amplió a los grupos previamente excluidos de él como las mujeres, los pobladores urbanos, los campesinos y los indígenas (León 1997).

El legado de esta tradición corporatista y populista consiste en que si un ciudadano común no pertenece a un grupo organizado, que es o busca ser reconocido por el Estado, es invisible, está solo y aislado. Para que un conjunto de personas que comparte un problema o una condición social, sea reconocido como interlocutor por parte del Estado tiene que conformarse como grupo y exigir que se lo reconozca. Por esto, las prácticas corporativas del Estado, promueven por un lado, la organización social: se otorgan incentivos para que diferentes grupos se organicen y puedan acceder a recursos y prebendas estatales; por otro, también se reconoce a los representantes y portavoces de los diferentes grupos organizados con quienes se negocia la transferencia de recursos y además, como lo anota Jorge León (1991: 377; 1997: 36), se promueve la movilidad social de los líderes de estos grupos al incorporarlos a las estructuras estatales como empleados y consultores.

Cuando el Estado otorga incentivos para



Gonzalo Vargas

que las demandas sociales se canalicen a través de negociaciones con grupos particulares, intenta regular y normalizar la protesta social. Algunas formas de protesta son vistas como más aceptables y son premiadas con la respuesta estatal favorable, mientras que otras no sólo no tienen posibilidades realistas de éxito sino que también pueden ser reprimidas. Al incorporar a los líderes de las diferentes organizaciones sociales al Estado también se regula la protesta pues los intereses de muchos líderes obedecen, a veces, más a sus necesidades de movilidad social que a las demandas de las bases. Es así como en muchos casos al acceder a puestos estatales los líderes son cooptados por el aparato estatal.

El Estado se vuelve referente esencial de la protesta social y es visto como el árbitro de los conflictos y como la fuente de recursos para los grupos específicos. Su capacidad de negociar las demandas de los diferentes grupos depende de sus recursos fiscales. Es interesante que pese a la crisis fiscal del Estado ecuatoriano que empieza en los años 80, los nuevos grupos corporativos como las mujeres, los indígenas y los afroecuatorianos negocian los recursos que son entregados al Estado por organismos internacionales. El Banco Mundial comprometió 40 millones de dólares para proyectos de desarrollo de los indígenas y de

los afroecuatorianos por 4 años (*Hoy*, 8 de febrero, 2001). Algunos estados europeos como Holanda, Bélgica y Dinamarca incluyeron políticas específicas para los grupos indígenas en sus programas de cooperación para el desarrollo (Dandler 1999: 127), y diferentes ONG europeas y norteamericanas entregan fondos para la “cuestión étnica”.

A través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-, el movimiento indígena se ha constituido en un nuevo grupo corporativo, integrado al Estado. Los indígenas han articulado demandas étnicas como la alfabetización en kichwa y shuar durante el gobierno de Osvaldo Hurtado 1981-1984; la educación bilingüe que fue organizada a través de la CONAIE durante el gobierno de Rodrigo Borja 1988-1992, y los cambios constitucionales que reconocen el carácter pluricultural y plurinacional del Ecuador en la nueva Constitución de 1998, con propuestas que canalizan recursos tanto internacionales como estatales para el desarrollo, a través de las organizaciones indígenas. Además, desde el primer levantamiento de 1990, los indígenas han incorporado demandas generales que trascienden a sus intereses corporativos étnicos, como el caso de los planteamientos que cuestionan las políticas de ajuste estructural, de eliminación de subsidios a la luz eléctrica o del gas para uso doméstico y, recientemente, la adopción del dólar como la nueva moneda nacional. Las demandas indígenas han sido exitosas al cambiar la imagen de la identidad nacional de mestiza a plurinacional; al cuestionar las percepciones racistas de pasividad y falta de inteligencia de los indígenas, algunos de los cuales ocupan en la actualidad, altos cargos políticos y públicos, y al incorporar a una parte de la intelectualidad indígena al Estado, como representante de su grupo y como intermediaria entre éste y el Estado.

Los afroecuatorianos son un nuevo grupo que busca incorporarse al Estado. El interés de los líderes del movimiento negro de ser reconocidos como grupo corporativo coincide con el interés del Estado y del Banco Mundial de

consolidar un movimiento negro unitario con quien se pueda negociar, pues no les conviene que existan varios líderes que dicen representar a los afroecuatorianos. El Estado ha tenido un papel activo en la promoción de una organización unitaria de los afroecuatorianos. Durante el gobierno de Fabián Alarcón (febrero 1997- agosto 1998), se promovió la creación del Plan Nacional de Derechos Humanos del Ecuador que incluye propuestas específicas sobre los derechos colectivos de los pueblos negros. Entre éstas se incluye la de “fortalecer y consolidar el movimiento afroecuatoriano” (Chiriboga Zambrano y Darlic Mardescic 1999: 14). El gobierno de Jamil Mahuad auspició, según reporta la prensa, el Primer Congreso Nacional de Negros en marzo de 1999, en este escenario se conforma la Confederación Nacional Afroecuatoriana -CNA-.

