



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Movimientos indígenas contemporáneos en
América Latina:**

**Convergencias y Divergencias.
Análisis de los casos de Ecuador y México**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
P R E S E N T A :
ISABEL DE LA ROSA QUIÑONES**

Asesora: Dra. Silvia Soriano Hernández

Sinodales: Dr. Jorge Cadena Roa

Dr. Ricardo Melgar Bao

Dra. Diana Guillén Rodríguez



MÉXICO, D.F.

ENERO 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

CAPÍTULO I

MOVILIZACIÓN SOCIAL Y ACTORES COLECTIVOS EN AMÉRICA LATINA:

APROXIMACIONES TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS.....	1
Introducción.....	2
1. Enfoques teóricos predominantes en el estudio de los Movimientos Sociales: De la <i>acción colectiva</i> a la <i>movilización social</i>	4
Comenzar “por el principio”: <i>¿Qué modernidad latinoamericana?</i>	7
2. Las aproximaciones teóricas para estudiar los movimientos indígenas.....	9
Los movimientos sociales como construcción.....	11
La identidad.....	12
La organización.....	12
Los <i>procesos enmarcadores</i> y la construcción de discursos en los movimientos sociales.....	14
3. Hacia otra concepción del conflicto social: la injusticia como origen.....	16
Ética y moral discursiva.....	20
La moral.....	23

CAPÍTULO II

<i>¿QUÉ ES EL ZAPATISMO?: LA CONSTRUCCIÓN DE UN IMAGINARIO REBELDE (1994-2001)</i>	26
1. Una distinción necesaria: el <i>zapatismo</i> no sólo es el EZLN.....	29
2. El <i>zapatismo</i> como experiencia.....	40
a) El <i>zapatismo</i> como experiencia local y regional: las comunidades indígenas, las organizaciones campesinas, la voz de las mujeres y las movilizaciones sociales.....	40
Las comunidades indígenas.....	40
Las organizaciones indígenas y campesinas.....	51
Las mujeres indígenas.....	53
Los movimientos indígenas y campesinos.....	55
b) El <i>zapatismo</i> en la historia nacional: transformación política y cambio cultural.....	58
El cambio político: cultura e instituciones.....	58
El cambio socio-cultural: la construcción de una conciencia social Sobre el carácter multicultural y pluriétnico de la nación.....	62
c) El <i>zapatismo</i> como experiencia internacional y global: de las alternativas revolucionarias a la lucha contra el neoliberalismo y los valores universales.....	63
3. La importancia del espacio enunciativo y las comunidades de interpretación.....	66
Anexos.....	70
Diagrama 1. El Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ). Niveles políticos. Corte sincrónico 1996.....	70
Lista 1. El Nuevo Movimiento Zapatista. Nivel B (Mayo de 1996).....	70
Lista 2. El Nuevo Movimiento Zapatista. Nivel C (Mayo de 1996).....	71
Lista 3. El Nuevo Movimiento Zapatista. Nivel D (Mayo de 1996).....	72

CAPÍTULO III

INCLUSIÓN, DIFERENCIA Y PARTICIPACIÓN:

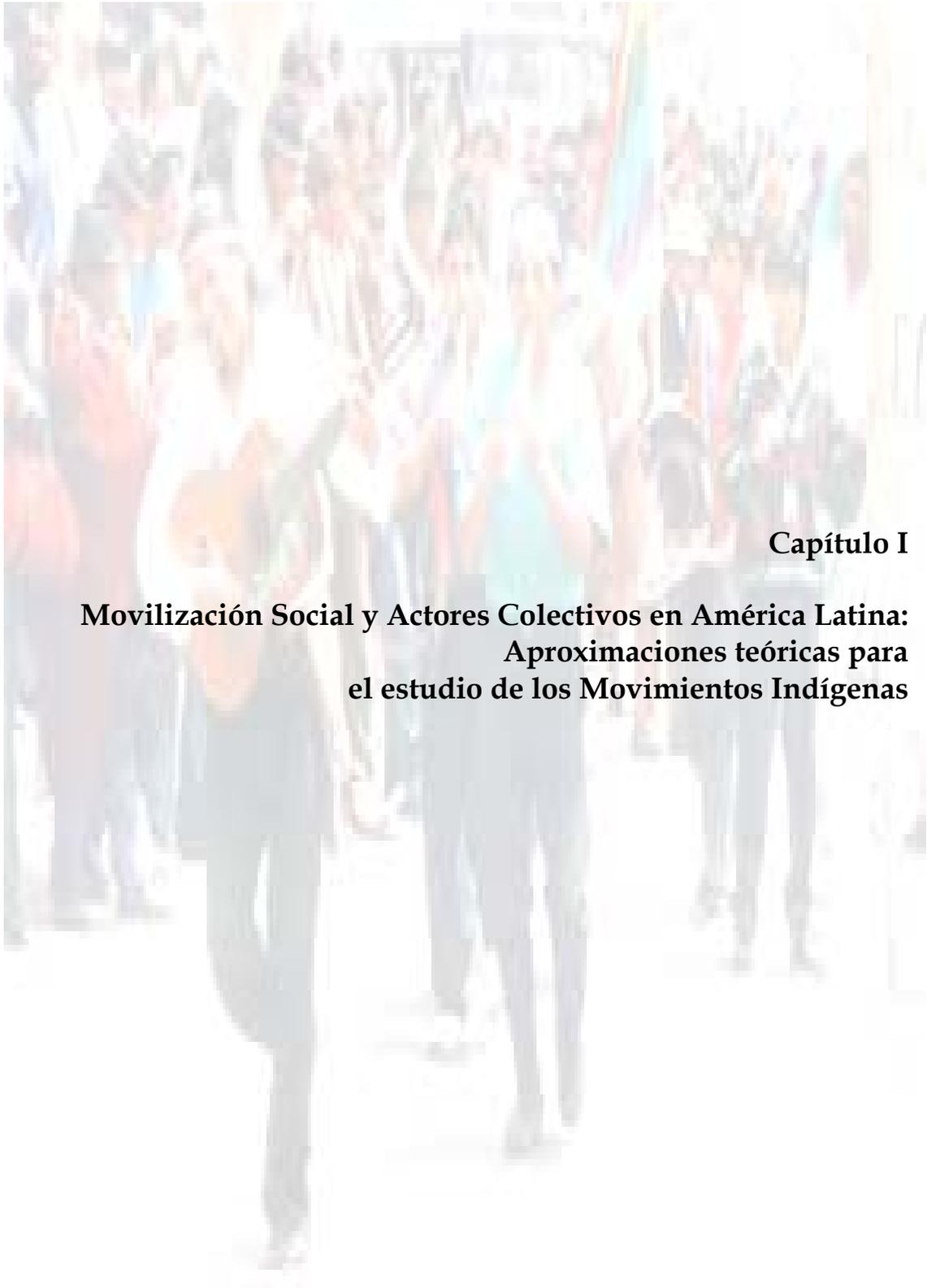
EL CAMINO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO (1990-2001).....	73
Sumando actores y ampliando los ámbitos de movilización.....	75
1. Organización y movimiento: una relación <i>simbiótica</i>	80
Orígenes y estructura de la CONAIE.....	82
Ecuador Runacunapac Riccharimuri, CONFENIAE y CONAICE.....	83
2. Vínculos, alianzas y estrategias de la CONAIE.....	91
Católicos comprometidos.....	95
Evangélicos y sindicalistas.....	97
Sectores urbanos: clases medias, organizaciones civiles y partidos políticos.....	100
Los militares.....	101
Entre la institucionalidad y la estrategia: relaciones con el Estado y con organismos internacionales.....	103
Los organismos internacionales y las ONG.....	106
3. El discurso indígena: de la demanda de igualdad, al proyecto nacional.....	109
El discurso constitutivo.....	110
Los tres mandatos de 1990.....	111
El discurso político de 1994.....	118
Los nuevos marcos discursivos.....	122
4. Los espacios enunciativos y las comunidades de interpretación: la importancia de las nociones de <i>comunidad</i> y <i>nacionalidad</i>	126
Anexos.....	131
Tabla 1. Nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas que integran la CONAIE.....	131
Figura 6. Organigrama de la dirigencia de la CONAIE.....	132

CAPÍTULO IV

FINALES DE PARTIDA: DISCURSOS Y ACCIONES DE DOS MOVILIZACIONES INDÍGENAS.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS.....	133
1. Los desencuentros.....	139
El Estado.....	140
Las organizaciones de los movimientos sociales.....	141
Las formas de acción.....	141
Influencia de otros actores.....	142
2. Los encuentros.....	145
El papel de las iglesias en la organización social.....	145
Los discursos como fuente de movilización.....	146
La <i>simbiosis</i> de las relaciones entre las organizaciones y los movimientos sociales.....	147
3. Sobre las relaciones entre los marcos discursivos y las movilizaciones sociales: valoración de una hipótesis de trabajo.....	148
Sobre el carácter indígena de las movilizaciones.....	150
Anexo	154
	155

Bibliografía.....	
Artículos.....	156
Declaraciones y Proyectos Políticos.....	161
Otros textos y fuentes de consulta.....	161
Libros.....	162
Tesis.....	165



Capítulo I

Mobilización Social y Actores Colectivos en América Latina: Aproximaciones teóricas para el estudio de los Movimientos Indígenas

MOVILIZACIÓN SOCIAL Y ACTORES COLECTIVOS EN AMÉRICA LATINA:
APROXIMACIONES TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

*El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación,
sino aquello por lo que, y por medio del cual, se lucha.*
Michel Foucault

Introducción

El año de 1994 registró un parteaguas en la historia contemporánea de México con la rebelión india impulsada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas. El proceso abierto con este hecho no sólo logró colocar en la agenda pública nacional la cuestión indígena como un problema de justicia social que reclamaba una solución impostergable, sino que también dio paso a la articulación de una movilización social más amplia que cuestionó con un discurso particular el ejercicio tradicional del poder político realizado desde las instituciones establecidas y las elites, así como las bases ideológicas en las que fundaron su legitimidad, acelerándose con ello un conjunto de diversas dinámicas que, desde años atrás, venían realizando esfuerzos para llevar a la realidad la democratización política y social del país.

De manera casi paralela, en Ecuador se experimentaron importantes cambios políticos en los que la población indígena nuevamente volvía a participar de manera relevante con un discurso que ponía énfasis en la diferencia y denunciaba la exclusión histórica. Como producto de una organización política desarrollada desde por lo menos la década de los setenta y con la experiencia cercana de la emergencia indígena ocurrida en 1990 y el derrocamiento del presidente Abdalá Bucaram en 1997, para 1999 la actuación indígena en la escena política nacional registró un auge a través de una serie de movilizaciones promovidas desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), dando como resultado una coyuntura que a principios del año 2000 nuevamente llevó a la destitución del presidente en turno, Jamil Mahuad.

Expresando algunas similitudes más allá de la sincronía, destaca el hecho de que ambos procesos lograron estructurar acciones colectivas de un sector marginado históricamente en las luchas políticas, con las de otros grupos sociales. Estos eventos dieron origen a movilizaciones sociales con elementos novedosos para el contexto latinoamericano, particularmente en lo que se refiere al tipo de discurso que desarrollaron los movilizadores, el cual parece haber jugado un papel central al impulsar las dinámicas de dichas revueltas. Asimismo, estas trayectorias cuestionaron con sus hechos la idea que aún prevalecía entre algunos intelectuales de la región, quienes relacionaban necesariamente la búsqueda de cambios sociales con “hacer la revolución”.¹

¹ Para el caso ecuatoriano, Pablo Dávalos, reconoce que “En una visión algo forzada podríamos decir que la lógica del movimiento indígena a partir de su emergencia en los años noventa, fue aquella de constituirse en un contrapoder social, con la suficiente capacidad de convocatoria y movilización para convertirse en un referente social. Desde el levantamiento de 1990, pasando por la marcha de la OPIP en 1992, el levantamiento en contra de la aplicación de la Ley Agraria de 1994, las elecciones de 1996, el derrocamiento de Bucaram en 1997, la Asamblea Constituyente de 1998, los levantamientos indígenas de 1999, la destitución de Mahuad en el 2000, y el levantamiento de febrero del 2001, toda la década ha estado signada por la presencia política del movimiento indígena.

Justamente esta presencia es la que posibilita la emergencia de una nueva forma de organización social que deja de lado la identificación con la producción industrial y el papel de vanguardia de la clase obrera. La década de los noventa marca la derrota estratégica a la clase obrera y la constitución de los indios y de los

Lo que actualmente nos llama la atención de estos procesos es el medio por el que actores, que tradicionalmente fueron pensados desde el análisis académico como incapaces de articular movilizaciones con trascendencia para el conjunto de sus sociedades, lograron devenir en una serie de movilizaciones colectivas que a la fecha encabezan algunos de los cambios sociales y políticos más importantes registrados en sus países y en la región. ¿Cómo sucede esta articulación entre intereses cultural y socialmente particulares y el interés colectivo nacional e internacional?

Aquí pensamos que en estos casos es necesario virar hacia la creación de imaginarios colectivos como el eje que permite explicar la articulación de movimientos sociales y acciones contenciosas. Ahora bien, partiendo de dicha premisa es preciso cuestionar su propia construcción: ¿qué elementos permitieron la articulación de los colectivos sociales que devinieron en grupos organizados y en acciones contenciosas de carácter práctico y simbólico?, ¿cómo se crean estas movilizaciones que en sentido práctico están más cercanas a las *comunidades imaginadas* de las que hablaba Benedict Anderson, que a entidades claramente definibles?, ¿qué papel juega el discurso que enarbolan en el desarrollo de la acción colectiva?, y finalmente ¿cómo podemos interpretar su expresión en el contexto contemporáneo?²

Para explorar algunas interpretaciones sobre la forma en que se origina y desarrolla la movilización colectiva, y las implicaciones sociales de ésta, cabe plantearse para fines prácticos una pregunta de investigación que oriente nuestras reflexiones: *¿qué papel desempeñó el discurso en la trayectoria de los movimientos indígenas?* y, particularmente, *¿qué características del discurso fueron relevantes en ambos casos en la articulación de la movilización colectiva?* Partiendo de ambas interrogantes, centramos nuestro análisis en los procesos a que dio paso la construcción de un discurso que, suponemos, permitió la articulación de intereses distintos, concepciones del mundo distantes, y realidades divergentes, permitiendo de ello la constitución de un imaginario social que, junto a otros factores, incentivó las acciones colectivas que dieron origen a luchas populares.

De manera preliminar, aquí proponemos la hipótesis de que *estas movilizaciones colectivas presentan la novedad o particularidad de articular sus orígenes, desarrollo y potencialidades a partir de un discurso específico, con una gramática moral e implicaciones éticas, que logra convocar e involucrar en su causa a amplios sectores sociales al constituir imaginarios en los que estos se identifican y desarrollan un sentido de pertenencia particular, a partir del cual se logran estructurar acciones colectivas de carácter contencioso.*

Dicha particularidad en el contenido de los discursos evidencia un recurso específico que apela a principios de civilidad básicos, el que, dada la precariedad de las condiciones de vida de sus emisores, ha permitido que por lo menos en ese plano su legitimidad sea reconocida por la mayor parte de sus interlocutores. Este tipo de dinámicas han sido estudiadas por autores como Edward P. Thompson, Barrington Moore, y Axel Honneth. En este trabajo pretendemos desarrollar una lectura analítica de los movimientos indígenas contemporáneos abrevando de algunas de las propuestas del

movimientos sociales como ejes históricos de contrapoder social”, en “Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político”, *Working Paper* publicado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), julio de 2001. (DE, 17 de enero, 2002: <http://icci.nativeweb.org/levantamiento2000.html>).

² Cuando Anderson habla de “comunidades imaginadas”, retomamos el planteamiento en que reconoce a éstas como colectivos donde se crea un sistema de referencias común que articula un sentimiento de pertenencia e identificación, el cual, desde nuestra perspectiva, puede llevar a la realización de prácticas concretas. Para lo que nos interesa señalar, apuntamos que un elemento importante en las luchas indígenas referidas, es su percepción analítica a partir de la construcción de este tipo de imaginarios para explicar la forma en que se articuló una mayor acción social a partir de ellas. Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

último. Sobre todo, en lo que se refiere a su idea central de los agravios morales como fuente de demandas de justicia que llegan a dar forma a luchas sociales.³

Asimismo, de este tipo de discursos nos interesa también el hecho de que, lejos de constituir una característica que alejó a los procesos locales de la circunstancia global, por el contrario, parecieron constituirse como un elemento clave que les permitió lograr una resonancia importante en el contexto internacional al inscribir y articular sus preocupaciones particulares en el marco más amplio de las discusiones desarrolladas durante la década de los años noventa sobre el multiculturalismo, la política del reconocimiento, el derecho a la diferencia y, en general, la doctrina de los Derechos Humanos.⁴

Sin intenciones de reproducir las visiones esencialistas que subrayan la especificidad del discurso de agravio como un componente privativo de las luchas de los sectores sociales históricamente dominados, aquí nos interesa más reflexionar en torno a esta particularidad para intentar comprender en qué consiste lo novedoso o distinto de este elemento en el contexto de las movilizaciones indígenas, así como la manera en que éste interactúa y participa en las luchas sociales. Para ello, la siguiente reflexión se estructura a partir de una revisión sumaria de las distintas corrientes que se han desarrollado en el estudio de los movimientos sociales en general, y de las luchas indígenas en particular, para de ahí evaluar la pertinencia de las herramientas que ofrecen para estudiar este tipo de procesos. Finalmente, buscaremos compaginar dichas herramientas con un modelo de análisis teórico que nos permita reflexionar en torno a los casos específicos que se abordarán más adelante en este trabajo.

1. Enfoques teóricos predominantes en el estudio de los Movimientos Sociales:

De la acción colectiva a la movilización social

En las últimas décadas del siglo XX, el estudio sobre los fenómenos de movilización social y las distintas formas de acción colectiva que se han manifestado en Latinoamérica se apoyó en las interpretaciones realizadas a partir de dos perspectivas teóricas predominantes en este campo. Por un lado el *accionalismo* que promueve entre sus principales vertientes el paradigma de los Nuevos Movimientos Sociales y pone de relieve el análisis de los procesos de producción de identidades colectivas y de las construcciones simbólicas, originadas dentro de los propios movimientos.⁵ Por

³ Véase Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica-Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997 (1992).

⁴ Sumadas a las reflexiones de Honneth, en el debate sobre el multiculturalismo y la política del reconocimiento, resultan cruciales las reflexiones que, desde perspectivas divergentes, sostienen Charles Taylor y Jürgen Habermas. Véase de estos autores “The politics of recognition” y “Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State”, respectivamente, en Amy Gutmann (ed.), *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton University Press, New Jersey, 1994. En las investigaciones sobre procesos específicos, Xóchitl Leyva Solano en sus trabajos sobre los zapatistas en México ha reflexionado ampliamente sobre la forma en que las luchas indígenas y el discurso que elaboraron han convergido y abrevado de los debates globales que plantean nuevas formas de convivencia social. Véanse “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral”, *El Cotidiano*, año 15, núm.93, UAM AZCAPOTZALCO, México, enero-febrero 1999, pp. 5-18.; “De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)”, *Desacatos*, núm.1, CIESAS, primavera 1999, pp. 56-87, y en coautoría con Shannon Speed, “Los derechos humanos en Chiapas: del discurso globalizado a la gramática moral”, Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2001, pp. 83-101.

⁵ En la corriente *accionalista* básicamente se destacan teóricos de origen francés e italiano –de ahí su consideración como “enfoque europeo” en contraposición al “enfoque norteamericano”–, entre ellos la obra

otro, el enfoque identificado con la escuela norteamericana para el estudio de la acción colectiva que a partir de paradigmas como la Estructura de Oportunidad Política y la teoría de Movilización de Recursos, pretende ofrecer una perspectiva amplia y comparada para analizar los fenómenos de movilización social, atendiendo principalmente al papel que juegan los elementos “externos” a las movilizaciones (contexto social, cultural y político) en el surgimiento, desarrollo y resultados de éstas, haciendo especial énfasis en el carácter *contencioso* de la acción emprendida con respecto al orden político.⁶

Dentro de los enfoques existentes, una coincidencia general con respecto a la conceptualización de la acción colectiva es su distinción básica de los fenómenos de movilización social. A la acción colectiva se le concibe como conductas sociales que se expresan en una gran variedad de formas que van desde la mera agregación incidental de individuos hasta la organización deliberada de un colectivo que persigue una finalidad específica, mientras que a los movimientos sociales se les reconoce como una forma de acción social compleja de carácter contencioso que va más allá de ésta al involucrar otros elementos que le dan permanencia, notoriedad pública y el potencial para afectar al conjunto de la sociedad.