El Estado no sólo ayuda a consolidar un movimiento unitario que aglutina a los negros de la sierra y costa, también negocia con los líderes negros la creación de organismos estatales que les canalicen recursos. Luego del fallido intento del gobierno de Abdalá Bucaram (agosto 1996-febrero 1997) de organizar el Ministerio Étnico, durante el gobierno de Fabián Alarcón (febrero 1997- agosto 1998) se crea el Consejo para el Desarrollo de los Pueblos Indios y Negros -CONPLADEIN-. Este organismo que incluía a indígenas y negros, se fragmentó por las rivalidades que surgieron entre estos grupos en torno a cómo administrar los recursos del Programa de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador -PRODEPINE-, financiado por el Banco Mundial. Los indígenas formaron el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador -CODENPE- y los negros, la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano -DAE-, para canalizar los recursos del PRODEPINE (“El Universo”, 28 mayo, 2000).

Es interesante anotar que la propuesta que más publicidad ha tenido es la de creación de comarcas y palenques negros, sobre todo el planteamiento de crear “La Gran Comarca del Norte” en los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas (Consejo



... pese a su impacto democratizador... parecería que la incorporación de los indígenas y de los afroecuatorianos no se basa tanto en la creación de ciudadanías nuevas, como en relaciones paternalistas, en su búsqueda de inserción en nuevos pactos corporatistas y en la resignificación de la noción populista de "pueblo"

de Palenques 1999, 2000; Halpern y Twine 2000). La Gran Comarca, que incluiría a negros y a indígenas del norte de Esmeraldas, les brindaría un “territorio propio” para “afianzar nuestra identidad étnica y cultural y mantenernos [...] como pueblo culturalmente diferenciado”, tener “poder político-administrativo y representación en el Estado”, “administrar, manejar y usar de manera sostenible nuestros recursos naturales” y “tener participación directa en la elaboración, ejecución y administración de los proyectos de desarrollo” (Consejo de Palenques 1999: 6-8).

Al igual que en otros países de la región como Colombia (Wade 1998), estas propuestas ilustran un proceso de “relocalización de la ‘negritud’ en estructuras de alteridad que cada vez se parecen más a la ‘indianidad’” (Wade 1997: 37). El que muchas organizaciones y movimientos negros presenten sus demandas al Estado como si fueran indígenas se explica, según Peter Wade, por la forma en la que el Estado construyó las categorías “negro” e “indígena” y por los éxitos de las demandas de los movimientos indígenas a los estados nacionales en las últimas dos décadas.

Los estados latinoamericanos, desde la época colonial, han construido a los indígenas como personas con una cultura diferente, que necesitan de un trato especial y con obligaciones específicas ante el Estado. Así, la categoría de indio fue una construcción administrativa colonial que reguló el pago del tributo indígena hasta el siglo XIX (en el Ecuador hasta 1857). Según Wade, desde los años 20 y 30 las políticas estatales indigenistas que rescataban el glorioso pasado de las civilizaciones prehispánicas en museos, monumen-

tos, en el arte y la literatura se basaron en políticas estatales que suponían la necesidad de los indios de un reconocimiento especial. Los antropólogos y sociólogos también estudiaron a los indígenas como un grupo con una cultura específica que se manifiesta en prácticas tales como la reciprocidad y la comunidad, supuestamente diferentes de las prácticas culturales del resto de la población.

Los descendientes de los esclavos africanos no tuvieron, con las excepciones de Cuba y Brasil (Wade 1997: 33), un reconocimiento especial o positivo por parte del Estado. Fueron vistos como ciudadanos normales o fueron invisibilizados en sus países. En todo caso, a diferencia de los indígenas, no fueron institucionalizados como “otros” que tenían necesidad de políticas estatales específicas. Recién en los años 90 se crean políticas estatales específicas para los afroecuatorianos, vistos como un grupo con una cultura diferente y necesidades particulares.

Al ser contruidos por el Estado, por los científicos sociales y por las iglesias como una cultura diferente, con necesidades propias, y al existir toda una tradición de políticas estatales específicas para los indígenas fue más fácil que se crearan más organizaciones e identidades indígenas que negras, pues como lo demuestra Anthony Marx (1998), para que se creen identidades raciales y étnicas es fundamental que el Estado categorice a la población con políticas que diferencien a los distintos grupos étnicos. Las políticas estatales también facilitaron el proceso organizativo de quienes fueron contruidos como grupos étnicos o raciales diferentes. Como resultado de esta tradición estatista, las demandas indige-



nas fueron atendidas por los estados latinoamericanos. En los años 90, en varios países se lograron reformas constitucionales que señalan el carácter pluricultural o plurinacional de las naciones, que reconocen sus “territorios ancestrales” a los indígenas y se crean políticas específicas de educación bilingüe, de rescate de la medicina tradicional y de respeto al derecho consuetudinario en las comunidades indígenas, entre otras.

Debido al éxito de ciertas demandas de los movimientos indígenas, algunos afrolatinoamericanos en Colombia (Wade 1998) y Ecuador están siguiendo este patrón para negociar con el Estado. Frente a éste y a los organismos internacionales se presentan como portadores de una cultura diferente que ocupa un territorio ancestral y demandan se le reconozca su territorio, se les otorgue recursos para rescatar y afianzar su cultura y sus formas de organización económica, y para defender sus territorios de la penetración de las empresas capitalistas que los desplazan. Es importante anotar que tanto las demandas indígenas como las de los afroecuatorianos se basan en la Convención N° 169 de 1989, de la Organización Internacional del Trabajo - OIT-. Este instrumento internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas estipula el derecho a la autoidentificación de diferen-

tes grupos como indígenas, su derecho a decidir sus prioridades de desarrollo y a controlarlo, la urgencia de que sus territorios ancestrales sean respetados y a que se reconozca a la medicina tradicional, así como aquel referido a retener “sus costumbres e instituciones, incluyendo los métodos tradicionales para resolver conflictos y ofensas de los miembros de las comunidades, siempre y cuando no sean incompatibles con los derechos fundamentales estipulados por el Derecho nacional e internacional” (Dandler 1999: 121).