En este punto es preciso señalar que la distinción propuesta por Alain Touraine entre distintas formas de acción colectiva como *conductas colectivas*, *luchas* y *movimientos sociales* si bien da una idea de los distintos niveles que ésta puede articular, en el caso de los fenómenos registrados en Latinoamérica parece inviable su aplicación de forma estática, ya que los fenómenos de movilización social contienen sincrónicamente elementos de protesta política (limitados por el autor a las luchas), demandas de integración o de reformas sociales y planteamientos que desafían a los fundamentos de la organización misma de la sociedad.⁷

de Alain Touraine ha tenido una importante difusión y receptividad en América Latina. Actualmente, como continuador de algunos de sus postulados, el trabajo de Alberto Melucci puede considerarse representativo de los últimos avances de este enfoque, logrando enriquecerlo al incorporar una perspectiva constructivista para explicar la forma en que logran vincularse los procesos de creación de identidad colectiva con la movilización social concreta, aspecto que al ser poco desarrollado por los primeros planteamientos, fue uno de los principales puntos de partida para las críticas a esta propuesta teórica. De ambos autores existe una amplia bibliografía sobre el tema, aquí citamos algunos trabajos representativos de sus enfoques: de Touraine *Producción de la Sociedad*, IIS-UNAM/IFAL, México, 1995 (1973); y su artículo “Los movimientos sociales”, publicado en F. Galván Díaz, *Touraine y Habermas: ensayos de teoría social*, UAP-UAM, Puebla, 1986 (1984); y de Melucci en español se puede revisar *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, COLMEX, México, 2002 (1999).

⁶ Para una muestra de los avances registrados en los últimos años por esta escuela, puede consultarse el libro *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999 (1996), donde autores como Sydney Tarrow, Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, en un intento por ampliar las perspectivas de su enfoque, han empezado a incorporar dentro de sus ejes analíticos algunos elementos ya estudiados por la escuela accionalista. Así, en un esfuerzo de síntesis teórica, bajo la categoría de “marcos de interpretación”, se busca dar cabida en su estudio a los productos simbólicos creados dentro de los movimientos sociales, los cuales se encuentran cada vez más cerca del constructivismo social.

⁷ De manera específica, Alain Touraine distingue distintos niveles de actuación para cada forma de acción colectiva. Así, para las *conductas colectivas* plantea que sus objetivos e intereses corresponden al *sistema organizativo* de la sociedad, por lo que su manifestación se orienta hacia la “reconstrucción de un sistema social atacado por la crisis”. En el caso de las *luchas*, su campo de acción se encuentra en el *sistema institucional*, buscando la participación en la toma de decisiones concentrada en los órganos de poder y autoridad. Finalmente, en el nivel más amplio de la sociedad, el que corresponde al de su *acción histórica* o *historicidad*, se sitúan los denominados *movimientos sociales*, que con sus acciones buscan “transformar las relaciones sociales de dominación social que se ejercen sobre los principales recursos culturales, la producción, el conocimiento, las reglas éticas”. Cfr. *Producción de la Sociedad*, IIS-UNAM/IFAL, México, 1995

En el caso de la escuela norteamericana, dentro del enfoque de la Estructura de Oportunidad Política, una diferenciación propuesta por Sydney Tarrow apunta hacia la comprensión de la acción colectiva como un hecho coyuntural que puede darse en distintos grados, coincidiendo en la contraparte con Touraine al concebir a los movimientos como fenómenos que van más allá del uso y la expresión pública de la acción colectiva, mostrándose como el resultado de un proceso de acumulación y desarrollo de fuerzas (organización social en torno a un objetivo compartido, desarrollo de una solidaridad colectiva, conceptualización de un desafío social y la existencia de interacciones sostenidas) que finalmente aprovecha el espacio abierto por los cambios en las estructuras políticas para hacer uso de la acción colectiva y darse a conocer socialmente, trascendiendo además el acto público mediante el mantenimiento de la movilización por otros medios (él los concibe como el despliegue del *repertorio de acción*).⁸

Para el interés que nos ocupa, es claro que la diferenciación entre ambos conceptos es necesaria para distinguir de manera general fenómenos de movilización social de aquellos que sólo representan una expresión de la acción colectiva sin mayor continuidad o con una dirección distinta, como es el caso de los que apuntan hacia la radicalización de las acciones, como por ejemplo la conformación de un grupo guerrillero.⁹

Sin embargo, en el plano empírico resulta difícil identificarlos de manera definida o acotada ya que, históricamente, en América Latina algunas manifestaciones colectivas espontáneas han devenido rápidamente en amplias movilizaciones sociales que, como producto de su dinámica contradictoria, van dando forma a ciclos de protesta en los que en momentos pueden ser apreciadas principalmente como luchas políticas, como movimientos ciudadanos, o como procesos de cambio cultural, sin que por ello dejen de tener importantes efectos en el conjunto de sus sociedades.

No obstante que los modelos de análisis derivados de ambas propuestas han proporcionado importantes herramientas conceptuales para ayudar a comprender los distintos elementos y dimensiones de los movimientos sociales y la acción colectiva, cada vez es más evidente la necesidad de ampliar las perspectivas desarrollando conceptos que sean pensados a partir de los contextos en que se interpretan los procesos. Esto surge sobre todo ante el hecho de que la mayor parte de los contenidos de los conceptos a partir de los cuales se desarrollaron los modelos teóricos señalados han tenido como referente empírico para su construcción a realidades socio-históricas concretas, mismas que, en estos casos, al situarse en sociedades caracterizadas por su posición central o dominante en el contexto mundial, registraron procesos de estructuración social, política, económica y cultural significativamente diferentes a los experimentados por las sociedades de países que por su condición de “subdesarrollo” o marginalidad han desarrollado experiencias distintas. En tal sentido es que se considera como improcedente el tratar de identificar, por ejemplo, un actor estatal en el sentido en que lo concibe la escuela accionalista o, en otro caso, instituciones de política formal como las que supone la escuela norteamericana en regiones como las que

(1973); y su artículo “Los movimientos sociales”, publicado en F. Galván Díaz, *Touraine y Habermas: ensayos de teoría social*, UAP-UAM, Puebla, 1986 (1984).

⁸ Véase: Sydney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza, Madrid, 1997 (1994).

⁹ Lo que no obstante, como lo han señalado Charles Tilly, Sydney Tarrow y Doug McAdam entre otros, no implica que distintas formas de acción contenciosa (ciclos de protesta, revoluciones, movimientos sociales) no puedan compartir elementos de análisis comunes. Véase “To Map Contentious Politics”, en *Mobilization: An International Journal*, No.1, 1996.

componen a América Latina donde, precisamente, uno de los aspectos que caracteriza su realidad es la dificultad de construir y consolidar a estos actores y espacios sociales.¹⁰

La importancia de reflexionar teóricamente acerca del *lugar* (en términos de espacio y tiempo) o contexto en donde ocurren los fenómenos de movilización social no se limita únicamente al reconocimiento de su particularidad histórica, sino que también intenta subrayar de manera prioritaria la manera en que ésta influye sobre las formas y los contenidos de la acción social.

Pensando específicamente en América Latina, en el caso de los movimientos sociales, el ejercicio académico se ha confrontado con ciertas dificultades para identificar a los actores sociales que intervienen de manera determinante en la acción colectiva en el sentido en que son concebidos por algunas teorías. Así, por ejemplo, se identifican grandes problemas al utilizar de manera rigurosa la oposición sociedad-Estado o al sostener la inexistencia de una Sociedad Civil en la forma en que la comprende la filosofía política moderna y, en general, en la definición del propio carácter que éstos adoptan en la región (eminente políticos, de naturaleza defensiva o, más recientemente, como luchas por el significado y la esfera cultural), hasta llegar a su consideración misma como movimientos sociales o no.

Este tipo de problemas se extienden a otros campos y temas de estudio de las ciencias sociales, dando un ejemplo de ello Fernando Escalante y Carlos Vilas, quienes han señalado por separado cómo algunas distinciones conceptuales conllevan en el fondo una concepción evolutiva del desarrollo social (en un *continuum* tradicional-moderno) donde, por ejemplo, en el caso de la participación política se supone un paso histórico de “súbditos” a “ciudadanos”. Sin embargo, la experiencia latinoamericana cuestiona esta conjetura teórica al registrar la coexistencia de estructuras y prácticas sociales tanto tradicionales como modernas. Esas mismas que conceptualmente se plantean como excluyentes, en los hechos han dado forma a fenómenos que en cierto sentido dan operatividad a dichas sociedades. Para el ejemplo dado, Escalante argumenta el papel que han jugado las prácticas *clientelares* en el caso de México. Con ello, no se pretende justificar su existencia, sino más bien evidenciar su presencia y los problemas que ello acarrea a cualquier intento de análisis rígido desde un enfoque convencional.¹¹

Dada la creciente importancia que históricamente han tenido los movimientos sociales en el contexto latinoamericano, es evidente que mientras las discusiones teóricas al respecto aún no llegan a un acuerdo sobre su definición conceptual, su presencia real es incuestionable y por tanto cabe reflexionar críticamente sobre las herramientas existentes para analizarlos, a fin de conocer las posibilidades que ofrecen para su comprensión así como los límites de las mismas.

Comenzar “por el principio”: ¿Qué modernidad latinoamericana?

Ante la diversidad de factores que participan en un movimiento social, Arturo Escobar argumenta que un elemento importante para comprender la simultaneidad de elementos que se manifiestan en

¹⁰ Para una reflexión sobre la forma en que los contextos nacionales han influido en las teorías de la acción social puede consultarse el trabajo de Diane E. Davis, “La fuerza de la distancia. Hacia una nueva teoría de los movimientos sociales en América Latina”, en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura, Diseño*, UAM, México, 1998.

¹¹ Véase Fernando Escalante Gonzalbo, “Clientelismo y ciudadanía en México”, en Diana Guillén (coord.), *Mediaciones y política*, Instituto Mora, México, 1998 y Carlos M. Vilas, “Actores, sujetos y movimientos: ¿dónde quedaron las clases?”, en la revista *Sociológica*, año 10, número 28, UAM AZCAPOTZALCO, México, 1995.

los fenómenos de movilización social en el contexto latinoamericano, es el rastrear la particularidad del proceso de modernidad que ha experimentado la región.¹²

Partiendo de la comprensión de que este proceso histórico no ha seguido un desarrollo similar al de las sociedades de América del Norte o Europa, y que más allá de terminar con elementos identificados con el sistema de producción, organización y dominación social anterior, su presencia y desarrollo fragmentado ha dado cabida a la coexistencia de viejas y nuevas estructuras y prácticas sociales, entonces también es posible entender que tanto las instituciones como los diversos actores sociales que emergieron en este ámbito obedecen a procesos particulares en los que su expresión adquirió características diversas y, en ocasiones, contradictorias.

En el caso de los movimientos sociales, como ya se ha dicho, se observa que su actuación desborda el principio de oposición básico (al Estado, a las clases dominantes, a las instituciones de política formal) sugerido en las elaboraciones teóricas clásicas, registrando en los hechos una expresión como espacio intermedio en el que los actores logran reorganizar y relacionar las prácticas de la vida cotidiana con las estructuras e instituciones que la sociedad en su conjunto desarrolla, todo ello en un marco de “negociaciones” que no implican necesariamente su institucionalización o desaparición.

Un ejemplo de estas negociaciones se observa en el caso de las movilizaciones indígenas contemporáneas, donde llama nuestra atención el hecho de que la mayor parte de sus demandas no apuntan a una mera conservación de sus culturas y prácticas tradicionales en el sentido de mantenerlas aisladas o “puras” del mundo occidental-moderno, sino, por el contrario, expresan el deseo de beneficiarse también de las ventajas que ofrece la modernidad, pero sin que ello signifique una asimilación sociocultural que les obligue a negar sus propias cosmovisiones. Así, resulta sintomática y reveladora la demanda de “ser integrados desde su diferencia”, ya que sugiere una lectura del mundo indígena que abandona la idea de las comunidades indias como lugares cerrados al exterior, reconociendo, en contraparte, su realidad como espacios en interacción constante con el mundo moderno, y con dinámicas contradictorias y posiciones fluctuantes tanto hacia fuera como dentro de éstas.

Esta relación tradicional-moderno, a nuestro modo de ver, expresa cierta coexistencia que se ha interpretado como característica de las sociedades latinoamericanas, donde ciertas prácticas, relaciones e instituciones sociales llevan a pensar que algunos elementos de la Colonia aún no se han ido; mientras que el contraste generado entre los centros de desarrollo urbano y las extensas zonas marginales constatan la idea de que la modernidad no ha terminado de llegar.¹³

En este punto, una revisión exhaustiva de lo que cada una de las corrientes teóricas entiende por *movimientos sociales* y las herramientas que ofrecen para analizarlos tal vez no resulte tan fructífera por sí misma, dada la explicación hecha acerca de por qué consideramos que la utilización exclusiva de uno u otro enfoque para analizar la realidad de estos procesos en

¹² Véase Arturo Escobar, “Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements. Theory and Research”, en A. Escobar y S. Álvarez, *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*, Westview, 1992. Esta noción es ampliamente compartida desde otras áreas que reflexionan críticamente en torno a diversos procesos que se desarrollan actualmente en la región. Así por ejemplo, sugerencias similares han sido hechas por Samuel Arriarán en *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, FFyL-UNAM, México, 1997; y por Bolívar Echeverría en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

¹³ Esta idea, sin embargo, no apoya la tesis que propone el necesario desarrollo lineal de “lo tradicional” a “lo moderno”, sino, por el contrario, lo que intenta subrayar es la coexistencia de prácticas, instituciones, percepciones y modos de vida que tienen que ver con ambos momentos históricos.

Latinoamérica podría ser demasiado limitada. En este sentido, a continuación circunscribiremos nuestra revisión a los enfoques que específicamente se han interesado por las movilizaciones indígenas.

2. Las aproximaciones teóricas para estudiar los movimientos indígenas

El estudio de los procesos de lucha y movilización social promovidos en su mayoría por grupos indígenas ha sido abordado en el campo de las ciencias sociales por diversas disciplinas, destacando significativamente las aproximaciones hechas al respecto por la antropología y la historia. No obstante la variedad de estudios desarrollados en este ámbito, pareciera que su concepción sobre este tipo de fenómenos tradicionalmente se encontraba considerada al margen o separada de los avances teóricos en el campo de los movimientos sociales, llegando en muchos casos a los mismos problemas conceptuales y límites explicativos observados en la teoría social.

Actualmente todavía resulta difícil sustraerse a las lecturas estructurales de estos procesos, quizá debido a la falta de equidad económica, social y política en la que históricamente han vivido estas poblaciones, interpretando esto como el detonante –cuasi mecánico– de las emergencias sociales.¹⁴ Así, los movimientos indígenas más representativos de la última década del siglo XX, frecuentemente fueron comprendidos principalmente como una respuesta a la implementación regional y local de políticas modernizadoras de ajuste estructural que son descritas como elementos externos que deterioraron sensiblemente las condiciones de vida de estos sectores sociales.¹⁵ Sin embargo, cuando se problematizan algunas de las novedades que presentaron estas movilizaciones, este tipo de explicaciones resultan insuficientes para entender cómo estas particularidades permitieron articular las luchas con procesos y dinámicas sociales mayores, y cómo llegaron en algunos casos a transformar la convivencia y los modos de pensar lo social.

A partir del reconocimiento sobre la importancia creciente que la identidad étnica y la organización social han tomado en las movilizaciones indígenas de las últimas décadas en Latinoamérica, se han desarrollado nuevas aproximaciones a su estudio desde perspectivas transdisciplinarias que buscan incorporar elementos de análisis emanados de distintos campos de estudio y perspectivas analíticas, en un afán por ofrecer una comprensión más compleja acerca del papel que juegan los ejes mencionados en el surgimiento, desarrollo y potencial de dichas

¹⁴ Un ejemplo de la inercia que aún mantienen este tipo de explicaciones en los trabajos que buscan entender desde otros enfoques a las movilizaciones indígenas se encuentra en el trabajo de Chad T. Black, quien no obstante desarrollar un argumento que favorece la comprensión de la emergencia indígena como el resultado de procesos organizativos y creación de identidades colectivas que cuestionaron las lecturas marxistas que negaban su posibilidad de constituirse en “los sujetos revolucionarios”, en sus conclusiones nuevamente valora las luchas básicamente como respuestas a los cambios en las políticas económicas que afectaron directamente las condiciones de vida de esta población. Véase *The making of an indigenous movement: culture, ethnicity, and post-Marxist social praxis in Ecuador*, Research Paper Series No.32, Latin American and Iberian Institute/University of New Mexico, 1999.

¹⁵ Entre las emergencias indígenas más representativas ocurridas en Latinoamérica durante los años noventa, Águeda Gómez, destaca al “movimiento indígena zapatista de Chiapas (México), el alzamiento indígena en Ecuador, que precipitó la dimisión del presidente del país, las nuevas tendencias electorales en Perú, las manifestaciones indígenas en Brasil contra la celebración del *descubrimiento* del país por los portugueses, las movilizaciones populares en Bolivia, donde 90% de la población campesina es indígena, y la llegada al poder de un líder indígena como vicepresidente del país, el líder katarista Víctor Hugo Cárdenas en el pasado gobierno (1993-1997), y las recientes rebeliones en Guatemala”, “Nuevos actores frente al fenómeno de la globalización: los movimientos indígenas en América Latina”, *Cuadernos Americanos*, núm. 89, UNAM, septiembre-octubre 2001, Pág. 188.

movilizaciones. Ayudando también a responder interrogantes concretas sobre por qué ciertos elementos o manifestaciones de los movimientos adquieren determinadas características en unos contextos y en otros no.

Para reseñar los enfoques existentes, aquí seguimos la exposición hecha por Deborah J. Yashar, quien para el caso de los movimientos indígenas en Latinoamérica señala que la articulación de protestas y organizaciones hechas en los años noventa a partir de la reivindicación de la *etnicidad* como una identidad política diferencial, trastocó los enfoques con que tradicionalmente se explicaba a estas emergencias sociales. Básicamente en este rubro se podían identificar dos perspectivas de análisis predominantes, una basada en planteamientos marxistas y otra fundada en concepciones de orden liberal, mismas que, aunque seguían caminos distintos para desarrollar sus argumentos, convergían al afirmar que el componente étnico como identidad política tenía pocas posibilidades de sobrevivir al proceso de adopción de nuevos referentes identitarios incentivado por el avance de la modernidad en las sociedades latinoamericanas. De este modo, se concluía que cualquier reivindicación en el sentido citado sólo podría entenderse como expresión de ciertos anacronismos inherentes a la defensa de las tradiciones indígenas y, por tanto, tendría una duración efímera ante el avance del cambio cultural.¹⁶

Con la creciente politización y reafirmación de la identidad étnica registrada en los discursos de las movilizaciones indígenas, el cuestionamiento y relegación de las perspectivas citadas fue evidente, dando paso por otra parte a la aparición de un vasto campo de aproximaciones teóricas que desde distintos puntos de vista intentaron explicar de manera parcial estos procesos.

Centrándose en la interrogante respecto a por qué precisamente la identidad étnica se tradujo en identidad política y en organización y protestas sociales en ciertos contextos latinoamericanos y en otros no, Yashar distingue tres enfoques desarrollados recientemente para explicar las movilizaciones indígenas: el primordialismo, el instrumentalismo y el posmodernismo.

El *primordialismo* concibe a la identidad étnica como un elemento formado a partir de los lazos afectivos arraigados profundamente entre los miembros de un grupo social o comunidad, mismos que definen la forma en que los actores construyen sus afinidades básicas, desarrollan lealtades y solidaridades con ciertos referentes y actúan tanto individual como socialmente. Para explicar la acción social desde esta perspectiva, se tiende a argumentos cargados de cierto esencialismo cultural que supone a la identidad como algo “dado” cuasi biológicamente, afirmando en consecuencia que todos los actores sociales tienen cierta conciencia de ella y que, en última instancia, su emergencia reciente sólo responde a una rearticulación de la misma.

Como es evidente, esta perspectiva ayuda poco para entender cuándo y por qué dichas identidades se convierten en itinerarios políticos y la forma en que su reivindicación puede dar pie a la creación de organizaciones políticas y al desarrollo de acciones de carácter contencioso.

Para el caso del *instrumentalismo* y el *posmodernismo* se advierte que ambas al recuperar elementos de los principales planteamientos de las teorías de los movimientos sociales, tienden a reproducir las limitaciones ya observadas en ellas. Mientras el instrumentalismo retoma argumentos de la teoría de la elección racional (*rational choice*) para explicar la emergencia de la identidad étnica a partir de su uso estratégico en función de la utilidad que ofrece para los fines de la movilización, solamente llega a entenderla como una herramienta más entre otros recursos posibles de instrumentarse, sin tener respuesta cuando se plantean preguntas que van más allá de sus

¹⁶ Véase Deborah J. Yashar, *Indigenous politics and democracy. Contesting citizenship in Latin America*, Working Paper No.238, The Helen Kellogg Institute for International Studies/University of Notre Dame, Notre Dame, 1997.

supuestos ideales, como por ejemplo, en el caso de las decisiones de movilización que no corresponden literalmente con la consecución de los fines en términos de evitar desgastes innecesarios para quienes participan en ellas, o por qué es precisamente el elemento étnico el recurso que se decide instrumentar y no otros, llegando a configurarse como crucial para el desarrollo de la acción colectiva.

Del lado del *posmodernismo*, como lo señala Yashar, se observa cierto avance al preguntarse por el proceso mismo de creación y definición de la *identidad*, llegando así a concebirse como un problema en lugar de asumirla como algo dado.¹⁷ Lo que, en consecuencia, lleva a que su contenido adquiera un carácter más complejo, entendiéndola ahora como una construcción social en la que intervienen tanto las condiciones socio-históricas que enmarcan su expresión como la negociación hecha por los actores para la definición de su contenido, dando como resultado un producto que no es estático ni predecible.

Al hacer el énfasis en el análisis de las relaciones sociales, el posmodernismo converge con algunos de los planteamientos del *constructivismo social*, una propuesta teórica que se interesa por la manera en que ciertas experiencias de la interacción cotidiana pueden ayudarnos a entender los vínculos que van articulando el paso a la movilización colectiva y otro tipo de fenómenos sociales.

Los movimientos sociales como construcción

Según la perspectiva constructivista, es preciso reconocer en primera instancia que un fenómeno social como las movilizaciones indígenas no puede comprenderse como un actor colectivo con un carácter y sentido definido, sino como el resultado de un proceso amplio de interacciones sociales que en un momento dado pueden ser aprehendidas conceptualmente como unidades analíticas particulares, pero que en los hechos están lejos de corroborar dicha homogeneidad, teniendo, en contraparte, a la contradicción como una de sus principales constantes.

En concordancia con lo anterior, la comprensión analítica hecha a manera de “productos” respecto de los movimientos sociales y de construcciones específicas como la identidad no significa que se les asigne un carácter acabado o definido, sino que, por el contrario, es un esfuerzo conceptual por caracterizarlos como expresiones *temporales* de procesos sociales más amplios. Así, se entiende que su estudio sólo puede ser concebido como una lectura que los incorpora al análisis social en tanto “señales” que sugieren el sentido en que habrán de interpretarse la orientación y el contenido que adquiere la acción social en este marco. En palabras de Alberto Melucci:

Los movimientos no son entidades que avancen con esa unidad de metas que le atribuyen los ideólogos. Son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de lo social. Su identidad no es un dato o una esencia, sino el resultado de intercambios, negociaciones, decisiones y conflictos entre diversos actores. [... De ahí que no se les puede atribuir] una unidad cuasi sustancial, cuando en realidad [son] el resultado temporal de un campo múltiple de fuerzas y de procesos analíticos diferentes.

[... Por lo tanto] lo que es empíricamente referido como “movimiento”, y tratado por conveniencia para la observación y descripción como una unidad, en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción...¹⁸

¹⁷ Cfr. Deborah J. Yashar, *op. cit.*, Pág. 10.

¹⁸ Cfr. Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, COLMEX, México, 2002 (1999), pp. 12 y 42.

Reiterando lo planteado, tratamos de comprender a los movimientos sociales como *signos* que nos indican la orientación en la que se articulan distintas fuerzas, acciones y relaciones sociales en circunstancias específicas, ampliando esta perspectiva para estudiar también a otros productos de la interacción social, tales como la construcción y desarrollo de identidades colectivas y de formas de organización específicas dentro de las movilizaciones sociales.

La identidad

Con relación a la identidad indígena, una perspectiva como la aquí asumida debe reconocer que si bien ésta crea un sistema de autoreferenciación e identificación compartido colectivamente que incorpora elementos de tradiciones y desarrollos culturales anteriores a las características que muestra su articulación contemporánea, en esta construcción también ocupan parte activa las prácticas e interpretaciones que los actores hacen del medio y la situación en que se encuentran. De este modo, puede hablarse de una relación dinámica entre *definición* y *acción* que puede verse así:

los actores colectivos “producen” (...) la acción colectiva porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones). La definición que construye el actor no es lineal sino que es producida por *interacción* y *negociaciones*, y algunas veces por diferentes orientaciones opuestas. Los individuos crean un “nosotros” colectivo (más o menos estable e integrado de acuerdo con el tipo de acción), compartiendo y laboriosamente *ajustando* por lo menos tres clases de orientaciones: aquellas relacionadas con *los fines de la acción* (el sentido que tiene la acción para el actor); aquellas vinculadas con *los medios* (las posibilidades y límites de la acción) y, finalmente aquellas referidas a *las relaciones con el ambiente* (el campo en el que tiene lugar la acción).¹⁹

Como lo evidencian las palabras de Melucci, la relación propuesta no es tampoco lineal, sino más bien dialéctica, sin un orden definido y en constante reconstrucción e interacción. Así, no podemos decir que los actores primero se definen en una identidad tal y luego deciden actuar de forma contenciosa, o lo contrario; más bien nos interesa sugerir que estos procesos se registran sincrónicamente y, en todo caso, se influyen de manera recíproca: en unos momentos la acción evidencia la necesidad de cierta definición del “nosotros” y en otros, la definición o autoidentificación incentiva alguna acción o práctica contenciosa.

La organización

En el caso de la organización, si bien hemos dicho que la entendemos como un recurso para la movilización, debemos aclarar que su construcción rebasa por mucho esta función. Tal como lo han planteado varios estudios sobre la acción colectiva inscritos en la perspectiva de las Estructuras de Oportunidad Política que buscan enriquecerse de las propuestas de síntesis teórica, la organización dentro de un movimiento no sólo es un medio, también es fuente de sentido e identificación en tanto forma específica, por lo que toca a las relaciones que ésta propicia o limita.

Esta comprensión simbólica de la organización como estructura es abordada por Elisabeth S. Clemens cuando apunta:

En las discusiones sobre el *cómo*, las formas organizacionales se describen como un marco para el movimiento que contribuye a crear identidades colectivas y orienta a

¹⁹ *Op. Cit.*, Pág. 43, cursivas mías.

los grupos en lo referente a las relaciones con otros actores así como con las instituciones. Si entendemos que la organización es una estructura-marco, aludiendo a la forma organizacional se podría definir a los grupos como *gente que actúa junta de una forma determinada*, y los problemas podrían plantearse como algo susceptible de solución recurriendo a un tipo concreto de acción.²⁰

La organización, al igual que la identidad, no puede entenderse entonces como algo dado cuando se comprende que en su definición se ven implicadas negociaciones entre actores, quienes parten de por lo menos dos tipos de principios para determinar la forma en que habrán de organizarse, uno *cognitivo*: lo que saben acerca de “las reglas y prescripciones existentes en una cultura que determinan qué formas organizativas puede utilizar un actor y para qué”; y otro *estructural*: lo que desean lograr teniendo en cuenta la viabilidad de que las acciones propuestas sean aceptadas y conocidas por el colectivo, así como el margen de acción que permite la relación con actores e instituciones externos al movimiento.²¹ Ambos elementos interactúan con la dinámica interna del movimiento, así como con las condicionantes exteriores, llevando a que el conflicto y la negociación sean una constante en su desarrollo.

En la dinámica interna del movimiento, la identidad y la solidaridad desarrolladas se encuentran fuertemente influidas por la forma que adquiere la organización. En este punto juega un papel crucial la interpretación que hacen los actores sobre la legitimidad de la misma. Ello implica una *autopercepción* del “nosotros” a través de la estructura que, en caso de ser valorada favorablemente, puede consolidar los vínculos internos e incentivar la articulación de nuevas relaciones hacia fuera, ya sea con otros movimientos o con distintos grupos e instituciones.²²

En este punto, la solidez simbólica y práctica de una organización es un elemento fundamental para que una acción contenciosa colectiva pueda desarrollarse y tenga mayores posibilidades de éxito. Asimismo, este recurso puede llegar a contribuir no solamente a los fines de movilización, sino que en la cotidianeidad también puede ser un espacio en el que se desarrollen nuevas prácticas sociales acordes a la identidad y proyectos colectivos del movimiento.

Ahora bien, para explicar cómo la identidad y la organización son construidas en los movimientos sociales nos parece importante señalar nuevamente que ambas no sólo se definen a partir de la negociación e interacción de los actores al interior del movimiento, sino que también se articulan en un marco de oportunidades y limitaciones específicas, mismas que en una coyuntura dada pueden ampliar su cuerpo de referentes y recursos, deviniendo en proyectos colectivos que trascienden la movilización.

Para esclarecer la forma en que esta dinámica se traduce en relaciones sociales subyacentes a su desarrollo en el tiempo (llámese movilización, identidad, u organización), y al preguntarse entonces *desde qué elemento se puede rastrear la construcción* de dichos productos, los constructivistas reconocen que no hay una respuesta única a esto, dada la complejidad y diversidad de factores que intervienen en estos procesos; sin embargo, desarrollaron al respecto una serie de propuestas a partir de la teoría de los marcos de interpretación, mediante las que se explora el desarrollo de dichas vinculaciones a partir del estudio de la construcción de discursos en los movimientos sociales.

²⁰ Véase Elisabeth S. Clemens, “La organización como marco: identidad colectiva y estrategia política en el movimiento sindicalista norteamericano (1880-1920)” en Sydney Tarrow, Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, *Op. Cit.*, Pág. 289.

²¹ *Ibid.*, pp. 291-295.

²² *Ibid.*, Pág. 292.

Los procesos enmarcadores y la construcción de discursos en los movimientos sociales

Entre las propuestas de la teoría sobre la construcción de marcos de interpretación o procesos enmarcadores, básicamente destaca el enfoque de los *procesos de creación de marcos de referencia* (*framing processes*) desarrollado en los trabajos teóricos de David Snow, Robert Benford y Scott Hunt²³ que, de manera general, hace referencia a los procesos mediante los que se crean referentes comunes dentro de una movilización social, a partir de la resignificación de elementos ya conocidos y la creación de otros nuevos, los cuales en conjunto permiten la identificación de sus miembros, su interacción y el desarrollo de cierta solidaridad que les motivará, junto con otros factores, a actuar colectivamente en torno a un objetivo o un conjunto de ellos.

A los trabajos pioneros en esta propuesta se les criticó su excesivo énfasis en el carácter estratégico que se otorgaba al discurso dentro de una movilización social (muy en la tradición todavía de la *rational choice*). Básicamente, sus críticos señalaban que este enfoque limitaba la comprensión amplia de las implicaciones sociales del discurso y las transformaciones que este experimenta en la trayectoria de un movimiento social cuando se afirmaba que estas dinámicas obedecían a una “codificación selectiva” realizada por “los protagonistas” o líderes de este, quienes, bajo un criterio racional buscaban obtener mayores posibilidades de éxito para la acción, eligiendo así los elementos simbólicos que era preciso destacar en cada momento, ya fuera para atribuirles significados específicos o para articular nuevos contenidos a partir de ellos, reduciendo la función del discurso a la de un recurso más para la acción.

Sin embargo, con el desarrollo de nuevas investigaciones sobre este respecto, que se acercaron más al constructivismo social y abrevaron de los trabajos sobre identidad y construcciones simbólicas, la idea general de su propuesta, que define como *procesos enmarcadores* al conjunto de acciones relacionadas con la interpretación colectiva de símbolos y contextos dentro de un movimiento social, desde las que sus miembros comprenden el “mundo exterior” e incorporan el contenido de experiencias individuales y colectivas, acciones y situaciones pasadas o presentes que

²³ Para el contenido del concepto que se recupera en este trabajo, véase de los tres autores: “Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos sociales”, en Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2001, pp. 221-249. Otros trabajos que pueden consultarse relacionados con este planteamiento son: Benford y Snow, “Framing processes and social movements: an overview and assessment”, en *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, California, 2000, pp. 611-639; Benford, “An insider’s critique of the social movement framing perspective”, en *Sociological Inquiry*, No. 4, vol. 67, Universidad de Texas, Austin, noviembre de 1997, pp. 409-430; Rita K. Noonan, “Women against the State: Political Opportunities and Collective Action Frames in Chile’s Transition to Democracy”, en *Sociological Forum*, vol. 10, 1995, pp. 81-111; Hank Johnston y Bert Klandermans (eds.), *Social Movements and culture*, Universidad de Minnesota, Minneapolis, 1995; Snow, Benford, E. Burke Rochford Jr. y Steven K. Worden, “Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation”, en *American Sociological Review*, Vol. 51, 1986, pp. 464-481; Snow y Benford, “Ideology, frame resonance, and participant mobilization”, en *International Social Movement Research*, Vol. 1, 1988, pp.197-217; Stephen Ellingson, “Understanding the dialectic of discourse and collective action: public debate and rioting in Antebellum Cincinnati”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 101, Universidad de Chicago, 1995, pp. 100-144; Hank Johnston, “Verification and proof in frame and discourse analysis”, en Bert Klandermans y Suzanne Staggenborg (eds.), *Methods of Social Movements Research*, Universidad de Minnesota, Minneapolis, 2002, pp. 62-91, y Johnston, *Tales of Nationalism. Catalonia, 1939-1979*, Rutgers University Press, New Jersey, 1991. Recientemente la Universidad Autónoma Metropolitana publicó una compilación de los textos más representativos de esta teoría traducidos al español, véase al respecto: Aquiles Chihu Amparán (coord.), *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*, Porrúa Editores-UAM IZTAPALAPA-CONACYT, México, 2006, 242 pp.

tienen algún significado para su lucha²⁴, fue enriquecida, llevando estos argumentos a planteamientos más sugerentes, en los que se relacionó estrechamente a los procesos enmarcadores con los procesos de construcción de identidades individuales y colectivas, señalando que los primeros implican “la realización de definiciones intersubjetivas de la «realidad» que formulan los actores de los movimientos”, quienes para la interpretación de hechos y acciones requieren necesariamente de realizar atribuciones de identidad a los individuos y grupos relacionados con éstos.²⁵

Estas definiciones constituyen un factor clave para reconocer las relaciones de los procesos enmarcadores con la movilización, ya que la definición del “nosotros” colectivo también implica el señalamiento de los oponentes, lo cual, al dar paso a nuevas expectativas y valoraciones, puede motivar la realización de una acción colectiva para confrontarlos. Esto es así explicado por sus autores:

Pensamos que los procesos de creación de marcos de referencia no sólo cumplen una función elemental de atribuir responsabilidad o culpabilidad, sino que también hacen posible la construcción de los campos de identidad de los protagonistas y los antagonistas. Los actores de un movimiento, al especificar quién es el responsable de determinados problemas, formulan demandas implícitas sobre sus propias características, las de su organización y las de terceros, y se atribuyen otras a sí mismos y otros de forma implícita como la de afirmar que no están dispuestos a tolerar la injusticia, el sufrimiento humano y cosas parecidas, a diferencia de los que hacen las personas y grupos que se les oponen.²⁶

Si bien hasta este punto contamos ya con elementos suficientes para analizar el discurso de los movimientos indígenas y reflexionar sobre el papel que desempeñan en la articulación de movilizaciones sociales más amplias, queda aún por cuestionarnos e intentar explicar el tono característico que adquirió dicho discurso en Latinoamérica durante los años noventa, es decir la gramática moral y ética en que fue acuñando sus principales demandas, denuncias y reivindicaciones.

Al respecto, el enfoque de los marcos de interpretación nos permite atender con mayor precisión las dinámicas sociales que llevan a la construcción y resignificación del discurso en los movimientos sociales, a la par que aporta importantes guías para sopesar su importancia en el desarrollo de las acciones contenciosas (al grado poder llegar a considerarlo como un factor importante de éxito o fracaso para las mismas); sin embargo, como hemos apuntado, lo que aún quedaría por explicarse sería el carácter gramatical que este adquirió en el caso de las luchas indígenas latinoamericanas durante los años noventa: *¿por qué al desarrollarse los discursos que nutrieron las movilizaciones y permitieron la construcción colectiva de un “nosotros” fueron precisamente los elementos de orden moral y ético los que resaltaron y lograron darle un carácter distinto a su lucha social?*

Tal vez aquí, el cuestionamiento mismo apunta hacia una revisión de la noción de conflicto social de la que hemos partido como premisa en este trabajo, que en la tradición de las teorías sobre los movimientos sociales conciben a los grupos movilizados básicamente para defender sus intereses (sean estos de carácter material, simbólico, cultural, etcétera). A contracorriente con esta

²⁴ Cfr., Scott Hunt, Robert Benford y David Snow, *op. cit.*, 228-229.

²⁵ Cfr., *Ibid.*, pp. 244-245.

²⁶ *Ibid.*, p. 238.

idea, una propuesta teórica que sobre este particular podría también ayudarnos a complementar nuestro análisis se encuentra en la filosofía política alemana que, mostrando en algunos puntos grandes convergencias con el constructivismo social y los enfoques posmodernistas, ahonda sobre este carácter específico de las luchas sociales.

3. Hacia otra concepción del conflicto social: la injusticia como origen

Axel Honneth plantea una perspectiva para entender a las luchas sociales distinta de las que hasta ahora hemos revisado, ya que parte de una concepción de *conflicto* que se funda en “sentimientos morales de injusticia” y no en posiciones de interés, como señala que tradicionalmente lo vienen haciendo las propuestas teóricas que se originan de los modelos de conflicto social planteados por Hobbes y Maquiavelo, quienes sustentan la premisa de la *autoconservación* como eje que normará las luchas.²⁷

Así explica el autor la diferencia entre estos enfoques:

En los intereses colectivos se apoyan los modelos de conflicto que remiten el origen y el curso de las luchas sociales al intento de grupos sociales de conservar su poder de decisión sobre determinadas oportunidades de reproducción o a incrementarlo. En la misma línea se sitúan hoy todas las posiciones que quieren ampliar el espectro de tales luchas orientadas por intereses, porque en la determinación de las oportunidades de reproducción específicas de los grupos introducen bienes culturales y simbólicos. En los sentimientos de injusticia, por el contrario, se asienta un modelo que remite el origen y el curso de las luchas sociales a experiencias morales que los grupos realizan acerca de la privación del reconocimiento social o de derechos. Allí se trata del análisis de una concurrencia en torno a bienes escasos; aquí, en cambio, del análisis de una lucha por las condiciones intersubjetivas de la integridad personal.²⁸

Con esta distinción no debe entenderse que el autor pondera su propuesta por encima de las que parten de otro modelo de conflicto. Por el contrario, Honneth considera un error cualquier pretensión de pensar a los sentimientos de injusticia como factor unicausal del conflicto o como un elemento que deba rastrearse en todas las luchas sociales. Su propuesta, lejos de negar las tradiciones de investigación existentes, busca complementar sus perspectivas. Así plantea que:

[...] este segundo modelo de conflicto [el suyo], teórico-recognoscitivo, no debe remplazar al primero, utilitarista, sino solamente complementarlo, porque ¿hasta qué punto un conflicto responde más a la lógica de la consecución de intereses que a la de la formación de reacciones morales? [...] Lo que como interés colectivo deviene elemento conductor del conflicto no debe representar lo originario ni lo último, sino que de antemano debe haberse constituido en un horizonte de experiencia moral, en el que se incluyan pretensiones normativas de reconocimiento y respeto; este es sobre todo el caso allí donde la valoración social de una persona o de un grupo está correlacionada con la medida de su disposición sobre determinados

²⁷ Cfr., Axel Honneth, *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁸ *Ibid.*, pp. 199-200.

bienes, de modo que sólo su obtención puede conducir al reconocimiento correspondiente.²⁹

Básicamente, la propuesta de Honneth parte de dos fuentes que buscará complementar con su trabajo: el modelo de la *lucha por el reconocimiento* de Hegel y la valoración de la experiencia del *reconocimiento intersubjetivo* como fundamento de la identidad de los seres humanos en tanto *sujetos*, desarrollada en la sicología social de George Herbert Mead.