Los proyectos de constituir palenques y comarcas, por un lado, como lo reconocen Halpern y Twine (2000), son parte de la resistencia de las comunidades rurales de esta zona al despojo de sus tierras por parte de empresas capitalistas camaroneras, madereras y de agroexportación. Un problema que presenta este proyecto radica en que asume que no hay conflictos entre indígenas y afroecuatorianos en el norte de Esmeraldas, entre tanto las etnografías de Norman Whitten sobre esta zona presentan una visión menos idílica, pues demuestran que los indígenas ven con recelo que grupos cada vez más numerosos de afroecuatorianos se asienten en sus territorios, tampoco ven con buenos ojos las uniones entre hombres negros y mujeres indígenas (1974: 51). Las zonas donde se propone crear palenques tienen altos índices de pobreza y no queda claro si estos palenques pudiesen convertirse en reservas negras, tipo reservaciones indígenas estadounidenses, en los lugares más pobres y marginados de la sociedad.

En todo caso, y pese a los problemas que presenta el proyecto de constitución de palenques y comarcas, esta propuesta ilustra el patrón corporatista con el que los grupos subalternos negocian con el Estado. Las comarcas y palenques permitirán que algunas organizaciones de afroecuatorianos manejen recursos estatales e internacionales para proyectos de desarrollo. La administración de estos proyectos, la elaboración de políticas etnoeducativas, el rescate de las tradiciones permitirán que algunos líderes e intelectuales negros accedan a puestos de trabajo estatales o

cuasiestatales y manejen recursos económicos. La movilidad social de algunos líderes se complementaría con su reconocimiento como interlocutores ante el Estado. El ser líder o representante del “pueblo negro” dota de una serie de privilegios económicos y de *status* social.

Además, para que estos líderes representen a los negros deben establecer activa y continuamente las diferencias entre los negros y los otros grupos. Por esto se rescatan y se crean tradiciones en todo tipo de manifestación cultural como la música, la poesía, la medicina tradicional, entre otras, y “las formas ancestrales para resolver conflictos internos” (Consejo de Palenques 2000: 25). Como lo anota Charles Tilly (1998: 61-62), “los líderes de los grupos étnicos muchas veces adquieren un interés en mantener las distinciones o diferencias entre las clases dominantes y sus seguidores; se vuelven partidarios de la educación bilingüe, de instituciones culturales diferentes y de la protección legal de categorías” étnicas. Por esto estos líderes buscan preservar e incrementar las distinciones categóricas entre los afroecuatorianos y los otros grupos étnicos. El que a corto y mediano plazo esta búsqueda de la diferencia contribuya o no a reducir la desigualdad social entre negros y no negros es una pregunta abierta cuya respuesta dependerá de que los palenques y comarcas se vuelvan reservaciones desde las cuales los sectores marginados de la sociedad administren la pobreza de sus regiones excluidas, o de que exista un verdadero interés del Estado por otorgar recursos para desarrollar estas áreas.

Es interesante anotar que algunos líderes del movimiento afroecuatoriano aceptan las visiones dominantes en torno a que la verdadera negritud se expresa en las áreas rurales, tal vez debido a la búsqueda de espacios territoriales desde los cuales negociar con el Estado, estrategia que dio buenos resultados a las organizaciones indígenas de la amazonía. Estas visiones del negro como campesino contribuyen a que los negros no sean vistos en sus realidades actual y futura, es decir co-

mo habitantes negros de ciudades en las cuales se los discrimina y se los relega a las ocupaciones más humildes. Es interesante anotar además, que estas propuestas de volver al campo se basan en visiones urbanas de lo rural, que lo idealizan como área donde supuestamente se asienta la cultura negra ancestral. Ésta es vista como una serie de prácticas y creencias tradicionales específicas que comparten todos los afroecuatorianos que existen sin conflictos internos, y desconoce los problemas de pobreza y las historias de explotación de estas regiones.

La búsqueda por parte de los líderes del movimiento afro de la verdadera cultura negra, que determinaría lo que significa ser negro o negro, tiene implicaciones autoritarias. ¿Quién tiene la autoridad para dictaminar qué significa ser negro o negra? ¿Quién será incluido o excluido de la verdadera negritud? Si como se anotó, para ser verdaderamente negro hay que pertenecer a las áreas ancestrales donde históricamente ha existido la negritud, ¿qué hacer con los negros de la ciudad? Por último, Norman Whitten (1974) demuestra que las relaciones de género no son igualitarias dentro de las comunidades negras del norte de Esmeraldas. ¿Es apropiado y liberador que se busquen formas tradicionales de resolver conflictos y formas de “poder y autoridad ancestrales” que relegan a las mujeres a un rol secundario?