Mientras que Hegel en *Fenomenología del espíritu* al referir el “enfrentamiento de las conciencias” como una lucha entre sujetos propiciada por la pretensión de cada uno por apropiarse del deseo del otro, expone el origen del conflicto como una búsqueda de reconocimiento, a Honneth le interesa más el desarrollo del tema que realiza el autor en los escritos anteriores a esta obra, los cuales formaron parte de los trabajos conocidos dentro del *periodo de Jena*.³⁰

En dichos estudios, Hegel desarrolla la idea de “un papel históricamente productivo de la lucha moral”, en donde la construcción del mundo social es interpretada como un proceso de aprendizaje ético que, tras pasar por distintas etapas de esta lucha, conduce hacia relaciones cada vez más exigentes entre los sujetos en cuanto a la necesidad de reconocimiento recíproco.³¹ Para desarrollar esta idea, el proyecto hegeliano parte de una tesis en la que, según Honneth, “la formación del yo está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos”, a saber:

sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo.³²

Para explicar cómo de una serie de relaciones sociales intersubjetivas se puede fundamentar una teoría para explicar el proceso de formación de la eticidad, Hegel sugiere en una segunda tesis la existencia de diferentes formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad (él nombra a esta como *eticidad*), a las cuales corresponden distintas fases de una lucha, cuyo argumento será objeto de una tercera tesis. En ella se propone que, al ser superados parcialmente los estadios de lucha moral, se puede interpretar su secuencia como la construcción de “un espacio en donde los individuos se confirman como personas individualizadas y autónomas en un modo cada vez más elevado”.³³

De las tesis de Hegel, Axel Honneth recupera para su propio trabajo dos afirmaciones: en primer lugar, que al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento.³⁴

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Cfr.*, G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1998. Honneth proporciona las siguientes referencias en su lectura de Hegel: *System der Sittlichkeit*, Naachdruck der Lasson-Ausgabe, Hamburgo, 1967; *Jeaner Realphilosophie*, Hamburgo, 1969; y el volumen 2 de *Jeaner Schriften 1801-1807*, en *Werke in 20 Bänden*, editado por Karl Markus y Eva Moldenhauer, Frankfurt, 1970.

³¹ *Cfr.*, Axel Honneth, *op. cit.*, pp. 80-81.

³² *Ibid.*, p. 87.

³³ *Ibid.*, p. 88.

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

En lo que respecta al trabajo de Mead, el análisis de Honneth encuentra varias coincidencias con los planteamientos hegelianos que obedecen al interés del primero por esclarecer los problemas filosóficos a que llegó el idealismo alemán, mediante argumentos no especulativos.³⁵ Básicamente Mead amplía la noción de Hegel sobre el reconocimiento al considerar que:

la vida social se realiza bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales. [...] ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los individuos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo ellos pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad [...]

[De modo que,] los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural.³⁶

Asimismo, de manera análoga a Hegel, Mead distingue tres formas de reconocimiento recíproco: la *dedicación emocional* (que se realiza en las relaciones de amor o de amistad), el *reconocimiento jurídico* y la *adhesión solidaria*. De las que su articulación sistemática permite el crecimiento progresivo del “grado de relación positiva de la persona consigo misma”.³⁷

Según Honneth, el aporte que Mead hace entonces a los planteamientos hegelianos se encuentra en los argumentos que permiten pasar del razonamiento abstracto a la búsqueda de su verificación empírica. Sin embargo, ni él ni Hegel logran explicar cómo se realiza el paso de un sentimiento de menosprecio al ejercicio de un comportamiento concreto de lucha o movilización social. El *eslabón psíquico* –como le llama Honneth– que conduce del sufrimiento a la acción, es encontrado por él en la función que desempeñan:

las reacciones negativas de sentimiento, tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio, [dado que] a partir de ellas se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva del reconocimiento social.³⁸

De esta manera, tras la premisa de que *los seres humanos necesitan reconocimiento social para lograr su autorrealización*, Honneth complementa los supuestos teóricos de los que parte su reflexión con la introducción de un énfasis en la experiencia intersubjetiva de menosprecio e injusticia como dispositivo de la acción colectiva. Es así como en la última parte de su trabajo señala:

³⁵ Honneth remite su análisis de Mead a las propias obras del autor que aparecieron en forma de notas para sus conferencias y, básicamente, en lo que se refiere al estudio de su concepción de *reconocimiento*, a la compilación de su obra hecha en el volumen 1 de los *Gesamemelte Aufsätze*, editados por Hans Joas en 1980; así como al libro de Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von H.G. Mead*, Frankfurt, 1980. De Hans Joas, se puede consultar en español su libro de ensayos *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998.

³⁶ *Ibid.*, pp. 114-115.

³⁷ *Ibid.*, p. 116.

³⁸ *Ibid.*, p. 165.

La conexión que existe entre experiencia de reconocimiento y comportamiento hacia sí mismo resulta de la estructura interna de la identidad personal: los individuos se constituyen como personas solamente porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a sí mismos como seres a los que se atribuyen cualidades o capacidades positivas. [...]

Si estas expectativas normativas son defraudadas por parte de la sociedad, esto desencadena el tipo de experiencias morales que se expresan en la sensación de *menosprecio*. Pero tal sentimiento de violación sólo puede devenir la base de esa resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un *espacio intersubjetivo de elucidación* que se considera característico para todo el grupo; en esa medida, *el surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no sólo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido*. [...]

Tan pronto como ideas de este tipo han conquistado influencia dentro de la sociedad, producen un horizonte de educación subcultural, en el que, a partir de experiencias de menosprecio dispersas y elaboradas en privado, pueden surgir los motivos morales de una lucha por el reconocimiento.³⁹

La preocupación por la existencia de un *punte semántico* particular, es pues la clave de Honneth para pensar entonces en una relación entre las experiencias privadas de agravio moral que experimentan quienes forman parte de una acción colectiva y los objetivos generales del movimiento social. Aquí, nosotros agregaríamos que este puente se materializa empíricamente en construcciones simbólicas que dan sentido a la acción, entre las que destaca como principal medio de comunicación el *discurso* con una gramática moral y pretensiones éticas.

En nuestra interpretación de los movimientos sociales desde la perspectiva de Honneth, el *discurso moral* así comprendido, expresa el nombramiento común de los sentimientos de injusticia social que logra articular un imaginario colectivo que motiva a quienes lo comparten a hacer algo para resarcir el agravio. La forma en que esto se cumple es con el reconocimiento social de la negación y la consecuente ampliación de la aquiescencia a los excluidos, implicando con ello la búsqueda de un cambio necesario en los principios normativos de la sociedad.

Ahora bien, para introducir en este marco de análisis a los movimientos indígenas, es evidente que al reconocer la existencia de un discurso con una gramática moral en ellos, necesariamente se nos plantea la cuestión sobre si debemos interpretar, por consiguiente, a estas movilizaciones como luchas por el reconocimiento. Y afirmamos que sí, en primera instancia, dado que, como señala Enrique Dussel, la interpelación que hacen estos actores a través de su lucha no sólo cuestiona una totalidad que los excluye de cualquier consideración como *sujetos*, sino que constituye una búsqueda por el reconocimiento desde ella.⁴⁰

Sin embargo, en otro plano, advertimos que estas luchas no deben reducirse a esta mera consideración, ya que también constituyen esfuerzos por mejorar la condiciones de vida y por seguir conservando las características sociales y culturales de sus integrantes, aquellas que los hacen ser *otros*, pero pugnando por que esto sea en una relación de igualdad de derechos sociales, políticos,

³⁹ *Ibid.*, pp. 209, 197 y 198, cursivas mías.

⁴⁰ Véase Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos/UNAM, México, 1977.

culturales y económicos con el resto de la sociedad. Como el mismo Honneth señala, a la par del origen moral de los conflictos, su comprensión debe ser más compleja, percibiéndolos como motivados también por situaciones históricas de marginación, desigualdad e injusticia que fundamentan precisamente el contenido de su discurso. Es decir, entendiendo que las experiencias de agravio moral parten en estos casos de referencias históricas y vivencias colectivas reales.

Para realizar un análisis específico en torno a las construcciones discursivas de estos movimientos y sus conexiones con las luchas sociales, pensamos que es importante realizar una reflexión sobre cual es la parte ética y cual es la moral en su contenido, lo que desarrollaremos a continuación.

Ética y moral discursiva

Sin pretender restar importancia a los ejercicios sistemáticos que examinan los discursos de movimientos indígenas a partir de sus estructuras formales, según propuestas analíticas desarrolladas en distintas disciplinas (en tanto el tipo de metáforas que utilizan y los géneros en que se expresan) o sobre las características del “esquema de intercambio lingüístico” en los que se realizan (interlocutores a los que se dirige, sujetos enunciativos que se reconocen, medios que emplea para su emisión, etcétera) pensamos que, de acuerdo con el propósito de este trabajo, donde analizamos los discursos que incentivan, modifican o resignifican las luchas sociales, las consideraciones al respecto deben partir de una reflexión más general que retorne a los principios éticos y morales que los constituyen.⁴¹

A fin de esclarecer la comprensión sobre los distintos niveles en los que se puede hablar de un trasfondo ético y moral en el contenido específico de un discurso, aquí nos permitimos partir de una simplificación que justificamos solamente por el interés de explicarnos mejor. Así, homologando la relación teoría-praxis con la de ética-moral para distinguir ambos conceptos, tenemos que, mientras la ética se encuentra al nivel de la teoría y, por tanto, engloba una serie de preceptos generales o abstractos que intentan normar positivamente la convivencia humana de acuerdo con las costumbres colectivas, definiendo qué es lo correcto o “bueno” conforme a las convenciones sociales; la moral, por su parte, se ubica en la dimensión de la praxis, constituyéndose como la forma en que los individuos llevan a cabo los preceptos éticos, es decir, son las prácticas sociales motivadas por éstos, según la interpretación particular y apropiación que de manera personal se hace de ellos, constituyendo una respuesta efectiva a la pregunta sobre qué es lo correcto.

Aunque con esta analogía parecen quedar claros los límites entre ética y moral, percibimos que de hecho ambos principios se hallan imbricados, resultando un poco confusa su delimitación en un análisis específico. Enrique Dussel nos proporciona una guía al respecto en un artículo donde reflexiona en torno al discurso zapatista y su sentido ético.⁴²

⁴¹ Para el caso del neozapatismo, Irene Muñoz y Alejandro Raiter ejemplifican el tipo de análisis formales sobre la estructura y las formas que adopta un discurso. Sin duda reconocemos que estos trabajos aportan importantes caracterizaciones que nos ayudan a reparar en aspectos que pudieran ser obviados. Sin embargo, nuestro análisis sustancial de casos específicos será desarrollado en otro momento. Como referencia, se puede consultar de estos autores su artículo “El discurso zapatista, ¿un nuevo discurso o un discurso emergente?”, en *Discurso y Ciencia Social*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1999.

⁴² Enrique Dussel, “Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (Dos juegos de lenguaje)” en Luciano Concheiro y María Tarrío (coords.), *La sociedad frente al mercado*, UAM XOCHIMILCO/Ediciones La Jornada, México, 1998. En este trabajo el autor remite su análisis a la producción discursiva generada únicamente por el EZLN durante los primeros meses de 1994.

En principio, el autor señala que en el discurso zapatista que estudia se puede observar la existencia de un *doble lenguaje* en el que, por un lado, se continúa el carácter abstracto, político y militar que tradicionalmente han desarrollado discursivamente los movimientos revolucionarios de los países periféricos o subdesarrollados y, por otro, se manifiesta un lenguaje, articulado poco a poco, que “reveló la manera de hablar propia de la etnia maya”.

Gracias al reconocimiento social que esta segunda revelación logró, el autor afirma que se fue registrando una rearticulación del discurso inicial del EZLN, en la que los elementos éticos y morales fueron cada vez más valorados y desarrollados por sus principales demandantes. Al respecto, Dussel señala que:

Esta transformación fue rápidamente percibida por la sociedad civil y su impacto fue aún mayor. El mero lenguaje político universalista -que no se abandona ni debe ser abandonado-, se tornó un lenguaje de protesta histórica de un pueblo amerindio concreto. En ese lenguaje se percibe mejor su talante ético [...] ⁴³

Según Dussel, a partir de que los zapatistas prefirieron hablar con “el lenguaje de los mayas”, es cuando se pueden encontrar *tres criterios de validez ética* en su discurso, fungiendo esta cualidad como la base de su argumentación.

El primero se desprende de la “insistencia rebelde a referirse a la dignidad del sujeto histórico negado” y, como ejemplo de ello, el autor cita unas cartas enviadas por el EZLN a varios grupos y organizaciones sociales, mismas que fueron publicadas en el diario *La Jornada* los días 18 de enero y 12 de febrero de 1994:

[Los que nos han tratado injustamente han] “negado respeto y dignidad a los que, antes de ellos ya poblaban estas tierras. Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen lo que nos hace diferentes de cosas y animales: la dignidad”. “¡No dejemos que nuestra dignidad sea ofertada en el gran mercado de los poderosos! Si perdemos la dignidad todo perdemos. Que la lucha sea alegría para los hermanos todos, que se unan a nuestras manos y nuestros pasos en el camino de la verdad y la justicia”. ⁴⁴

De lo anterior Dussel desarrolla una explicación sobre cómo opera el proceso de *re-conocimiento del oprimido* por parte de sus interlocutores. De una concepción inicial de éste como *cosa o instrumento*, que resulta fácticamente funcional a un sistema de dominación, se pasa a otro nivel, ya ético, en donde al oprimido se le conoce como *persona*, lo cual viene seguido de un “acto reflejo en tercer término” en el que se realiza un *re-conocimiento* posterior, donde el Otro se constituye también como interpelante. En este punto, el sujeto de conocimiento desde la totalidad se sitúa como *co-responsable* de la negación que ha sufrido el oprimido, manifestando en consecuencia su solidaridad hacia éste, misma que deviene de la toma de conciencia ante su miseria, que va más allá de la mera compasión. ⁴⁵

El segundo criterio de validez ética lo encuentra el autor en:

[la demanda del] cumplimiento de las exigencias de la reproducción de la vida, dado que la existencia humana es la de un ser corporal. Todo el tema de la pobreza, la

⁴³ *Ibid.*, p. 370.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 375, corchetes y comillas del autor.

⁴⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 376-377.

miseria, es una manera de nombrar la no-posibilidad (la imposibilidad) de reproducir la vida del indígena... [Debido a que representan] exigencias corporales primarias [merecen] criterio también primero de validez ética [...Así pues,] se trata, una vez más de ligar la validez ética de una acción a la exigencia de la reproducción corporal del sujeto ético, como condición absoluta de la misma eticidad (si el sujeto muere no hay más eticidad posible; pero, además, el responsable de la imposibilidad de la reproducción de la vida es perverso por excelencia).⁴⁶

El tercer criterio de validez expuesto por Dussel se refiere a la implicación nueva que recupera y reconstruye el concepto de *comunidad* en el discurso. Ésta es definida como una forma de organización social que lleva a cabo prácticas en las que el acuerdo, consenso y decisión son instrumentos de algún modo "institucionalizados". Su validez ética deviene del hecho de que su elaboración no es ajena a las necesidades de quienes habrán de experimentarla cotidianamente. O sea, que ha sido construida comunitariamente, "con respecto al cuerpo social dentro del cual el sujeto ético es miembro".⁴⁷

Según el autor, esta autorreferenciación en la construcción comunitaria del ideal de vida que se desea se puede encontrar claramente en la consigna del *mandar-obedeciendo* que se ha articulado en el discurso zapatista. Así es como el EZLN reconoce de su propia historia que:

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria en el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos.⁴⁸

Tras identificar los tres criterios de validez, el trabajo de Dussel concluye afirmando que: Chiapas es una interpelación ética profunda, desde el fondo de la historia de toda la *modernidad*. Toca a América Latina desde su sustancia, pero toca igualmente a Europa, recordándole el genocidio cumplido en el siglo XVI, el primer *holocausto de la modernidad*, los quince millones de indios muertos, los catorce millones de africanos vendidos [...] situaciones éticas que convocan a la corresponsabilidad solidaria con los oprimidos, los pobres, los excluidos.⁴⁹

Al mostrarnos el análisis anterior los elementos a identificar en un discurso que pueden considerarse como éticos, podemos plantear que los criterios de validez que desarrolla el autor también podrían emplearse para señalar los preceptos éticos de otras construcciones interpelantes. Entendiendo que, para afirmar tal particularidad en una gramática específica es preciso que esta caracterización parta de una noción positiva, es decir que reconozca al discurso como éticamente bueno. Ello se logra identificando dos requerimientos de la eticidad: la existencia de una interpelación contra una totalidad que niega al Otro, y el planteamiento de un proyecto de

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 378-379.

⁴⁷ *Cfr.*, p. 379.

⁴⁸ "Comunicado de la Comandancia General: Elecciones democráticas" en *La Jornada*, 27 de febrero de 1994; también se puede ver EZLN, *Documentos y comunicados*, Tomo 1, ERA, México, 1994, p. 175.

⁴⁹ Enrique Dussel, *op. cit.*, pp. 384 y 385, cursivas y puntos suspensivos del autor.

convivencia que por su origen y reglas de observancia pueda ser comparable a lo sugerido en la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano: “obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona del otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio”.⁵⁰

En cuanto al trasfondo de la validez ética que se refiere a la valoración de la comunidad, se le puede interpretar como la identificación de enunciados con una pretensión normativa positiva que, intentan plantearse como propuestas alternativas para establecer medidas consensuadas, colectiva o socialmente, que permitan que la convivencia humana no sólo sea pacífica, sino también justa, es decir, que cada miembro de la colectividad pueda tener asegurado el respeto y ejercicio de su dignidad –con todo lo que ella implica.

La moral

En lo que respecta a la gramática moral del discurso, siguiendo la propuesta de Honneth, podemos identificar su contenido mediante los pronunciamientos que reiteran sentimientos de agravio, vergüenza, desprecio, enojo e indignación, enunciados de tal forma que evidencian la injusticia que implica esta condición y que conduce a la necesidad de ser reconocidos en otra dimensión. Al apelar al insulto, a la degradación y a los sentimientos exclusión que los agravian, quienes reivindicar estos discursos cuestionan también los juicios normativos sobre la legitimidad de los arreglos sociales que permiten esta situación.

En este punto, observamos también que el nivel moral mantiene una relación dialéctica con el ético, ya que los sentimientos que provoca la violación o no-respeto de los preceptos morales que en la *praxis* se verifican, lleva a replantear los criterios normativos que ordenan la convivencia social y los juicios éticos que los sostienen (o sea, la legalidad que los fundamenta). Esta dinámica modifica y retroalimenta a los preceptos éticos, rearticulando o ampliando su contenido y la jerarquía que ordena su elementos.

Para entender mejor esta relación, cabe referirnos a Jürgen Habermas, quien señala que la moral y sus enunciados denotan, en general, prenociones de un saber y de razones que apelan tanto a la experiencia propia (parte intersubjetiva-moral) como a la autorreferenciación o recuperación reconstructiva del contenido cognitivo de nuestras instituciones cotidianas de corte moral ya existentes (parte social-ética). De este modo es como los enunciados que resultan de ambas partes tienen una facticidad y una legitimidad complementarias y en dependencia directa con la lógica con que aparecen a los ojos de quienes se los apropian. Dicha coherencia se fundamenta en la revisión crítica de la historia pasada y reciente, surgiendo así como una propuesta práctica que se intenta aplicar como alternativa para resolver los conflictos o las injusticias existentes.

En palabras del autor:

Una moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes. Al juego del lenguaje moral pertenecen las disputas que se pueden solventar convincentemente desde el punto de vista de los interesados con ayuda de un potencial de fundamentación igualmente accesible para todos [...] Los deberes morales se recomiendan [...] como alternativa a aquellas otras formas de resolución de conflictos no orientadas al entendimiento. Dicho en otras palabras, si la moral carece de un contenido cognitivo creíble no sólo se situaría por encima de

⁵⁰ Este segundo criterio de validez ética basado en nociones kantianas es sugerido por Luis Hernández Navarro en consonancia con lo dicho por Dussel. Véase “Zapatismo: la interacción del color”, *El Cotidiano*, Núm.100, UAM AZCAPOTZALCO, México, marzo-abril de 2000, pp. 68 y 69.

las formas de coordinación de la acción menos costosas (como la aplicación directa de la violencia o la constricción por medio de la amenaza de sanciones o la perspectiva de recompensas) [Así, los sentimientos y valoraciones morales] se diferencian de otros [...] porque se hallan entretejidos con obligaciones exigibles racionalmente.⁵¹

En suma, entendemos que, mientras que la ética hace abstracción de los enunciados morales, reflexionando en torno a su constitución como principios superiores que deberían observar todos los seres humanos teniendo como objetivo la autorrealización, o la buena vida. La moral, por su parte, expresa las exigencias básicas que la experiencia inmediata demanda en la forma de normas con pretensiones de generalización.

Para ejemplificar la manera en que el contenido moral en el discurso de movilizaciones concretas se puede identificar como una parte importante de la lucha, presentamos la percepción de Xóchitl Leyva, quien retomando planteamientos de Barrington Moore y Axel Honneth, señala para el caso del zapatismo que:

lo “moral” motiva resistencias y revueltas en situaciones donde ciertos caminos de la vida se han vuelto intolerables, o son percibidos -agregaría yo- de esa forma. En esta etapa nos encontramos en México.[...] Cuando los líderes indígenas articulan sus discursos aguerridos, no nos están haciendo sólo un llamado a pensar en la historia, en vejaciones y ultrajes[...], no nos están únicamente llamando a pensar en cifras estadísticas, en las que los pueblos indios conforman el grueso de los marginados, de los pobres, de los discriminados sociales, y creo yo, que la forma en que están tejidas las narrativas tiene el *locus* puesto en algo ético y moral, es decir, los líderes indígenas mueven las fibras de lo sentimental para llevarnos al ámbito de la exclusión, el insulto, la degradación de que son y se sienten víctimas. Exclusión, insulto y degradación son, en esta gramática moral, violatorios de la autoestima, el autorrespeto y la reafirmación de los pueblos indígenas.

Con esto quiero decir que una dimensión de las luchas indígenas se da en el ámbito de la búsqueda del reconocimiento de un nuevo estatus, de uno positivo, que como dijera [Charles] Taylor “no es una cortesía” sino que se convierte en “una necesidad humana vital”. En síntesis lo que está en la mesa de la discusión política y académica son las condiciones intersubjetivas de la realización individual y de grupo, éstas sólo pueden obtenerse y mantenerse en y con el reconocimiento de los “otros”.⁵²

Para cerrar este apartado, vale la pena recuperar la definición de lucha social propuesta por Honneth, seguida de la noción sobre *movimientos indígenas* que hemos estructurado a partir del conjunto de planteamientos revisados en este capítulo:

⁵¹ Jürgen Habermas, “Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral”, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós Básica, Barcelona, 1999 (1996), pp. 29-31.

⁵² Xóchitl Leyva Solano, “Chiapas es México...”, p. 13.

debe entenderse por lucha social [...] el proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento.⁵³

Tras la revisión que hemos realizado a lo largo de este capítulo sobre las distintas aproximaciones teóricas desarrolladas en el estudio de los movimientos sociales, es preciso señalar aquí que, en términos conceptuales, podemos decir que entendemos a los movimientos sociales como *acciones colectivas amplias y de carácter popular que logran involucrar a actores diversos, caracterizadas por ser sostenidas, contar con cierto nivel de organización, haber desarrollado una identificación común entre quienes participan en ella, ya sea en torno a una preocupación, demanda o reivindicación específica o a un conjunto de ellas, mismas que son compartidas por el colectivo de que forman parte, manifestando dicha identidad a través de un discurso particular que tiene la capacidad de convocar a sus miembros para que en su búsqueda se emprendan prácticas sociales concretas de connotación contenciosa (tanto a nivel simbólico y cultural como a nivel práctico: estratégico y táctico).*

Particularmente, al hablar de movimientos indígenas, entendemos por ellos a un tipo particular de movimientos sociales que, dada la especificidad cultural de sus actores mayoritarios, incorporan y ponen de relieve características específicas como la *identidad étnica* y la *organización social* con base en vínculos comunitarios como puntos centrales para articular sus orígenes, dinámicas y potenciales.

Finalmente, en términos generales, podemos decir entonces que, para el caso de este trabajo, entenderemos a los movimientos indígenas como a *grupos con acciones colectivas amplias y de carácter popular que involucran a actores y grupos que han enmarcado su situación en términos de un agravio moral, mediante un discurso étnico que ha servido como puente semántico para llevarlos de la comprensión de la injusticia en que se encuentran a buscar su resarcimiento por medio del desarrollo de interacciones sostenidas con aquellos que les niegan reconocimiento.*

§

⁵³ Axel Honneth, *op. cit.*, p. 196.



Capítulo II

***¿Qué es el Zapatismo?:
La construcción de un imaginario rebelde
(1994-2001)***

¿QUÉ ES EL ZAPATISMO?:
LA CONSTRUCCIÓN DE UN IMAGINARIO REBELDE*
(1994-2001)

*¿De qué tenemos que pedir perdón?
¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre?
¿De no callarnos nuestra miseria? [...] ¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?*
EZLN

Hablar actualmente del *zapatismo* como un movimiento social y político articulado a partir del 1º de enero de 1994, como respuesta civil a la ofensiva militar efectuada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), parece ser un lugar común en los debates nacionales, a tal grado que para el caso de la discusión académica se pueden identificar diversas posturas que sostienen argumentos encontrados en su evaluación sobre este proceso. Por un lado, se encuentran quienes al cuestionar la legitimidad del “vocero oficial” de los zapatistas, el *Subcomandante Marcos*, así como la de otros miembros no indígenas identificados como parte de la dirigencia insurgente, tienden a negar la representatividad social de la organización político-militar articulada por ellos, así como los efectos que sus acciones han tenido en los contextos local, regional, nacional e internacional.¹ En el otro extremo, se puede identificar a un amplio número de simpatizantes con el movimiento, quienes consideran este proceso de importancia trascendental en la historia de México del siglo XX, al punto de articular sus explicaciones sobre los cambios registrados durante la década de los noventa en el país haciendo una referencia obligada a la rebelión zapatista, señalándola como uno de los principales elementos que aceleraron la transición política y social que tuvo lugar en la sociedad mexicana.²

* Este trabajo se encuentra en deuda con gran parte del análisis sobre el *neozapatismo* desarrollado por Xóchitl Leyva Solano, tanto en el que aparece como única autora como en las publicaciones conjuntas con otros investigadores, sobre todo en lo referente a sus propuestas sobre los distintos niveles analíticos en los que podemos pensar el movimiento y en la identificación de una *gramática moral* en el discurso zapatista. De ahí que retomemos en cierta forma el título de uno de sus artículos para nombrar este capítulo, pretendiendo con ello que nuestro esfuerzo pueda entenderse como un intento de ampliar algunas de las ideas que nos ha provocado la lectura de sus trabajos.

¹ Entre los trabajos que han generado controversia por las críticas que hacen al *zapatismo* armado destacan: Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995; Bertrand De la Grange y Maite Rico, *Marcos, la genial impostura*, Editorial Aguilar-Nuevo Siglo, México, 1997; María del Carmen Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de La Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998; Juan Pedro Viqueira, “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letras libres*, núm. 1, año 1, México, enero de 1999, y Antonio García de León, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, 2002. Más que oponerse al movimiento abiertamente, estos trabajos plantean visiones de éste que parecen tomar distancia con los considerados como significativos desde la otra posición.

² Los trabajos en este rubro son significativos por la lectura social y política que hacen del movimiento, llevando sus análisis en algunos casos más allá del ámbito de interacción local, e incluso en éste, extendiéndolo a varios campos, llegando en algunos extremos a hacerlo de forma un tanto acrítica o parcial, tomando partido a favor del movimiento social. En primera instancia se encuentran varios de los trabajos de Xóchitl Leyva Solano (que por su variedad se irán citando más adelante); Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, CEM-UNAM-CIESAS-CEMCA-UG, México, 1997; Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janés, México, 1997; Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2000; Olivia Gall

Ante el cúmulo de tinta gastado en la defensa de argumentos que atraviesan por una variedad de grados entre estos dos polos, cabe preguntarse qué puede ofrecer un trabajo más sobre el zapatismo, ¿cómo articular una mirada diferente sobre ese campo de referencia común que bajo distintas denominaciones (zapatismo, neozapatismo, Nuevo Movimiento Zapatista, rebelión indígena, movimiento indio, “Chiapas imaginario”) ha sido tratado reiteradamente? Aquí, nuestra apuesta se orienta hacia el análisis de los elementos discursivos que se congregaron en la construcción del imaginario colectivo particular que dio sustento a distintas dinámicas de acción social involucradas en eso que nosotros llamamos *zapatismo* y que, en distintos niveles, permitió la articulación de un movimiento social amplio, complejo y difuso que fue más allá de la movilización indígena que el EZLN originalmente promovió y que, simultáneamente, se relacionó con ésta manteniéndola como un punto de referencia básico para la recreación de los elementos simbólicos que le dieron contenido político y social. Asimismo, trataremos de esclarecer los procesos mediante los que dichos componentes fueron asimilados a los marcos de referencia ya existentes en el movimiento, dando paso con esta dinámica a la creación de nuevas estructuras de significado que le permitieron el mantenimiento de su interacción.

El instrumento clave que rastreamos para dar cuenta de este proceso, y que a la vez participó activamente en él, es el *discurso zapatista*. Dentro del discurso zapatista se incluyen no sólo los comunicados y cartas producidos por la organización-base del zapatismo: el EZLN, ya sean los rubricados por el Comité Clandestino Revolucionario Insurgente-Comandancia General (CCRI-CG) o los firmados por su principal vocero, el *Subcomandante Marcos*, sino también algunas entrevistas hechas a los insurgentes por investigadores y periodistas. Asimismo, se retoman algunos de los trabajos de quienes desde distintas disciplinas se han acercado a este proceso, con la finalidad de contrapesar con sus análisis lo dicho por los zapatistas.

No obstante esta generalidad, nos parece conveniente aquí citar la distinción discursiva que elabora Leyva sobre el neozapatismo, en la que sugiere que su articulación opera en dos niveles: uno “oficial” y otro “coloquial”. El primero, que ha sido objeto de la difusión más amplia, en realidad busca reafirmar la ideología e identidad del grupo, por lo que es sostenido por los principales miembros del movimiento en sus actuaciones públicas, primordialmente aquellas en las que interactúan con los medios de comunicación masiva; mientras que el segundo por un lado se compone de la narrativa elaborada por las bases indígenas del EZLN, que con un lenguaje sencillo y contundente expresan las demandas del zapatismo local, y por otro, de una construcción discursiva más amplia, que corresponde a lo que aquí llamamos el proceso de *resemantización*, es decir, la forma en que el discurso oficial es entendido y adoptado popular y socialmente, dependiendo esto último de la experiencia particular desde la que algunos grupos de la “Sociedad Civil” realizan su interpretación.³ Dicho discurso, al ser estructurado con un contenido gramatical original que incorpora elementos míticos haciéndolos confluir con nociones filosóficas y humanistas modernas ampliamente aceptadas en el contexto actual (como son el discurso de los Derechos Humanos, la democracia, la política del reconocimiento, el derecho a la diferencia y el multiculturalismo⁴), logró

(coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Biblioteca de las Entidades Federativas, CEIHH-UNAM, México, 2001, y Jan De Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, CIESAS-FCE, México, 2002.

³ Sobre las distinciones de Leyva, véase “De las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discurso del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, CIESAS, México, primavera de 1999, Pág. 58. (En adelante nos referiremos a este trabajo como 1999b).

⁴ Leyva ha analizado la dinámica mediante la que el zapatismo se inserta en estos debates e interactúa con sus contenidos, principalmente en dos trabajos: “Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con

articular un cuerpo normativo novedoso y general, de trasfondo ético y moral, que al plantear problemas universales que atentan contra la condición humana, logró un amplio nivel de aceptación por parte de quienes lo conocían, dando así paso a un proceso en el que su contenido fue interpretado a la luz de la propia circunstancia de los receptores, es decir, fue *resemantizado* sin que ello supusiera la desvinculación de su fuente original, sino que, por el contrario, dio lugar a una adscripción particular a eso que globalmente se conoció como “zapatismo”.⁵

A partir de la identificación de dicho proceso de resignificación, aquí consideramos que se desprende la necesidad de analizar con mayor atención el contexto en que se lleva a cabo la interpretación, así como la forma en que nuevos elementos son incorporados a las reivindicaciones originales, dado que consideramos que éste constituye un elemento de gran importancia al tratar de comprender cómo un discurso puede llegar a propiciar la organización social, motivar acciones colectivas, así como dar continuidad en el tiempo a una movilización social.

Retomando las ideas del capítulo anterior, aquí proponemos pensar al zapatismo como una *comunidad imaginada*, en el sentido propuesto por Benedict Anderson⁶, la cual se articula a partir de un imaginario colectivo construido mediante un discurso polisémico que, no obstante su aparente vaguedad, da lugar e incentiva un proceso de resignificación del mundo, mismo que motiva y da sentido a la realización de prácticas concretas como actos de protesta, cambios en las formas de participación y cultura política y, de modo más general, en las maneras de plantearse proyectos políticos, modelos de organización social y de convivencia, entre otros.

Con el objeto de analizar los distintos matices que registró el proceso de interpretación del discurso zapatista y la reconstrucción constante de los imaginarios colectivos a que dio lugar durante el periodo estudiado, es preciso partir de algunas distinciones analíticas que nos permitan identificar los diferentes niveles en que se articuló la comunidad imaginada del zapatismo, así como una aclaración básica para evitar que se confunda a la principal organización del movimiento, el EZLN, con el movimiento en sí, o sea el zapatismo.

1. Una distinción necesaria: el *zapatismo* no sólo es el EZLN

Consideramos que es necesario iniciar nuestro trabajo aclarando que nuestra concepción del zapatismo es distinta al EZLN, ya que aunque esta organización político-militar proporcionó originalmente las bases sobre las que posteriormente se articularía el zapatismo, y las retroalimentaba continuamente con un discurso particular, al constituirse este último como un imaginario local-regional-nacional-internacional-global de carácter civil y social que básicamente se

una gramática moral”, en *El Cotidiano*, núm. 93, año 15, UAM Azcapotzalco, México, enero-febrero de 1999, pp. 5-18 (en adelante se referirá como 1999a), y en coautoría con Shannon Speed, “Los Derechos Humanos en Chiapas: del «discurso globalizado» a la «gramática moral»”, en Pedro Pitarch y Julián López García (Eds.), *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2002, pp. 83-101.

⁵ La diversidad de resignificaciones a que pueden dar lugar los símbolos contenidos en el discurso zapatista, según el contexto en el que se realizan las interpretaciones, ha permitido que Leyva identifique a la *polisemia* como una de sus principales características. Véase Xóchitl Leyva Solano, 1999a.

⁶ Véase, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993. Es preciso mencionar que la propuesta de concebir al zapatismo en los términos de *comunidad imaginada* fue planteada originalmente por Xóchitl Leyva, quien al respecto señala que en ella “todos sus miembros nunca se conocerán entre sí aunque comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo que coloquialmente ha sido llamado «zapatismo»” (1999b, Pág. 58).

produjo buscando frenar la guerra, mantiene una distinción básica con la razón de ser de la guerrilla, que por definición tiene entre sus premisas el uso de la violencia.

Esto lo han percibido con claridad Xóchitl Leyva y Willibald Sonnleitner cuando identifican cuatro elementos mediante los que se pueden rastrear las distinciones entre el zapatismo como movimiento social amplio y el EZLN, como organización militar y política, destacando además las características particulares del primero. Así, su mirada destaca básicamente las diferencias “en el origen social de sus militantes, en su concepción concreta del cambio socio-político, en sus objetivos estratégicos y en sus medios tácticos”.⁷

Más allá de estas contradicciones que en los hechos no parecieron influir significativamente en las relaciones entre el EZ y el zapatismo en términos de *imaginarios colectivos* y *creación de significados*, aquí nos interesa recuperar la figura propuesta por Leyva⁸, quien representó al movimiento como una serie de redes articuladas en círculos concéntricos, donde, si bien la guerrilla pertenecía a un nivel central del zapatismo, el movimiento en su conjunto la desbordaba, volviéndose cada vez más complejo y difuso, llegando a dar cabida en su imaginario a un amplio número de grupos y actores que, según el nivel en el que se adscribieron al movimiento, pudieron actuar con cierta independencia de las prácticas de aquellos que interactuaban en niveles más cercanos a la experiencia local originaria, manteniendo, sin embargo, un vínculo con ésta a través de su propia interpretación de la matriz discursiva que se desarrolló desde el núcleo.

⁷ Véase “¿Qué es el neozapatismo?”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 17, Vol. VI, Universidad de Guadalajara, enero-abril de 2000, Pág. 174.

⁸ Los esquemas que elabora Leyva se pueden consultar en 1999b, pp. 77-79, además de que uno de ellos es reproducido en el anexo ubicado al final de este capítulo. Los otros trabajos que proporcionaron información para esta figura son Leyva y Sonnleitner, *op. cit.*, pp. 163-202, e Yvon Le Bot, *op. cit.*

En un esquema, lo anterior se puede mostrar así

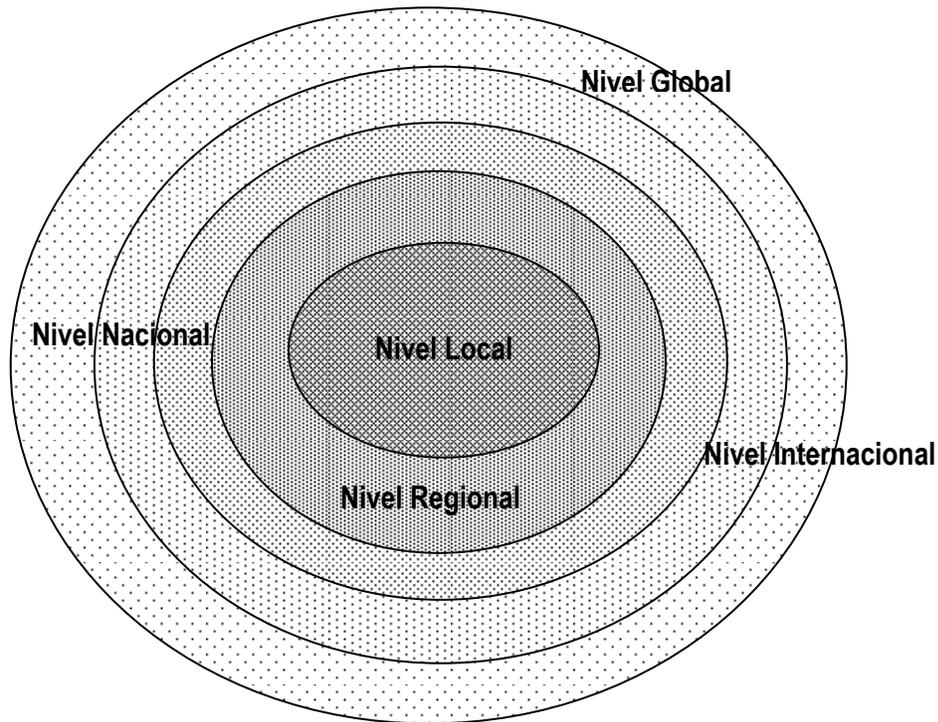


Figura 1. El zapatismo como una red de círculos concéntricos.

Fuentes: Yvon Le Bot, 1997; Xóchitl Leyva Solano, 1999b, y Leyva y Sonnleitner, 2000.

Aunque la figura de los niveles podría sugerir jerarquías dentro del movimiento –que sin duda existieron-, para el caso de la constitución de imaginarios colectivos que nos interesa subrayar, con las viñetas punteadas buscamos dar la idea de redes que, conforme se encontraban más cercanas al contexto chiapaneco, acortaron los espacios de interacción, manteniendo relaciones constantes entre sus miembros, mientras que, en sentido inverso, conforme se alejaban del contorno local, mantuvieron una articulación más difusa y la interacción con el centro se volvió esporádica.

En términos analíticos, plantear esta distinción entre el EZ y el zapatismo nos lleva a recordar las recomendaciones hechas por varios teóricos que, desde distintas perspectivas, advierten sobre la necesidad de distinguir entre el “movimiento” y la organización del mismo, ya que al confundir ambos se pueden producir lecturas en las que el estudio discursivo se reduce a repetir lo que la organización dice de sí misma, juzgando sus argumentos según la postura ideológica del investigador, dejando del lado el análisis de los procesos mediante los cuales estas palabras pudieron ser recreadas y resignificadas, según el espacio y las circunstancias históricas que las contextualizaron, y la manera en que a su vez incentivaron la articulación de acciones políticas, protestas, rebeliones, etcétera, que, más allá de llevarnos a emitir juicios sobre el proceder de los actores, podrían darnos más claridad sobre la dinámica del conjunto.