El “pueblo” y el populismo

Una vez que “el pueblo” es una construcción discursiva más que una realidad sociológica evidente y que “es una palabra cuyo significado tiene tantos matices como aplicaciones tiene el término” (Samuel 1984: 23), es importante analizar los usos de esta noción por parte de los políticos y de las organizaciones sociales que dicen encarnarlo. A continuación, hago un resumen bastante escueto de los avatares que ha sufrido este término desde los años 30 y 40 en que emerge el populismo con José María Velasco Ibarra, hasta los usos



Los apelativos e invocaciones a los grupos subalternos como "el pueblo" han ido acompañados por movimientos que han concebido que la democracia no debe basarse en el respeto a una normativa y a una serie de procedimientos y reglas de juego... más bien, es vista como una forma directa de participación popular...

que se dan de esta categoría, por parte de algunos líderes del movimiento indígena.

Para Velasco Ibarra, en los años 30 y 40, "el pueblo" fue una construcción política. Éste se enfrentaba a la oligarquía que usufructuaba del poder a través del fraude electoral. El discurso velasquista tuvo gran eficacia, pues la mayoría de sectores organizados de la sociedad veían a la política como la arena donde se constituía el poder de la sociedad. Como se evidenció en "La Gloriosa" con las insurrecciones militar-populares del 28 y 29 de mayo de 1944 en contra de un presidente liberal, la lucha política entre la oligarquía liberal y el pueblo velasquista fue moral y abarcó todos los aspectos de la sociedad. Además, esta articulación de lo popular excluía a quienes no podían votar e imaginaba al Ecuador como un país de ciudadanos blancos y mestizos en el que los indios y los negros estaban fuera de la política.

A partir de la fundación de Concentración de Fuerzas Populares -CFP- realizada por Carlos Guevara Moreno en 1949, los términos "pueblo" y "oligarquía" adquieren, cada vez con mayor fuerza, un contenido social. El término profundamente ambiguo y poco específico de "pueblo" incluyó a los pobres, a los trabajadores del sector informal de la economía, a los marginados y a los excluidos. Obviamente, estos cambios en el sentido de la palabra "pueblo" reflejan el incremento del número de pobres que trabaja en el sector informal y que vive en las ciudades en condiciones de exclusión. Las elecciones de 1996, en las que ganó el candidato del Partido Roldosista Ecuatoriano -PRE- Abdalá Bucaram, demuestran cómo la oposición entre la "gente

bien" y los excluidos abarca todos los ámbitos de la sociedad.

El discurso de Abdalá Bucaram articuló la lucha entre el pueblo y la oligarquía como una confrontación antagónica y moral predominantemente simbólica y cultural. Bucaram no cuestionó las bases económicas de la dominación, pues dijo creer que el mercado capitalista iba a democratizar la sociedad acabando con los privilegios estamentales y los monopolios de los empresarios de la oligarquía tradicional. Su discurso apuntó, más bien, al reconocimiento de formas de ser y de vivir que dijo eran características de las personas comunes y que se diferenciaban de las de los "añiados." Así, "el pueblo" de Bucaram se distinguió de la oligarquía por lo que el líder dijo son su manera de vestir, lenguaje, gusto culinario y formas de masculinidad. Esta confrontación discursiva incluyó dentro de la categoría "pueblo", a grupos tan disímiles como las elites empresariales marginales de origen libanés de Guayaquil -vistas por las elites tradicionales como contrabandistas-, hasta los más pobres y excluidos.

El peso de las tradiciones políticas populistas, que se basan en la articulación discursiva de lo que diferentes líderes consideran como "lo popular", ha influido para que las diferentes organizaciones sociales que buscan negociar sus prebendas específicas con el Estado, recurran a este discurso y a esta retórica presentándose como la encarnación del "verdadero pueblo ecuatoriano". Así, cuando los sindicatos obreros, por ejemplo, negociaron sus necesidades específicas de forma corporativa con el Estado, dijeron "representar y encarnar los anhelos y aspiraciones de todo el pueblo". Ya

que el pueblo no se puede autorepresentar y autoconstituir, pues no está ahí como un dato empírico sino que es una relación de posicionalidades discursivamente construida siempre se necesita de expertos o de elites que expresen, articulen, descubran y glorifiquen lo que ellos consideran como “lo popular”. Esta búsqueda del pueblo, no sólo legitima a quienes se autoproclaman como sus portavoces y su encarnación, también se basa en la exclusión de quienes no son pensados dentro del campo de lo popular y que, por lo tanto, o son parte del bloque en el poder o no existen en el imaginario y discurso políticos.

Así, los indígenas y los negros no fueron parte de la construcción discursiva “pueblo” articulada por Velasco Ibarra, ni estuvieron presentes en la construcción del “pueblo” que realizaron los sindicatos obreros de inspiración marxista o demócratacristiana.

Parece ser que el concepto de “pueblo” usado por los líderes indígenas se ha transformado en esta última década. Cuando la CONAIE irrumpió en la esfera pública con el levantamiento indígena de 1990 los líderes dijeron ser “pueblos o nacionalidades indígenas que buscaban una ciudadanía que los reconociera como ciudadanos diferentes” (León 1994). Cuando algunos líderes de la CONAIE se tomaron el Congreso el 21 de enero del 2000, el presidente de esta organización Antonio Vargas, articuló una noción de pueblo diferente cuando dijo “el pueblo ecuatoriano ha triunfado” (“El Comercio” 22 de enero, 2000). Según este líder “el pueblo” serían quienes ocuparon el Congreso, es decir, los indígenas y los militares liderados por el Coronel Lucio Gutiérrez quien también incluyó a los indígenas dentro de esta categoría: “hoy el pueblo ecuatoriano ha tomado la decisión de refundar el país” (Ibid).

Los apelativos e invocaciones a los grupos subalternos como “el pueblo”, han ido acompañados por movimientos que han concebido que la democracia no debe basarse en el respeto a una normativa y a una serie de procedimientos y reglas de juego. La democracia, más bien, es vista como una forma directa de par-

ticipación popular, como la ocupación de espacios públicos, la aclamación de líderes y las chiflas e insultos a los oponentes. Por esto la política populista se basa en la constante aclamación y legitimación plebiscitaria del líder. La política populista sólo puede tener políticos que encarnen los “buenos” valores populares o sus rivales vistos como enemigos del pueblo. Los políticos se convierten en ventrílocuos que hablan en nombre del pueblo, dicen personificarlo y lo constituyen como pueblo. Esta categoría se transforma en un principio de legitimidad del poder bastante ambiguo. Por un lado, los políticos tienen que personificarlo, constituirlo y mimarlo. Por ello, orquestan manifestaciones y mítines para demostrar y escenificar la voluntad popular y también distribuyen recursos y prebendas para su pueblo. Pero, por otro, la voluntad popular sólo es pensada como un dato moral-ético homogéneo que no admite divergencias, contradicciones o variaciones. Esta apropiación del poder político en nombre de los intereses del pueblo, que los políticos dicen encarnar, lleva a los peligros del autoritarismo populista. Así, quienes se autoproclaman como su encarnación se sitúan más allá del respeto a las normas y procedimientos de la democracia liberal, que son vistas como obstáculos para conseguir las verdaderas aspiraciones del pueblo que, por supuesto, son construidas de acuerdo a los caprichos de los líderes.

Las acciones colectivas del 21 de enero del 2000, que terminaron en el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad, forman parte de esta tradición populista de ver la democracia como la ocupación de espacios públicos. Los indígenas, sus aliados de izquierda y los militares ocuparon los centros donde se asienta el poder político y del cual se sienten excluidos: el Congreso, la Corte Suprema de Justicia y el Palacio Presidencial. La toma de espacios públicos en nombre del pueblo fue vivida como una forma directa de ejercer la democracia. Desde una tradición populista e izquierdista, la democracia fue conceptuada como un sistema corrupto que no representa los verdaderos intereses del pueblo. Como las instituciones y

las normas del convivir democrático no se percibieron como incluyentes, no asombró que los líderes indígenas formaran alianzas con los militares para dar un golpe de Estado al que lo caracterizaron como un “gran movimiento de protesta popular”. Es interesante que los golpes de Estado del 5 de febrero de 1997 en contra de Bucaram, y del 21 de enero del 2000 en contra de Jamil Mahuad fueran dados en nombre del “pueblo movilizado”, en este caso mayoritariamente indígena, que se toma las calles para refundar la democracia. Parecería que, al menos en estos dos momentos de efervescencia colectiva, se resignificó la categoría de “pueblo”. Los indígenas, dejaron de ser los excluidos, y se transformaron en la encarnación del “pueblo virtuoso”.

La falta de fe en la democracia de algunos líderes del movimiento indígena tal vez se explique por el incremento de su marginación y pobreza en las últimas décadas, que coincide con el último período de gobiernos civiles. Desde la crisis de los años 80, como lo anota Andrés Guerrero (2001: 222-223), los salarios urbanos que eran fundamentales para la reproducción de los campesinos indígenas, casi desaparecen. Los migrantes jóvenes no consiguen trabajo en el sector formal de la economía y tienen que subsistir del comercio informal. El Estado además, recorta los programas de salud, educación, vivienda y de construcción de carreteras. Me parece que la pobreza no explica totalmente su falta de apego a las prácticas de la democracia liberal. Más bien esta falta de fe es producto de una tradición populista de no respetar la normatividad democrática y de la visión instrumental de la democracia que comparten la mayoría de políticos del país sin distinción de tendencias ideológicas, etnicidad y de sus discursos y autoproclamas como verdaderos demócratas.

El estado de derecho y las luchas por la igualdad en la vida cotidiana ¹

Se ha analizado el peso de las tradiciones corporatistas y populistas en la forma en que los

líderes de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas negocian con el Estado y con el sistema político. Esta sección estudia las estrategias de la gente común negra e indígena para acomodarse o resistir a la dominación étnica y racial. El estudio de las estrategias con las que los grupos discriminados sobrellevan su situación, que los marca como inferiores y los margina de los recursos que son otorgados a los miembros de los grupos dominantes, es una puerta de entrada privilegiada para estudiar la cultura política de los grupos subalternos y el significado que tiene la ciudadanía en su vida cotidiana. Los miembros de los grupos racializados como inferiores han desarrollado una serie de estrategias para resistir o acomodarse a la discriminación racial en el día a día. Éstas se basan en un repertorio de prácticas y discursos que utilizan su dignidad para negociar el acceso a recursos económicos, culturales y políticos básicos o en casos extremos, su integridad física. Los actores sociales, por lo general, recurren a estas estrategias casi espontáneamente pues las aprenden al observar las respuestas de familiares y amigos al racismo, o de sus éxitos o de sus errores en el pasado.