Retomando un poco la discusión del capítulo anterior, valdría mencionar que en las distintas tradiciones de investigación sobre *movimientos sociales* es frecuente encontrar en trabajos recientes la recomendación de establecer distinciones analíticas como las mencionadas. Así, en la escuela europea, teóricos como Alberto Melucci señalan reiteradamente el carácter difuso de los movimientos y la necesidad de “no creer todo lo que dicen de sí mismos”, mientras que desde la tradición norteamericana, académicos como John D. McCarthy, Hans Peter Kriesi, Dieter Rucht, Elisabeth S. Clemens y Kim Voss hacen énfasis en la necesidad de distinguir a los movimientos como algo más amplio que las organizaciones más estructuradas que logran constituirse dentro de éstos, las cuales al ser analizadas, en nuestra opinión, pueden aportar cierta dosis de “realismo” respecto a la forma en que se logran concretar las acciones colectivas.

De este mismo marco se deriva la discusión referente a la actitud del investigador en lo que se refiere a la posición que asumirá al intentar interpretar las ideas que motivaron acciones políticas y sociales. Al respecto, historiadores como Edward Palmer Thompson y Christopher Hill han señalado atinadamente la necesidad de no reducir el análisis a un enjuiciamiento de éstas, sino, en todo caso, conducirlo hacia el esclarecimiento de los procesos mediante los cuales dichas ideas dieron pie a la configuración o legitimación de proyectos políticos y formas de organización social, a fin de enriquecer nuestra comprensión sobre éstos.⁹

A manera de introducir el discurso zapatista, podemos confirmar que esta idea de diferencia es compartida por los propios miembros del EZLN, tal como lo explica el *Subcomandante Marcos* en una entrevista:

Es a partir de la Convención Nacional Democrática donde ya empezamos a hablar de un zapatismo que ya no es el EZLN o no se reduce al EZLN [...] ahí ya se puede empezar a hablar de un zapatismo civil y de un zapatismo armado [...]

Yo pienso que hay como una serie de intersecciones. Existe el zapatismo del EZLN, en el que están las comunidades y las fuerzas combatientes [...], eso es el zapatismo, digamos, original. Luego está el zapatismo civil, que se construye desde San Cristóbal, desde el diálogo de la catedral y de la Convención Nacional Democrática; que apunta ya a organizarse, o sea, a dejar de ser algo que sólo se junta para apoyar o para ser solidarios. Una especie de tránsito de comité de solidaridad a una organización política.

[...] Y hay otro zapatismo, más disperso, más amplio, más diluido, que es gente que no tiene ninguna intención de organizarse o que pertenece a otras organizaciones políticas o a otros grupos sociales, pero que ve con simpatía a los del EZLN y está dispuesta a apoyarlos.

Esos serían los tres grandes componentes, a nivel nacional: el zapatismo armado, el zapatismo civil, y un zapatismo social.

Además, aparece, a partir de los encuentros, después de febrero 95[sic], un zapatismo internacional... poco a poco [este] movimiento se desarrolló y tomó forma con la preparación del Encuentro Internacional.

⁹ Véase de Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, COLMEX, México, 1999; y de la corriente norteamericana se puede consultar Doug McAdam, *et al*, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999.

Sobre el segundo problema de investigación referido, se pueden consultar: E. P. Thompson, *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra 1780-1832*, Crítica, Barcelona, 1989; y Christopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, SIGLO XXI, Madrid, 1983.

[...] Ese zapatismo internacional parece entender mejor el carácter indígena del EZLN, por un lado, y por otro lado, han entendido que ese planteamiento del neozapatismo original, la unidad del aparato militar y las comunidades indígenas, tiene alcances universales.

Es un zapatismo más autónomo, más independiente. Hay algún punto común que une a los turcos, a los kurdos, a los griegos. Se encontraron en el zapatismo, pero tienen su propia lógica, sus propios planteamientos, y sólo reivindican algunos planteamientos muy generales del zapatismo... Lo único que veo es que vienen aquí y tienen su propia idea de lo que es el zapatismo, su propio deseo de lo que el zapatismo debe ser, en realidad su propio proyecto. Pero es un fenómeno que existe, que es real, que cada vez se desprende más de la cuestión indígena y apunta más a encontrar una serie de valores universales que le sirvan al japonés, al australiano, al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche chileno y al indígena del Ecuador, por ejemplo.¹⁰

Esto último que señala *Marcos*, la manera en que grupos y actores muy diversos reinterpretaron el zapatismo, sus símbolos y su discurso, enmarcándolo conforme a sus necesidades y visiones del mundo, pero a la vez manteniendo su interacción con la idea original al recuperar los valores universales que hay en sus reivindicaciones, nos permite ver una parte de las dinámicas interpretativas que participaron en la construcción del imaginario zapatista, mismas que nos interesa desarrollar en este trabajo.

Para explicar cómo un kurdo o un francés pueden compartir algo en común con un tzeltal zapatista, el concepto de *comunidad imaginada* nos puede ayudar en principio a entender tal convergencia al argumentar sobre el sentido de pertenencia al “zapatismo” que permite esta idea.

A fin de lograr una mejor comprensión de las características que asume una *comunidad imaginada*, nos parece pertinente recordar lo que originalmente propone Benedict Anderson para definir la nación, proponiendo que es:

[...] una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. [...] La nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad.[...] Se imagina *soberana* porque [...] las naciones sueñan con ser libres [...] Por último, se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los dos últimos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas.¹¹

¹⁰ Yvon Le Bot, *op. cit.*, pp. 257-260.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 23-25.

Ante la interrogante planteada, podríamos responder que lo que tienen en común el kurdo, el francés y el tzeltal, es que los tres se identifican como zapatistas o se *piensan* como parte del zapatismo. Sin embargo, esta explicación puede parecer muy superficial si se consideran las diferencias entre las circunstancias locales desde las que cada uno de estos actores se relacionó con el movimiento, llegando a ser contradictorias en algunos aspectos. Aquí es donde consideramos el aporte de recuperar para el análisis la existencia de distintos niveles de adscripción en el zapatismo y reflexionar a partir de estos sobre el contenido que se le confirió a cada símbolo o elaboración discursiva, lo que puede contribuir a esclarecer la forma en que se realizaron estos procesos, a explicarnos por qué en un nivel se recuperaron ciertos contenidos simbólicos o elementos discursivos y no otros, por qué un mismo componente fue reinterpretado de distintas formas en cada nivel, y cómo, a pesar de la polisemia de estos elementos, sus interpretaciones lograron enmarcarse o converger en un imaginario colectivo común, reconocido como *zapatismo*, el mismo que dio origen a una organización social y al desarrollo de acciones colectivas específicas.

Ante estas preguntas que dirigen sus cuestionamientos básicamente hacia el proceso mediante el que se lograron articular las distintas interpretaciones realizadas en cada nivel con la idea global de lo que significó “ser zapatista”, aquí proponemos utilizar el enfoque de los *procesos de creación de marcos de referencia (framing processes)* desarrollado en los trabajos teóricos de David Snow, Robert Benford y Scott Hunt, que ya fue reseñado en el capítulo anterior.

Reflexionar el caso del zapatismo con ayuda de estas herramientas puede dar curso a un ejercicio enriquecedor en el conocimiento del mismo, debido a que es precisamente en el campo discursivo donde se reconoce que este movimiento social libró la mayor parte de sus batallas durante los años noventa, desarrollando cambios en su discurso que ejemplifican claramente las dinámicas sociales que pretende explicar el concepto de *procesos enmarcadores*.

Centrándonos en el discurso zapatista, para mostrar la manera en que la distinción de la que hemos partido en este trabajo entre el EZLN y el zapatismo puede sustentarse y enriquecer su análisis a través de los procesos enmarcadores, abordaremos en primer lugar una reflexión sobre el cambio que éste registró tras las primeras confrontaciones de los insurgentes con “el mundo exterior”, lo cual es claramente identificable al comparar los documentos dados a conocer por el EZLN durante los primeros meses de 1994 con los que después se difundirían.

Así, por ejemplo, en la *Declaración de la Selva Lacandona*, fechada el 10. de enero de 1994, aunque ya se habla de *democracia*, ésta se presentaba al mismo nivel de otras demandas de carácter más inmediato o material, insertadas en un discurso que aún hacía uso de algunos conceptos utilizados por la izquierda revolucionaria, además de que no incorporaba aún reivindicaciones étnicas de forma explícita y tampoco ahondaba en la gramática moral que después se desarrollaría ampliamente:

Somos producto de 500 años de luchas. [...] Pero nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por un grupo de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias.

[...] PUEBLO DE MÉXICO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo*,

alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático.¹²

La construcción discursiva lograda en la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, escrita a dos años de distancia de la primera, muestra en sus diferencias el desarrollo de procesos enmarcadores que evolucionaron su contenido:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. *Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.*

[...] Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. *Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.*

[...] *El mundo que queremos es un mundo donde quepan muchos mundos.* La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.¹³

El énfasis en esta transformación discursiva obedece a su consideración como uno de los factores clave que permitieron al zapatismo armado trascender su entorno local y ampliar su base social, dando paso a la articulación de una extensa movilización de carácter civil y ciudadano que, como ya lo han señalado otros autores¹⁴, al paso del tiempo, también se mantuvo como uno de los principales elementos cohesionadores en que se basó la continuidad de la movilización.

La *resonancia* social del zapatismo lograda gracias al viraje discursivo referido, radicó en el hecho de que logró dejar atrás el lenguaje revolucionario dogmático de los primeros documentos dados a conocer públicamente por los insurgentes zapatistas (algunos de ellos fechados a finales de 1993), para dar mayor énfasis a las demandas de carácter democrático. Este cambio implicó el desarrollo de un nuevo lenguaje, caracterizado por cierta flexibilidad que le permitió mezclar reivindicaciones étnicas con demandas de *justicia y dignidad*, a través de una narrativa que incorporó estructuras de las lenguas indígenas habladas en la zona de influencia del EZLN.

La conjunción de estos nuevos elementos dotó al discurso de una gramática particular, ética y moral, logrando una respuesta favorable de su interlocutor, la *Sociedad Civil*¹⁵, la cual, a su vez,

¹² EZLN, *EZLN. Documentos y comunicados. 1o. de enero/8 de agosto de 1994*, Tomo I, ERA, Compilación de Antonio García de León, México, 1994, pp. 33 y 35, cursivas del original.

¹³ EZLN, *EZLN. Documentos y comunicados. 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997*, Tomo III, ERA, Compilación de Antonio García de León, México, 1997, pp. 80, 81 y 89, cursivas mías.

¹⁴ *Cfr.*, Yvon Le Bot, *op. cit.*, pp. 73-75, 196-200; Xóchitl Leyva Solano, 1999b.

¹⁵ Aquí pensamos necesario aclarar que destacamos con cursivas esta construcción porque consideramos que apela a un contenido distinto del que se le atribuye teóricamente. En este caso *Sociedad Civil* se utiliza para nombrar simbólica y genéricamente a la audiencia a quien van dirigidos gran parte de los comunicados del EZLN, considerándola como un sujeto colectivo conformado únicamente por aquellos actores individuales y

también se fue construyendo imaginariamente como respuesta a éste. Quienes se reconocieron dentro de este actor colectivo, encontraron elementos de identificación con los zapatistas gracias a esta gramática moral que les proporcionó un marco para reconocer en sus reivindicaciones y demandas una realidad cercana, propia e incuestionable al escrutinio de lo política –y éticamente– correcto.

Vale citar parte del texto de uno de los comunicados más conocidos del EZLN, titulado *¿De qué nos van a perdonar?*, el cual, como señala Carlos Monsiváis, fue uno de los que mejor logró transmitir el sentimiento de indignación evocado por los zapatistas y evidenció su capacidad para comunicarse socialmente y generar puntos de identificación con una audiencia creciente, siendo, por tanto, claramente representativo del tipo de construcción discursiva que aquí analizamos:

[...] Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido conocimiento de la formalización del perdón que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar, de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién tiene que otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte “natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que

colectivos con posiciones progresistas o a favor del zapatismo. En contraparte, una definición analítica del concepto, se diferenciaría, por citar un aspecto, en abarcar un espectro social más amplio que el reconocido por los zapatistas, de modo tal que dentro de la sociedad civil también se considera a quienes sustentan posiciones conservadoras o de cualquier otro tipo que no necesariamente apoyen la movilización social, e incluso a aquellos individuos y grupos que se oponen explícitamente a ella. Para una mayor referencia sobre la discusión teórica del concepto en México y América Latina véase el trabajo de Alberto J. Olvera, “Representaciones e ideologías de los organismos civiles en México: crítica de la selectividad y rescate del sentido de la idea de sociedad civil”, en Jorge Cadena-Roa (coord.), *Las organizaciones civiles mexicanas hoy*, UNAM-CIICH, México, 2004; y el de Fernando Escalante Gonzalbo, “La sociedad civil y los límites de la acción del Estado”, en Manfred Mols y Josef Thesing, *El Estado en América Latina*, Konrad-Adenauer-Stiftung-CIEDLA, Buenos Aires, 1995.

nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el “¡YA BASTA!” que devolviera a esas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir? ¿Los que nos negaron el derecho y don de nuestras gentes de gobernar y gobernarnos? ¿Los que negaron el respeto a nuestra costumbre, a nuestro color, a nuestra lengua? ¿Los que nos tratan como extranjeros en nuestra propia tierra y nos piden papeles y obediencia a una ley cuya existencia y justeza ignoramos? ¿Los que nos torturaron, apresaron, asesinaron y desaparecieron por el grave “delito” de querer un pedazo de tierra, no un pedazo grande, no un pedazo chico, solo un pedazo al que se le pudiera sacar algo para completar el estómago?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?¹⁶

En el fondo, los argumentos de estos documentos plantean la existencia de una situación que ya no es posible soportarse, lo que da razón moral (legitimidad) a su resistencia, presentándola como un intento desesperado por transformar esas circunstancias, planteamiento que, en una lectura ética, es difícil de ignorar. De este modo, la enmarcación discursiva realizada a partir de *la exposición de los sentimientos de ultraje e indignación que emergen de la discriminación social, étnica, y de cualquier otro tipo, la exclusión, el insulto, la degradación y la negativa a tener un reconocimiento recíproco por otros, es decir, a ser tratados como iguales sin importar su posición social o su adscripción étnica*, dota a esos otros de una lectura de la propia circunstancia tal que, al apelar al reconocimiento de los sentimientos propios, también aporta elementos para incentivar su acción colectiva.¹⁷

Esta característica en los discursos, entendida como una muestra de los procesos enmarcadores que ocurren dentro del movimiento, no sólo logró dar una nueva identidad al grupo original, sino que además abrió sus ámbitos de acción al provocar reacciones favorables de otros actores externos al EZLN, quienes comenzaron a involucrarse cada vez más, articulando acciones en torno a este proceso que, poco a poco, fueron permitiendo la consolidación de vínculos diversos, los que posteriormente, darían paso al desarrollo del zapatismo social.

Ahora bien, cabe preguntarse a qué respondió este cambio discursivo tan importante. Sin duda, según lo explican sus creadores, la interacción con el “mundo exterior” fue un factor determinante que obligó al desarrollo de una nueva forma de explicar la lucha para hacerla comprensible a otras audiencias.

¹⁶ EZLN, 1997, pp. 89-90.

¹⁷ Cfr. Xóchitl Leyva Solano, 1999a, pp. 13-14.

Así lo refiere el *Subcomandante Marcos*:

La propuesta democrática del EZLN se construye después de enero del 94, e incluye términos como tolerancia e inclusión, que no aparecían antes en el discurso zapatista. Es en [la] confrontación con el exterior que empieza a construirse.

[...] Conforme ha ido pasando el tiempo, este lenguaje ha ido incorporando más y más elementos. El discurso zapatista del 94, de enero a febrero, o sea, del diálogo de la Catedral, es diferente al de la Convención [Nacional Democrática] y es diferente también al del 95, después de la traición; es diferente, en seguida, del que se da en la Consulta nacional e internacional, así como también es diferente al que se da en los contactos con los sectores internacionales, a través de los campamentos de paz, o en la correspondencia del EZLN con otros personajes. El zapatismo se está haciendo cada vez más denso en su lenguaje, más difícil de controlar. Como si tuviera detrás del lenguaje, su propia lógica que lo está jalando.¹⁸

Lo relevante de este proceso se centra en el hecho de que no sólo logró cumplir el objetivo de obtener la comprensión de otros, sino que también propició su interacción con el movimiento. En este punto, al identificar la construcción de un discurso dirigido a los actores sociales externos al EZLN, junto al que ya se venía definiendo dentro del grupo armado y el cual apoyó el origen de la lucha, es posible distinguir el desarrollo de por lo menos dos procesos enmarcadores en el zapatismo durante los primeros meses de 1994, los cuales en todo caso corresponden a los niveles que se comenzaban a estructurar de manera previa al movimiento social que se conformaría después: el zapatismo armado y el zapatismo civil. Así lo narra nuevamente su vocero:

[En el EZLN] hay dos niveles de discurso, uno interno, de cohesión y de espejo: “somos nosotros, somos dignos, por eso peleamos”. Y otro nivel, exterior, que tiene mucho cuidado en eso, en tratar, porque a veces no lo logramos, de no excluir, sobre todo de que los mexicanos no nos vean desde afuera, sino que nos vean desde dentro.¹⁹

Cuando la nebulosa inicial del zapatismo civil empezó a estructurar acciones de modo más articulado es cuando consideramos que se puede hablar del zapatismo como un movimiento social amplio, que a la par de sus múltiples niveles de adscripción real e imaginaria (local, regional, nacional, internacional y global) también fue desarrollando nuevos procesos enmarcadores. Ya no se puede hablar entonces de un solo discurso zapatista sino de una multiplicidad de ellos, debido al gran número de géneros y tonos en que se produjo. Es así como se lograron tender puentes de cercanía e identidad con una amplia variedad de actores y sectores sociales: los estudiantes, las organizaciones sociales, los grupos de apoyo en otras partes del mundo, otros movimientos indígenas, los intelectuales, etcétera, dando a cada uno elementos comunes de referencia que, sin dejar de dar espacio a su particularidad, les permitieron articular y compartir su pertenencia al zapatismo.

Para ejemplificar la complejidad que alcanzó el discurso de los zapatistas, citamos un extracto del trabajo de Irene Muñoz y Alejandro Raiter, quienes profundizan en el análisis de los géneros literarios y las estrategias comunicativas desarrolladas desde su núcleo:

¹⁸ Yvon Le Bot, *op. cit.*, pp. 275, 351-352.

¹⁹ *Ibid*, pp. 204-205.

[...] desde el punto de vista de las características del discurso político, se trata de textos que tienen la particularidad de estar dirigidos *explícitamente al exterior* del grupo combatiente, como se cuidan muy bien de indicar para cada documento.

[... Además de] una retórica compleja llena de alusiones y sobreentendidos [...] el discurso zapatista ofrece variaciones de forma, [...] los documentos zapatistas tienen todos *receptores declarados*; los documentos tienen encabezados diferentes según estén dirigidos a periódicos, a otra organización indígena, a federaciones estudiantiles, a partidos políticos, etcétera. [...] Lo nuevo es la utilización intensiva y extensiva de *variaciones de registro*. Las variaciones de este tipo son las diferencias –formales– que presenta un dialecto particular y que son debidas al contexto en que es emitido, por ejemplo situacional (institucional, familiar, etcétera) o interpersonal, en cuanto a una simetría o asimetría en relación al poder que detenta cada participante, a la familiaridad que tienen entre sí los interlocutores, si el destinatario es individual o colectivo, etcétera.

El discurso zapatista varía siempre que explicita un interlocutor diferente [utilizando recursos múltiples para producir cada variación, tales como la ironía o las formas rituales].

[... En cuanto a los géneros utilizados,] nos atrevemos a afirmar que mucho de lo “nuevo” del discurso zapatista está en este terreno. Consiste precisamente en que dentro de la producción del emisor chiapaneco encontramos textos que responden a distintas tipologías: relatos históricos y míticos, discursos públicos, órdenes y comunicados militares, cartas personales, proyectos de ley, cuentos ficticiales y fantásticos, panfletos, resoluciones judiciales, poesías y fábulas de animales son los diferentes “tipos” textuales de la producción zapatista.

[... En suma,] la diversidad de géneros y las variaciones de registro son sólo dos modos en que se pone de manifiesto esta constante preocupación por la forma de la comunicación.²⁰

Es preciso mencionar que, no obstante la variedad alcanzada en el discurso zapatista y la diversidad de registros que presentó, su gramática moral fue una característica que se mantuvo, lo que, en nuestra interpretación, se explica por el papel fundamental que desempeñó como eje articulador del imaginario global. Así, ante el desarrollo de distintos procesos enmarcadores que dieron pauta a la existencia de múltiples interpretaciones individuales y colectivas en cada nivel del zapatismo, la gramática moral planteada en conceptos como *paz*, *justicia*, *dignidad* y *democracia* aportó un elemento común (o, debiéramos decir, *sentimiento común*) de convergencia, logrando la permanencia del vínculo con la idea original.

Para entender con mayor claridad las acciones que propiciaron los procesos enmarcadores desarrollados en cada nivel de adscripción, proponemos retomar el análisis particular de las transformaciones registradas en los distintos niveles aquí planteados, teniendo en cuenta, sin embargo, que aunque su delimitación analítica implicaría reflexionar detenidamente en torno a cada uno de ellos, en los hechos, sus campos se cruzan y son traspasados continuamente por elementos de otros niveles. De manera posterior, reflexionaremos sobre la experiencia interpretativa que

²⁰ Véase “El discurso zapatista: ¿un nuevo discurso o un discurso emergente?”, en Alejandro Raiter (*et. al.*), *Discurso y Ciencia Social*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1999, pp. 118-123, cursivas de los autores.

propiciaron estos marcos, puesto que consideramos que ésta, al ser desarrollada a partir de interacciones sociales, fue el factor que definió su contenido y que, gracias al sentido que éste tomó, logró incentivar la acción colectiva.

2. El zapatismo como experiencia

a) El Zapatismo como experiencia local y regional: las comunidades indígenas, las organizaciones campesinas, la voz de las mujeres y las movilizaciones sociales

Sin duda, la experiencia del zapatismo en los contextos local y regional ha sido una de las principales fuentes de controversia entre quienes se han aproximado analíticamente a este proceso. Probablemente los mayores desencuentros y tensiones políticas y sociales que han sido observados en las comunidades indígenas situadas geográficamente en la llamada “zona de conflicto”, así como en el conjunto del estado y de las zonas aledañas, se deban al hecho mismo de que se encuentran en el nivel más estrecho de interacción con respecto al núcleo del movimiento, el Ejército Zapatista (Véase mapa 1).

Para entender las imbricaciones de la experiencia cotidiana del zapatismo, basta ver los mapas que buscan ubicar geográficamente la llamada “zona de influencia zapatista” en Chiapas, así como su similitud con los que muestran gráficamente los lugares con mayores asentamientos de población indígena en el estado (véanse mapas 2 y 3).

Si bien, en este nivel el tipo de experiencias significó que los miembros del zapatismo y quienes interaccionaron con él en este plano tuvieran la posibilidad de resignificar constantemente su calidad imaginada –en tanto referente colectivo de pertenencia–, al vincularla con sus prácticas cotidianas que se desarrollaron básicamente a partir de su relación específica con los guerrilleros, también ello implicó que su adscripción simbólica al imaginario colectivo del movimiento desarrollara características particulares.

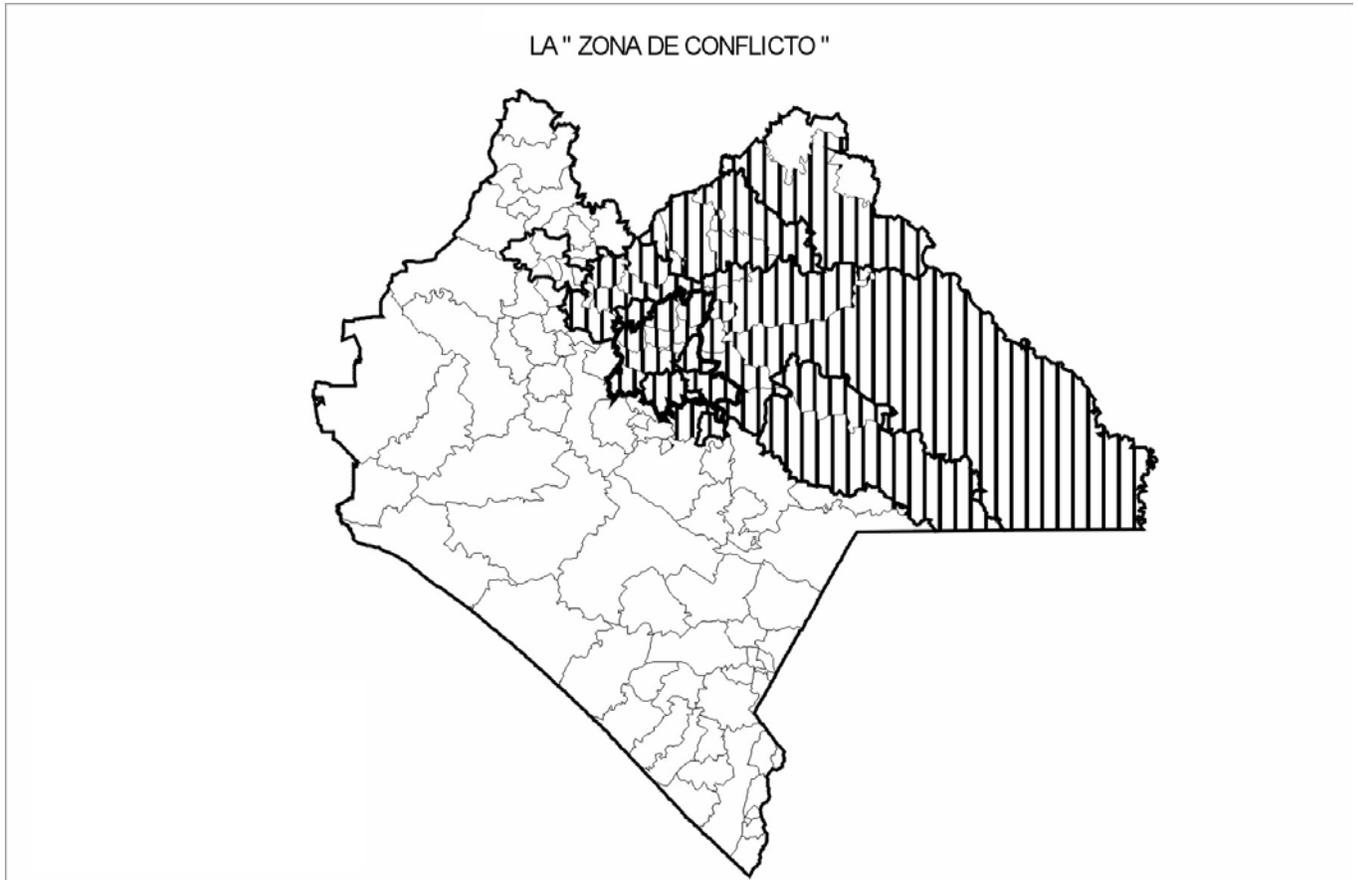
Las comunidades indígenas

En el caso de las comunidades indígenas, el tránsito desde la vida comunitaria a la decisión de apoyar y llegar a formar parte del EZLN, y de reconocerse en el zapatismo, implicó un largo proceso que no puede entenderse solamente como producto de una concientización política en términos convencionales, sino, de manera relevante, como parte de la articulación de referentes culturales y visiones religiosas con la reinterpretación de la propia situación, la evaluación de la misma, y la articulación de propuestas y acciones para cambiarla, en suma, del desarrollo de un nuevo marco de significado a través del cual la lectura de “la realidad” hizo evidente la necesidad de actuar para cambiarla -tal como lo plantearía Honneth-, llegando a un punto donde la necesidad de reconocimiento social motivó la lucha por otros medios.

En este nivel, es preciso destacar que la adscripción al zapatismo para las comunidades indígenas en Chiapas, en los casos más significativos como el de la región de los Altos y la Selva Lacandona, pasó por la relación directa con el EZ y la definición específica de ésta. De este modo, el ser zapatista implicó apoyar a la guerrilla como simpatizantes, bases de apoyo o, de manera más directa, permitiendo que parte de sus habitantes participaran en ella como milicianos. Se trata entonces de una adscripción que rebasó lo imaginario para centrarse en la experiencia vital. En este ámbito, los límites entre la pertenencia al zapatismo y la vida cotidiana no podían distinguirse, por lo que una y otra experiencia aportaron elementos de significado y motivos para la lucha.

Mapa 1

La zona del conflicto armado en Chiapas 1994-2000

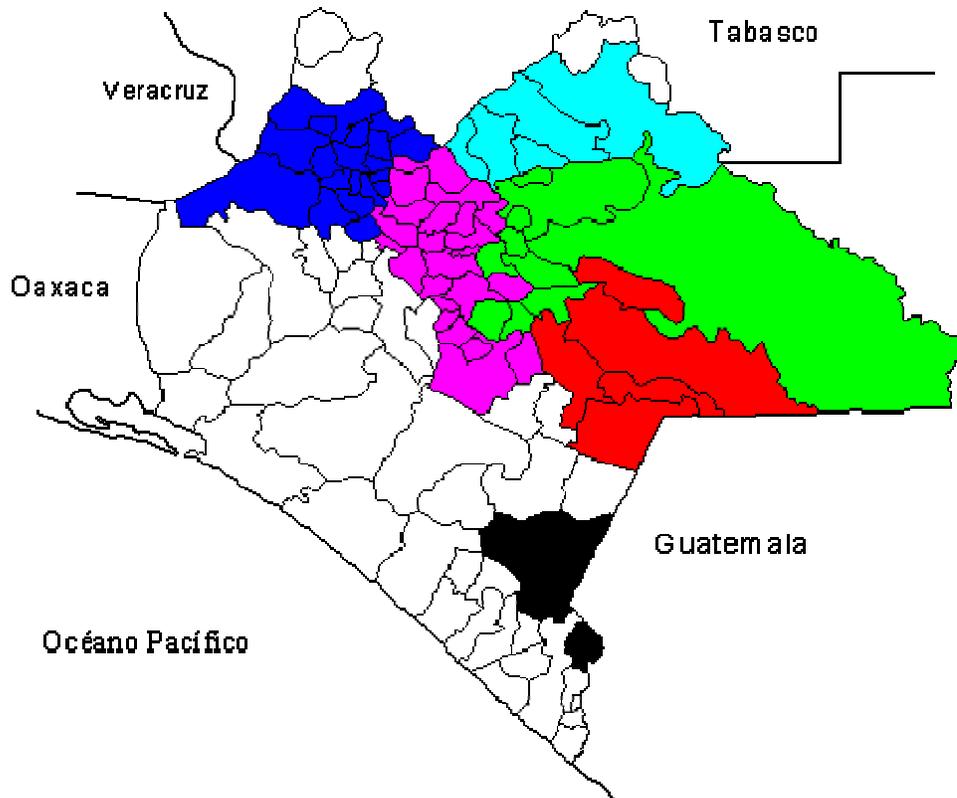


Mapa elaborado por Jaime Ramírez, Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica, El Colegio de México.

Fuente: Juan Pedro Viqueira Albán y Willibald Sonnleitner (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000. Versión disponible en internet.
([http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_ivanstigacion/indigenas_y_elecciones_chiapas.htm#resultados](http://www.ife.org.mx/documentos/DECEYEC/vgn_ivanestigacion/indigenas_y_elecciones_chiapas.htm#resultados))

Mapa 2

Ubicación de grupos étnicos en Chiapas

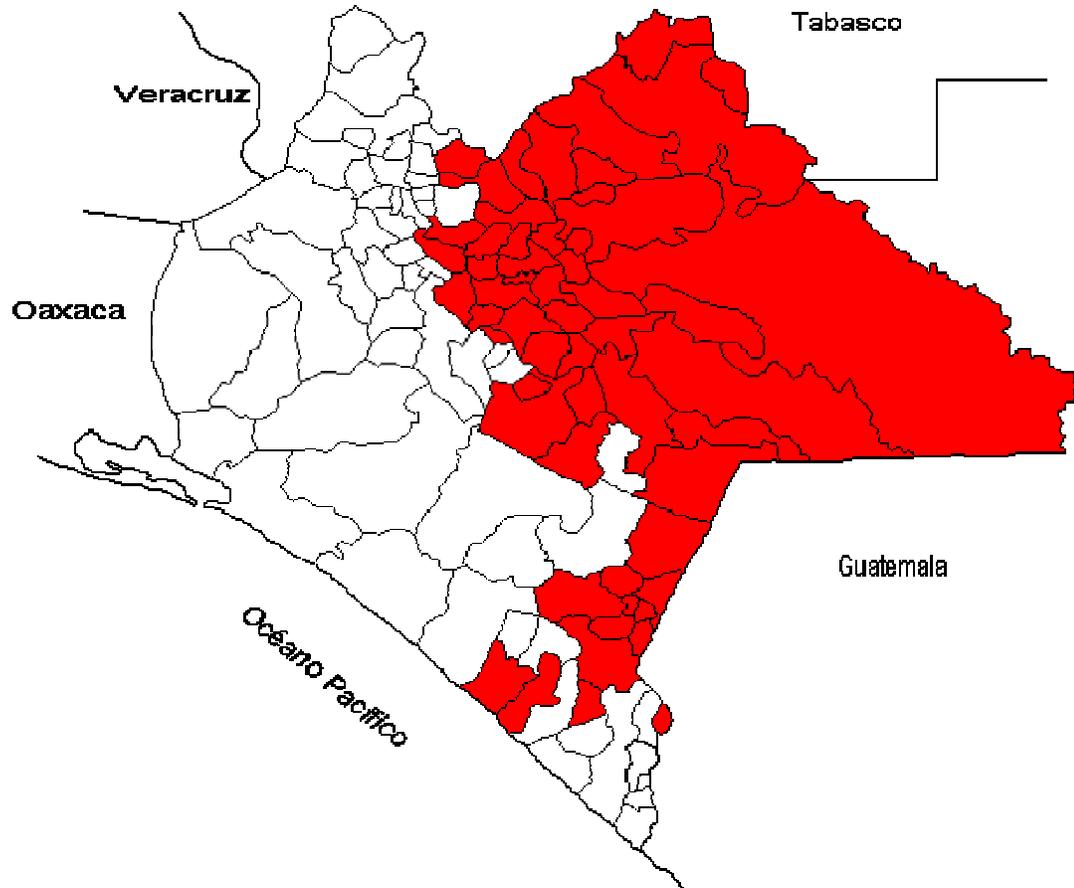


- TZOTZIL
- TOJOLABAL
- CHOL
- TZELTAL
- ZOQUE
- MAME, MOCHÉ Y KAKCHIQUEL

Fuente: Centro de Investigación Económica y Política y Acción Comunitaria en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, página web del CIEPAC. (<http://www.ciepac.org>)

Mapa 3

MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA



Fuente: Centro de Investigación Económica y Política y Acción Comunitaria en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, página web del CIEPAC. (<http://www.ciepac.org>)

Al respecto *Marcos* describe dichas relaciones:

En el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional no se trata de una fuerza combatiente profesional, por un lado, y una población civil por el otro, sino que es lo mismo. En este tipo de situaciones, por ejemplo, la actual [1996], el Ejército Zapatista de Liberación Nacional no existe como fuerza combatiente. Está diluido y disperso en las comunidades, se agrupa, se acuerpa militarmente para operaciones militares. Igual se acuerpa militarmente para construir los Aguascalientes; los cinco Aguascalientes los construyeron los milicianos. Pero cuando no hay combate, el ejército –en ese sentido es muy heredero del Ejército Libertador del Sur, de Zapata–, la fuerza combatiente profesional es mínima. Unos cuantos combatientes que articulan sus fuerzas en el momento en que van a operar y luego la dispersan. Es un ejército muy barato. Es pobre, pero muy barato porque no requiere gran cantidad de dinero para mantenerse, porque los mismos soldados son productores. Productores en crisis, claro, como todo el mundo.²¹

La pregunta que parece inminente respecto al por qué de su adscripción ante el costo que significaba para las comunidades indígenas pertenecer al zapatismo y mantenerse en esta posición a pesar de las circunstancias en contra, es atendida por los testimonios que los insurgentes cuentan sobre los inicios del EZLN, los cuales son ilustrativos de los procesos de construcción de significado colectivos que motivaron y mantuvieron esa decisión. De la interacción de los primeros guerrilleros con las comunidades a través de intermediarios que establecieron los primeros vínculos, hasta el desarrollo colectivo de una lectura de la realidad que los motivó a seguir nuevos caminos de acción y lucha, los discursos fueron cambiando, introduciendo la voz de otros, cargándose de nuevos contenidos y extendiendo su aceptación. Aquí, nuevamente el *Subcomandante Marcos* relata su experiencia:

En las montañas teníamos el problema de cómo explicar un análisis político de la situación nacional en términos que se entendieran en otra cultura. Que se entendiera qué era modo de producción, lucha de clases, dictadura del proletariado, bloque en el poder... No era cuestión de analfabetismo, sino de cómo esa cultura asimila todo a través de símbolos. Sin ser dogmático o militar, no era posible imponer, adoctrinar, que se aprendieran de memoria, en lugar de la doctrina religiosa, la doctrina marxista leninista. *Había que puentear mucho, adaptar los símbolos. Y resulta que eso transformó el discurso. Aunque no nos dimos cuenta hasta después. Había una explicación esquemática, del tipo que puede producir una organización político-militar: “están los malos, están los buenos; nosotros somos los buenos, el resto son los malos”. Pero cuando ese discurso llegaba a los pueblos, había sufrido una transformación, no sólo de lenguaje, creo que los símbolos le habían agregado elementos, lo habían depurado, y se había transformado en una cosa nueva. Cuando salimos, en el 94, empezamos a hablar, usamos el mismo recurso, pero al revés. Lo que hacía el viejo Antonio, que traducía el mundo indígena para Marcos, lo hizo Marcos para el exterior, usando los mismos recursos.*²²

²¹ Yvon Le Bot, *op. cit.*, Pág. 269.

²² *Ibid.*, pp. 355 y 356, cursivas mías.

Como se desprende de lo anterior, se desarrolló un proceso en el que el nuevo discurso incorporó gradualmente elementos simbólicos aportados por los propios intérpretes, lo que les ayudó a desarrollar mayores identificaciones con éste. Cuando su contenido se enriqueció con los elementos que tradicionalmente constituían parte de los referentes comunes de los receptores, llegó a crear una nueva lectura de los mismos, siendo adaptada al nuevo *corpus* para reforzar su propuesta.

La efectividad creciente de estos procesos enmarcadores y su vinculación con el acercamiento de los zapatistas a las estructuras organizativas ya existentes en las comunidades indígenas, como las creadas por la organización de la Iglesia católica local, las organizaciones campesinas y la normativa tradicional (la denominada *costumbre*) al interior de las comunidades, logró ir sumando un mayor número de simpatizantes a la causa.

Así lo denotan las experiencias contadas por los *Comandantes Moisés y Tacho*:

Tacho: [Antes de ser zapatista,] fui miembro de la Unión de Uniones [...y aunque] Yo no era dirigente, [...] Yo sabía hacer gestiones y todo eso [...] Tuve muchas experiencias así, compañeros de otras organizaciones me preguntaban que si quería ir a hablar [...] con el funcionario, con el Presidente, con el Gobernador. [...] Aprendí mucho, de un sitio a otro, recorrí todo el campo, esa fue mi escuela.

Cuando los zapatistas comenzaron a buscarme, alguien que ya era zapatista dijo: “yo lo conozco, es amigo mío”. [...] Entonces me contactaron inmediatamente, enviaron a alguien de muy lejos para que se contactara conmigo y desde ese día he sido fiel al zapatismo, he elegido el camino de la lucha.

Moisés: [Tras haber formado parte de la Unión-*Quiptic ta lecutesel*, que termina disolviéndose, empieza a notar la presencia de extraños en las reuniones para reestructurar la organización.] Hasta que se pasó ese tiempo, me llega, pues, un muchacho a platicar. Nos empiezan a platicar que la pobreza, que la injusticia, que la miseria... y que el pueblo se necesita que se organice. Ya tenía pues yo esa idea. Porque en ese tiempo, cuando nos habíamos separado [de la *Quiptic*], cuando habíamos expulsado a los asesores, pues empezamos a buscar cómo deberíamos organizarnos nosotros. Entonces ya sabíamos la historia de Zapata, la de Villa, pero no entrábamos más ahí porque es cosa de pelear, de enfrentamiento.

[... Más adelante, cuando ya se ha desarrollado más contacto con el joven,] Ya me deja un folleto que se llamaba *El Despertar*. Me daba cuenta así que hablaba de historia de México y cómo roban, cómo engañan, cómo explotan los ricos... Entonces más me acerqué. Hasta que un día, pues yo tuve que preguntarle ya. Entonces le dije: “bueno, mira, con este folleto que me estás dando, yo sí lo entiendo. Pero el problema es en qué forma y dónde, y quiénes. Lo que yo necesito es que me digas claro”. Entonces ya me explica más así de la historia. Hasta que llegó ese momento que me dijo: “si es que estás dispuesto, tendrías que buscar a más compañeros”. Ya le dije: “Necesito que me expliques más de que se trata, para que yo supiera en qué forma se hace”. Y ya me dijo. Que es un grupo guerrillero y que se llama Ejército Zapatista.²³

²³ *Ibid.*, pp. 163-164 y 171-172.