Al analizar el último proceso de democratización en América Latina, Guillermo O'Donnell (1999: 320) señala que se han dado procesos “truncados de ciudadanía o ciudadanías de baja intensidad” que si bien respetan y garantizan el derecho al voto, no lo hacen con los derechos civiles de los ciudadanos. Así, de acuerdo con O'Donnell, en la mayoría de países de la región, con excepción de Costa Rica y Uruguay, no se vive dentro de un estado de derecho. Debido a que no hay igualdad ante la Ley, el sistema legal no otorga estabilidad y regularidad a las relaciones de los ciudadanos con el Estado y a las interacciones entre ellos. Esto significa que mientras los poderosos están más allá de la Ley, porque cuando les conviene pueden escapar de ésta a través de la corrupción o de sus contactos con

¹ Esta sección está basada en mis trabajos sobre racismo y vida cotidiana. (Véase De la Torre 1996 y 2002)

los magistrados que no tienen que rendir cuentas a nadie sobre su actuación, los pobres y los miembros de los grupos racializados como inferiores sienten la Ley como un sistema que los oprime y los margina. Debido al carácter drástico de las leyes, gran parte de la población está al margen de lo legal y es vulnerable a la represión policial cuando, por ejemplo, los vendedores ambulantes ocupan el espacio urbano sin permisos de venta o cuando los pobres invaden o se asientan o terrenos para construir viviendas. Además, la Ley no garantiza que las agencias estatales traten a todos los ciudadanos como iguales. Para que los pobres y los miembros racializados como inferiores sean atendidos en las oficinas burocráticas o para que tengan acceso a sus derechos a la educación pública o a la salud tienen que suplicar favores o ir con recomendaciones de notables para que los funcionarios de Estado cumplan con sus deberes y atiendan y solucionen sus pedidos.

Ya que los derechos constitucionales de ciudadanía no protegen a la gente común de la arbitrariedad de los agentes represivos del Estado y de los ciudadanos poderosos, los pobres y los excluidos dependen de patrones poderosos o de políticos para que los protejan de la arbitrariedad policial o de los ricos. La debilidad de las prácticas ciudadanas contrasta con la fuerza del paternalismo como mecanismo para acceder a recursos estatales, a posibilidades de empleo y a la movilidad social.

En condiciones de fuerte desigualdad, en aquellas sociedades en las cuales los derechos ciudadanos están escritos en la Ley pero no funcionan en lo cotidiano, para los pobres y las personas de grupos étnicos racializados como inferiores los contactos personales con los miembros de las clases dominantes dan protección de la arbitrariedad policial y acceso a recursos a los cuales de acuerdo con la Ley se tiene derecho pero no acceso. Así, los indígenas y los afroecuatorianos, al igual que otros pobres y desamparados, usan sus contactos con los “notables” para acceder a derechos fundamentales como: un cupo en la escuela o en el colegio, una cama en el hospital, o para

conseguir empleo. De esta manera, los individuos del grupo dominante todavía pueden ejercer una gran influencia al definir las características morales y éticas que deben tener sus subordinados para merecer sus favores, de manera que encajen dentro de sus visiones de quién es un buen subordinado.

Si bien el paternalismo es la estrategia más común con la que los indígenas y los afroecuatorianos negocian su integridad y acceso a derechos, hay ocasiones en que articulan discursos y prácticas basadas en la ciudadanía para resistir al racismo. Muchos entrevistados indígenas y afroecuatorianos usaron el discurso de la igualdad y de los derechos ciudadanos en sus discusiones y propuestas de qué hacer para acabar con el racismo. Por ejemplo, un profesor afroecuatoriano manifestó: “Estoy buscando aceptación, que seamos tratados con los mismos derechos y deberes que todo el mundo. Eso es lo único que estamos pidiendo y yo estoy pidiendo eso, no con gritos, no con llantos, sino con un trabajo, con mi sacrificio, con mi esfuerzo”. Un estudiante universitario indígena anotó, “uno como indio tiene que demostrar la dignidad de uno que es libre en un país democrático en donde hablan de igualdad. Y no sólo debe haber privilegio para los mestizos sino también privilegio y mejores condiciones para los indios”.

La lucha colectiva en contra de la violencia policial es una estrategia que privilegia los derechos humanos y la igualdad de los afroecuatorianos. Por esto “los plantones frente a las instituciones públicas,” y los recursos de *habeas corpus* para sacar de la cárcel a personas detenidas injustamente son mecanismos que usa la Federación de Organizaciones Negras de Pichincha para demandar sus derechos, visibilizar el problema de los negros con la Policía y buscar aliados con grupos que luchan por los derechos humanos. Es interesante que la estrategia de algunas organizaciones negras como la Afro 29 de Quito sea la de otorgar un carné de identificación a sus miembros, a través de la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos, para que lo presenten cuando los policías les pidan una identificación.

Conclusiones

Este trabajo ha analizado las ambigüedades de las demandas y de las acciones de las organizaciones afroecuatorianas e indígenas para la democratización de la sociedad. Por un lado, es indudable que el movimiento indígena y las organizaciones afroecuatorianas han tenido un profundo impacto democratizador. Muchas de sus demandas como la lucha contra la corrupción y la impunidad de los poderosos o las prácticas que resisten la discriminación a través de la construcción de la ciudadanía, tienen un gran potencial para profundizar el significado de la democracia. Los movimientos étnicos han cuestionado las imágenes racistas creadas desde la época colonial para marginar a quines representan de los recursos y oportunidades a los que han tenido acceso los blancos y los mestizos. Estos movimientos también han promovido la revalorización de identidades indígenas y negras. Y, por primera vez en la historia, los líderes e intelectuales indígenas y afroecuatorianos discuten con los representantes del Estado, con los partidos políticos, los medios masivos de comunicación y con otros actores sobre problemas públicos de envergadura nacional.

Pero por otro lado, cuando los líderes de las organizaciones indígenas y negras presentan sus demandas al Estado en la esfera pública, utilizan muchas veces las retóricas y las prácticas populistas y corporatistas que fueron exitosas en el proceso de incorporación de otros grupos subalternos. Los representantes del Estado han favorecido estas estrategias de negociación pues han sido el instrumento histórico a través del cual se ha canalizado la protesta. Es apresurado llegar a conclusiones sobre si las demandas corporatistas de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas ayudarán a reducir la desigualdad social entre los diferentes grupos étnicos o si sólo conseguirán la incorporación de algunos líderes al aparato estatal y su movilidad social. Este proceso de movilidad social, aunque fuera de un número relativamente pequeño de personas de grupos racializados como inferiores,

ayudará en todo caso, a terminar con las imágenes y visiones racistas que asignan a los indígenas y a los negros las ocupaciones más humildes y el trabajo manual.

Al darse la movilización a través de discursos en nombre del pueblo que lucha antagónicamente en contra de la oligarquía y al favorecerse concepciones de la democracia que desconocen las instituciones de la democracia liberal y que privilegian la ocupación de espacios y las alianzas con quien sea para llegar al aparato estatal, la democracia sigue siendo vista únicamente desde una perspectiva instrumental. Algunos líderes de las organizaciones políticas de los indígenas, por supuesto, no son los únicos que tienen visiones instrumentales de la democracia y de la Ley. Sus prácticas, más bien, se parecen cada vez más a las de los otros actores políticos. Lo grave es que la democracia, que permitió el surgimiento y la expresión del movimiento indígena, y en menor medida del afroecuatoriano, no sólo a través de políticas estatales al traspasar recursos a éstos grupos, sino también por la falta de represión, esté cada vez más desinstitutionalizada. Desde el año 1996 el Ecuador ha tenido 4 presidentes y ha experimentado dos golpes de Estado semiconstitucionales. Las acciones de los políticos y de los líderes de algunos movimientos sociales como la CONAIE, entre otros, han colocado a los militares, al igual que en el pasado, en árbitros de los destinos del país.

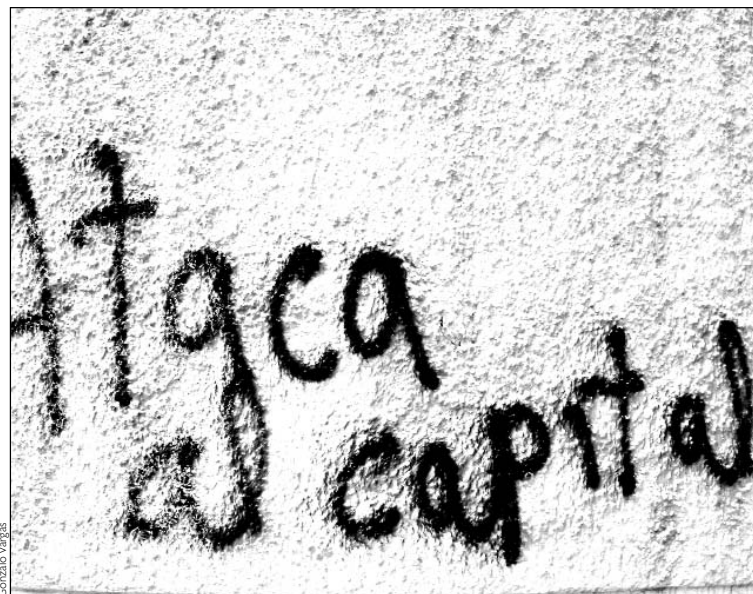
En condiciones en las que el estado de derecho no informa el acceso a los derechos y obligaciones que existen en las leyes y las constituciones no asombra el peso de las prácticas parterneristas. El problema es que éstas no permiten ver la dominación como un fenómeno estructural y privilegian el acceso de un individuo, grupo o familia a recursos, antes que la lucha colectiva para que la igualdad ciudadana se convierta en una realidad.

A diferencia de la visión de la exclusión ciudadana como una anomalía y una contradicción con las categorías liberales de la igualdad, muchas feministas, teóricos postestructuralistas y postcoloniales sostienen que la ciu-

dadanía es en sí un proceso que a la vez que incluye, excluye a varias categorías de la población. Argumentan que la exclusión de las mujeres o de los no blancos no es una anomalía o una desviación de un patrón universalista que podrá ser corregido por las demandas de movimientos sociales, sino que está basada en la forma en que han sido construidas las categorías modernas de ciudadano, derechos, democracia, esfera pública, etc. Todas estas categorías, aparentemente universalistas, se han forjado con la imagen del hombre blanco occidental y de clase media alta como punto de referencia normativo. “Las características, cualidades, comportamientos e identidades de quienes han sido considerados como miembros de la comunidad política se han derivado de una serie de valores, experiencias, modos discursivos, rituales y prácticas que explícita e implícitamente privilegian a los hombres y a lo ‘masculino’ y excluyen a las mujeres y a lo ‘femenino’” (Jones 1998: 221).

Basándose en las críticas postestructuralistas y feministas a la noción de ciudadanía, Andrés Guerrero sostiene que la ciudadanía ecuatoriana se constituyó con base en la alteridad despreciada de los indígenas. “Por sí misma, la ciudadanía se constituye por vías de esta exclusión. Por su formación histórica, es una relación de dominación que instituye un ‘afuera indígena’, una exterioridad originaria conformada por las poblaciones carentes de racionalidad: los ‘sujetos’ no civilizados de la República” (2000: 47).

El planteamiento de Andrés Guerrero ayuda a reconceptualizar el estudio de la ciudadanía de la esfera jurídica del Estado en la vida cotidiana. Su crítica también plantea la pregunta de si los valores que encarnan las categorías de ciudadano, derechos, democracia, construidos con la alteridad indígena como marco constitutivo, son lo suficientemente universalistas como para poder incorporar a éstos y a los negros con sus demandas particularistas de respeto a su cultura y valores, o si es necesario repensar nuevos conceptos de acción y de pertenencia a la comunidad política.



A diferencia de estas críticas inspiradas en el feminismo y en el postestructuralismo, historiadores y sociólogos como Charles Tilly (1998: 198-99), reconocen que si bien las retóricas de los derechos y de la ciudadanía se han usado para excluir a diferentes grupos, es importante anotar que son lo suficientemente universalistas como para permitir que quienes han sido excluidos luchen por su inclusión articulando demandas y discursos basados en los derechos y en la ciudadanía. ¿Será éste el camino a través del cual las organizaciones étnicas luchen por una sociedad más democrática e igualitaria, o el peso del pasado privilegiará las prácticas no democráticas del corporatismo, del populismo y del paternalismo?

Bibliografía

- Bustamante, Fernando, 2000, “¿Y después de la insurrección qué?”, en *Ecuador Debate* N° 49, abril. Pág. 43-56.
- Chiriboga Zambrano, Galo y Darlic Mardesic, Vjekoslav, 1999, *Plan operativo de los Derechos Humanos. Una propuesta participativa*. Quito: ILDIS.
- Conaghan, Catherine, 1988, *Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador*. Pittsburgh: University of Pitts-

-
- burgh Press.
- Consejo de Palenques, 1999, *Propuesta para la creación de una comarca territorial de negros en la provincia de Esmeraldas*.
- _____ 2000 Derechos colectivos de los pueblos afroecuatorianos.
- Dandler, Jorge, 1999, "Indigenous People's and the Rule of Law in Latin America: Do They Have a Chance?", en Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.), *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pág. 116-152.
- De la Torre, Carlos, 1996, *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*, Quito: CAAP. (Segunda edición Abya-Yala 2002).
- _____ 2002, *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*, Quito: CAAP.
- Guerrero, Andrés, 2000, "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura", en Andrés Guerrero (ed.), *Etnicidades*, Quito: FLACSO. Pág. 9-61.
- _____ 2001, "Los linchamientos en las comunidades indígenas. ¿La política perversa de una modernidad marginal?", en *Ecuador Debate* N° 53. Pág. 197-226.
- Halpern, Adam y France Winddance Twine, 2000, "Antiracist activism in Ecuador: Black-Indian community alliances", en *Race & Class* Volumen 42, N° 2, octubre-diciembre: 19-33.
- Jones, Kathleen, 1998, "Citizenship in a Woman-Friendly Polity", en Gershon Shafir (ed.), *The Citizenship Debates*, Minneapolis: University of Minnesota Press. Pág. 221-251.
- León, Jorge, 1991, "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia", en Diego Cornejo (ed.), *Indios*, Quito: ILDIS. Pág. 373-419.
- _____ 1994, *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: CEDIME-Abya-Yala.
- _____ 1997 "Entre la propuesta y el corporativismo", en *Íconos* 2, mayo-julio. Pág. 29-40.
- Marx, Anthony, 1998, *Making Race and Nation. A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Carlos, 1951, "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en *Carlos Marx, Federico Engels. Obras Escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- O'Donnell, Guillermo, 1999, "Poliarchies and the (Un)Rule of law in Latin America: A Partial Conclusion", en Juan Méndez, Guillermo O'Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.), *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, Notre Dame: University of Notre Dame Press. Pág. 303-339.
- Samuel, Raphael, 1984 "Historia Popular, Historia del Pueblo" en Raphael Samuel (ed.), *Historia Popular y Teoría Socialista*, Barcelona: Editorial Crítica, 1984. Pág. 15-48.
- Stepan, Alfred, 1978, *The State and Society. Peru in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, Charles, 1998, *Durable Inequalities*, Berkeley: University of California Press.
- Wade, Peter, 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- _____ 1998 "The Cultural Politics of Blackness in Colombia", en Norman Whitten y Arlene Torres (ed.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*, Bloomington: Indiana University Press. Pág. 311-335.
- Whitten, Norman, 1974, *Black Frontiersmen Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*, Illinois: Prospect Heights.