Al tocar el turno al primer crecimiento social del zapatismo, o sea, cuando se establecieron los primeros contactos de los guerrilleros con las comunidades indígenas, el mismo proceso enmarcador que había iniciado con el reclutamiento de los milicianos fue puesto en marcha, creciendo y enriqueciéndose de la interacción entre ambas partes. Marcos resume este proceso en una entrevista sobre los orígenes del zapatismo, realizada por Carmen Castillo y Tessa Brisac:

[... Cuando estamos en la montaña los primeros miembros de la guerrilla, que en ese tiempo –1986– sumaban doce personas, once indígenas y un mestizo –Marcos–, los] compañeros indígenas que sí pueden ir a visitar a sus familias y hacer el trabajo político ahí, empiezan a devolver eso que te platicaba: cómo los jóvenes heredan la historia de todo el poblado, de toda la familia, por vía oral. Entonces ellos devolvían ahora esa experiencia con la experiencia de la montaña, de la guerrilla, de las armas, de la historia o de la visión política que ahí aprendían. Como que devolvían esa carga a los más viejos, a sus familiares, y éstos se encargaban de buscar gente a quien contarles.

[... Ante el peligro de ser delatados, en principio este fue] un proceso muy lento, muy selectivo, muy pesado además para ellos. Inicialmente se empieza a dar sobre la línea familiar: el padre recluta a sus hijos, los hijos a los hermanos, a los primos, a los tíos, y así se empieza a correr. [... Posteriormente, los primeros zapatistas en las comunidades] tuvieron que abrirse un poco más para que no se sospechara de ellos. Empezaron a hablar con más y más, y llegaron a tener la mayoría en algunos poblados, y en otros, a ser todos zapatistas.

Entonces ya teníamos poblados que simpatizaban con nosotros, ahí ya podíamos llegar. [... Al entrar] se da la imagen [...] de hombres armados que bajan de la montaña, que no vienen de la ciudad. Nosotros, para la población, venimos de la montaña. Y eso engarza con muchas historias de antes, de muy antes, de antes de los españoles incluso.

La primera reacción de los poblados es de respeto: “Éstos duermen donde yo no me atrevo a dormir, y viven peor que yo.” Y sí: todos los pobladores sabían que los guerrilleros viven peor que cualquier campesino empobrecido de la zona. Y eso permite que escuchen lo que tenemos que decir. Y empezamos a hablar, a tirar rollos de política, [...] los absurdos que habíamos aprendido, que el imperialismo, la crisis social, la correlación de fuerzas y la coyuntura, cosas que no entendía nadie, por supuesto, y ellos tampoco. Eran muy honestos. Les preguntabas: “¿Entendiste?”, y te decían: “No.” Tenías que adaptarte. No era gente que tuvieras ahí cautiva, como decíamos nosotros. En la montaña puedes dedicarle más tiempo a los alumnos guerrilleros. Pero ahí en el poblado, te decían que no te habían entendido nada, que no se entendía tu palabra, que buscaras otra palabra: “Tu palabra es muy dura, no la entendemos...”

Entonces tenías que buscar otras palabras, tenías que aprender a hablar con la población. Tenías que empezar a hablar de historia de México, que ahí coincidía otra vez con las historias que ellos venían cargando desde hace mucho tiempo: historias de explotación, de humillación, de racismo.

Entonces se empezó a hacer una historia de México muy indigenista. Así se apropiaban ellos de la historia y también de la política, así explicaban qué es democracia, y qué es el autoritarismo, qué es la explotación, la riqueza, la represión. Lo iban traduciendo, pero eran ellos quienes lo hacían, nosotros estábamos de

espectadores. Los mismos que habían estado en la montaña eran los que empezaban a hacer esa traducción, que era digerida por los pobladores, los cuales a su vez volvían a traducir las historias de otra forma. Es una palabra nueva que es vieja, que viene de la montaña nueva pero que coincide con lo que habían dicho los viejos muy viejos. Y así empieza a correr en todas las cañadas y a hacerse más fuerte el apoyo popular.

Así se da el contacto, cuando los familiares de los pobladores entran al ejército zapatista y empieza un proceso de contaminación cultural en la forma de ver el mundo, que nos obliga a readecuar la política y la forma de ver nuestro propio proceso histórico y el proceso histórico nacional. [...] Aprendimos a escuchar, obligados, porque era un lenguaje que no era el tuyo. No sólo porque no era castilla (tenías que aprender el dialecto), también es que sus referentes, su marco cultural, eran otros. Cuando se referían a una cosa no querían decir lo mismo que tú dices. Entonces tenías que aprender a escuchar con mucha atención. Como le escribía yo a alguien [-Adolfo Gilly-]: nosotros teníamos una concepción muy cuadrada de la realidad. Cuando chocamos con la realidad, queda bastante abollado ese cuadrado. Como esta rueda que está aquí. Y empieza a rodar y a ser pulida por el roce con los pueblos. Ya no tiene nada que ver con el inicio.

[...] Eso al mismo tiempo que se da este proceso de conspiración, clandestina, colectiva, que ya envolvía a miles, a familias enteras, hombres, mujeres, niños, ancianos. Ellos también deciden estructurarse según gobiernos autónomos, en realidad. Diversas comunidades se organizan como una especie de gobierno paralelo, forman su comité. [...] los zapatistas pasamos de decenas a miles en poco tiempo: estoy hablando de un año, 1988-1989, nosotros pasamos de ser 80 combatientes a 1 300 en menos de un año.

Empieza este proceso de masificación doble: entran decenas de combatientes, y entran cañadas enteras. Entonces, se da este acuerdo entre las comunidades de guardar el secreto. El EZLN deja de ser el grupo armado y se convierte en su ejército, y tienen que cuidarlo: “Es nuestro ejército, tenemos que cuidarlo, es nuestro niño”, decían. “Así como cuidamos nuestro niño, cuando crece y está grandecito puede caminar solo, igual tenemos que cuidar a nuestro ejército, que no le pase nada”.²⁴

La solidez que logró esta primera articulación del grupo militar y la población civil fue reforzada con la incorporación al discurso político de personajes míticos, en su mayoría de carácter religioso, así como con la introducción de figuras heroicas pertenecientes a la historia nacional y latinoamericana. Héroe de la revolución mexicana como Emiliano Zapata o Francisco Villa y de la cubana como Ernesto “el Che” Guevara, fueron asociados al papel de protectores de las comunidades, colocándose a la par del dios católico o de deidades locales, y llegando a fusionarse con éstos. Todo estos elementos dieron nuevas motivaciones a las bases zapatistas para desestimar el riesgo que implicaban los combates por venir, una vez que se había tomado la decisión de iniciar la guerra.

Sin embargo, al tratar de comprender cómo fue asimilada esta visión por los jóvenes combatientes y cómo experimentaron ellos el “ser zapatista”, encontramos que en este nivel los

²⁴ “Historia de Marcos y de los Hombres de la Noche”, en Adolfo Gilly, *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995, pp. 136-140, cursivas mías.

relatos varían, distanciándose notablemente en algunos casos, pareciendo corresponder esto a factores tales como el tiempo que habían militado en el EZLN y, evidentemente, la posición que habían logrado ocupar y desde la que hablaban, aunque en el fondo los ideales descritos fuesen compartidos convergiendo en la idea de buscar la construcción de un “mundo mejor”.

Así, tenemos los relatos del *Comandante Tacho* y del joven miliciano *Domingo*, quienes evaluaban la lucha desde posiciones extremas: el primero refrendado los motivos de su lucha ante los cambios que va registrando la forma de satisfacerlos; el segundo, poco antes de morir, aferrándose dramáticamente a las razones que lo llevaron a la guerra:

Tacho: [... Nosotros] vamos soñando cada día, y cada sueño que se nos aparece, vemos cómo realizarlo. Como si fuéramos soñando, y es que no tenemos un solo sueño. Un solo sueño podía ser la vía de las armas. Pero no fue. Fue uno, fue parte de los sueños.

[...] Esto no está planeado, sino se presenta de repente. Entonces nosotros actuamos inmediatamente. [...] Nosotros hemos estado soñando cosas. [...] Todo esto que hemos soñado son los sueños que se necesitan. No son sueños distintos a los que habíamos planteado al principio, son parte de esos sueños, de los planteamientos del principio. [...] Aunque la lucha ya no es en la misma forma] nosotros, conforme se vaya necesitando, nos vamos acomodando a la situación. A veces pasamos situaciones difíciles. [Sin embargo,] desde el principio de nuestra lucha nosotros hemos sido claros. Nuestros compañeros, que hablan desde hace ya muchos años, fueron muy claros y dijeron que *nuestra lucha sería muy larga, muy difícil. Pero es justa. Es necesaria, pues.* Como es muy larga, difícil, necesaria y justa, entonces nosotros combinamos todas esas formas de lucha.²⁵

Domingo

Se llama Domingo y tiene los labios gruesos. Está herido y jala aire con dificultad. Ayer le metieron dos balazos en la pierna izquierda. Peleó en la batalla de Ocosingo y conservó la vida. Se ha refugiado en una casa del pueblo. Hoy, temeroso cuenta:

-Tengo veinte años y no quiero morir. Soy del ejido Laguna del Carmen Pataté. Ahí vivo.

El hombre se persigna. La mano derecha resbala poco a poco de la frente y se queda clavada en los labios. Dice:

-Entré a la guerrilla hace dos años. Yo trabajaba la tierra en paz... pero me invitaron a participar en ciertas reuniones secretas y asistí.

-¿Quién te invitó?

-Unos compas.

-¿Quiénes?

-¿La verdad?

-Sí.

-La ARIC mandó a la persona que nos invitó a participar. La ARIC es una organización social independiente que está en Ocosingo. ARIC quiere decir Asociación Rural de Interés Colectivo.

-¿Es una agrupación clandestina?

El rebelde se olvida del dolor y sonrío:

²⁵ Yvon Le Bot, *op. cit.*, pp. 231-233, cursivas mías.

-No... no... la ARIC actúa a la luz del día. Agrupa a ejidatarios y pequeños propietarios. Es la institución más poderosa que haya en Ocosingo. *Nada se puede hacer sin su consentimiento*. La ARIC no pertenece a ningún partido político. *La ARIC es ella misma el poder dentro del municipio*.

-¿Cómo eran las reuniones?

-Animadas. Íbamos alrededor de veinte personas. Algunos tenían trece años. Los mayores andábamos por los veinte, veintidós años. Teníamos un instructor que nos daba clases.

-¿De qué?

-De *conciencia*. Nos decía: ustedes son milicianos. *Ustedes son los hombres que construirán una nueva patria*. Ustedes van a tirar los aviones del gobierno cuando comience la lucha ramada. *Ustedes serán recordados con cariño por los pobres*.

-¿Les dieron entrenamiento militar?

-Sí. Nos enseñaron a manejar un arma. Nos hacían arrastrarnos por los caminos y atravesar alambradas de púas sin lastimarnos.

-¿Dónde se entrenaban?

-En un campo que está a unos cuantos kilómetros de Ocosingo. Íbamos tres veces por mes.

El guerrillero hace un gesto de dolor. El sufrimiento es intenso. Las balas hicieron añicos su pierna. Afirma:

-El 15 de julio de 1993 nos dijo el instructor: vamos a tomar Ocosingo el último día del año. Prepárense porque va a ser una lucha a muerte. *Recuerden: ustedes son héroes y tienen que combatir sin miedo. No lo olviden: cuando entren en la batalla, Zapata va a cabalgar de nuevo*.

-[...] ¿Y qué pasó durante el primer combate?

-Los primeros en morir fuimos nosotros, los que sólo hacíamos bola. Nunca pensamos que los soldados fueran a ser tan duros. Ellos arrasaban con todos... sin distinción. La superioridad del ejército era demasiada.

[...] El guerrillero detiene su plática. Sus músculos se tensan por el padecimiento. Pide café, moja sus labios enormes y continúa:

-Cuando entramos a Ocosingo íbamos cantando una canción que nos enseñaron los jefes. Decía así: *Dios me dio permiso, el Señor está conmigo, yo voy a la guerra...*

-¿Quién estaba al mando de ustedes, los de infantería?

-Nosotros éramos mandados por la capitana. Era una muchacha como de veinticinco años. Hablaba como cachuca... como guatemalteca, pues. Ella fue de las primeras en morir.

-¿Qué hicieron con su cuerpo?

-Lo levantamos y lo llevaron a la selva. Allá la enterraron con honores militares unos compas.

-¿Por qué te integraste a la guerrilla?

Domingo parpadea, su voz se rompe, se dobla:

-*Porque me casé hace un año y no quiero que mis hijos sufran lo que yo he sufrido*.

-¿Cuáles han sido tus sufrimientos?

El indígena contempla la pierna hinchada y responde:

-*Todos... todos.*

-¿Cuáles, Domingo?

-*Eeeste... Casi nunca tengo dinero para comer. No tengo tierra. No soy feliz... Ésos son.*

Los disparos se oyen cada vez más cerca. El convoy de prensa abandono Ocosingo hace dos horas. El guerrillero se sobresalta. Dice:

-¿Me van a matar, verdad?

El reportero guarda silencio. No sabe qué decir. Y Domingo baja la cabeza.²⁶

Frente a la crudeza de esta última narración, es necesario reflexionar un poco más sobre los factores que, aunados a los ideales compartidos que dieron significado a la lucha, apoyaron la movilización y mantuvieron esta decisión por encima de los riesgos que representaba. Aquí es donde el discurso zapatista sobre los orígenes de la movilización, relatados por los mandos del EZLN como el *Sucomandante Marcos* o los *Comandantes Tacho* y *Moisés*, parece insuficiente para entender las otras dinámicas involucradas en la experiencia social del zapatismo en este nivel.

Como arriba se había señalado, un elemento importante fue la existencia de estructuras organizativas previas (religiosas, tradicionales, políticas y campesinas) que ofrecieron redes de reclutamiento a los zapatistas, a las que habría que sumar otro factor poco reconocido pero evidente en relatos como el de *Domingo*: la existencia de una fuerte cultura política corporativista que obligaba tradicionalmente a los individuos a afiliarse a un grupo para subsistir en este contexto. Como lo señala Xóchitl Leyva ejemplificando el caso de la vida política en un municipio de Chiapas:

[...] el ciudadano inglés racional que tiene varias opciones electorales ante sí y toma una de éstas, está exactamente en el extremo opuesto del campesino-indígena de Ocosingo, el cual por sobrevivencia y reproducción social, étnica, política y económica, pertenece inevitablemente a alguna forma asociativa-gremial-corporativa. Y no me refiero a la “comunidad indígena” sino a [las] organizaciones regionales y frentes de coaliciones. [...] Estos son los verdaderos “usos y costumbres” de los habitantes de estas tierras. El *homo politicus* de Ocosingo es, existe, en cuanto está suscrito a estas formas asociativas-gremiales-corporativas; y esto, para su asombro, no es privativo de los campesinos indígenas de la región sino que se extiende a todos los grupos sociales y étnicos del área.²⁷

Lo que no interesa destacar de esta afirmación es el hecho de que el crecimiento masivo del zapatismo del que *Marcos* hablaba, probablemente también fue favorecido por la necesidad de los habitantes de las comunidades indígenas de unificar sus esfuerzos para emprender nuevas acciones colectivas, esta vez más radicales, en la búsqueda por cambiar sus circunstancias de subsistencia (lo que tampoco fue nuevo, dada la tradición de lucha de varios poblados), pero que en este nuevo contexto puso en una disyuntiva a aquellos que decidieron no apoyar esta opción y que pertenecían a grupos que ya habían decidido pronunciarse a favor del zapatismo. Así, cuando *Domingo* refiere el vínculo con la ARIC como vía de reclutamiento, es significativo su señalamiento sobre el hecho de

²⁶ Rafael Aceituno, “Morir por la Patria Nueva”, en Jan De Vos (comp.), *Viajes al Desierto de la Soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, CIESAS-Porrúa, México, 2003, pp. 334-337, cursivas mías.

²⁷ Xóchitl Leyva Solano, “Autonomías en zonas de conflicto armado. El caso de Ocosingo y las Cañadas de la Selva Lacandona”, en *Memoria*, núm. 123, México, Mayo de 1999, Pág. 9.

que “nada se puede hacer sin su consentimiento”. Sin intentar deslegitimar las motivaciones que llevaron a los habitantes de las comunidades indígenas a apoyar el zapatismo, es evidente que, desde una perspectiva microsocial, factores como éste también adquieren relevancia en el análisis.

Las organizaciones indígenas y campesinas

Para las organizaciones campesinas e indígenas que no apoyaron directamente al EZLN, el zapatismo vino a dar nuevos aires a una historia de movilización social que se remonta a la tradición de resistencia de los indígenas chiapanecos y a los conflictos agrarios, en su mayoría como luchas por la tierra que, desde por los menos la segunda década del siglo XX, se registraban intermitentemente en la zona.²⁸

Al iniciarse la rebelión zapatista el 1º de enero de 1994, muchas de las organizaciones campesinas e indígenas de la región se encontraban en reflujo debido a los avatares que habían tenido que sortear con las políticas gubernamentales a nivel estatal y federal, así como con las reformas al artículo 27 Constitucional que las enfrentaron a un nuevo escenario en lo referente a la lucha por la tierra. En este contexto, el zapatismo significó una nueva posibilidad para reactivar en la discusión nacional la situación de los campesinos e indígenas, destacando temas como el problema de la tierra, la precariedad de sus condiciones de vida y la búsqueda de un desarrollo propio, la integración real a la sociedad nacional desde su diferencia cultural y, de manera relevante, la articulación más desarrollada de demandas de carácter político, resumidas en reivindicaciones por democracia, justicia y dignidad. En el ámbito local y regional, la coyuntura permitió “la reactivación de las tomas de tierras y una revuelta municipalista que se había agudizado desde 1992”²⁹, cobrando una fuerza simbólica que incentivó acciones similares en otras partes del país.

Por otra parte, las organizaciones que sí desarrollaron una relación cercana con el EZLN antes de la insurgencia militar, principalmente la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones, también se encontraban debilitadas por la disyuntiva a que las había enfrentado en su momento la discusión interna sobre la decisión de apoyar o no el camino de las armas. Más adelante, ya cuando el zapatismo armado fue conocido públicamente, a esta circunstancia se agregaron los roces que se fueron dando entre las organizaciones y la guerrilla, quienes, al establecer relaciones cambiantes en forma de alianzas estratégicas, llegaron a discrepar en las evaluaciones sobre las acciones a emprender. Sin embargo, más allá de estas diferencias, las organizaciones a lo largo del periodo de este análisis, mantuvieron su identificación con las demandas zapatistas y se reivindicaron a sí mismas como parte del “zapatismo independiente”.³⁰

²⁸ Cfr. Juan González Esponda, “Movimiento campesino: del Congreso Indígena a la insurrección zapatista”, en Olivia Gall, *op. cit.*, pp. 140 y 141. Para mayor referencia sobre la historia y dinámicas de las organizaciones indígenas y campesinas en Chiapas véase los trabajos de Neil Harvey, *op. cit.*, y Jan De Vos, *op. cit.*

²⁹ Xóchitl Leyva Solano y Willibald Sonnleitner, *op. cit.*, Pág. 176.

³⁰ *Ibid*, Pág. 177.

Mapa 4. Regiones Socioculturales de Chiapas



Fuente: Juan Pedro Viqueira Albán, mapa número 2 de los anexos elaborados para la ponencia "Indios, ladinos y migrantes en Chiapas: Una historia demográfica de larga duración", Página web del CXXVII Coloquio de Antropología e Historias Regionales. *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en la formación del Estado mexicano*, realizado por El Colegio de Michoacán, los días 26, 27 y 28 de octubre de 2005. (<http://www.colmich.edu.mx/videoteca/eventos/XXVIIColoquio/resumenes/30JuanPedroViqueira.htm>)

En esta dinámica, el discurso de los zapatistas al dirigirse a estos actores realizó constantemente esfuerzos por identificar a ambas partes como elementos de una misma lucha, solamente diferenciados por el tipo de caminos elegidos para llevarla a cabo, pero en el fondo hermanados por un mismo fin. Así, aunque en las misivas dirigidas a ellos se trataba de establecer una identificación inicial, recurrentemente se mantuvo un lenguaje en un tono solemne que fue marcando cierta distancia (*ustedes-nosotros*), lo que puede ser interpretado como signo de las diferencias y vaivenes que experimentaron sus relaciones:

[...] Nosotros los zapatistas siempre hemos respetado y seguiremos respetando a las diferentes organizaciones independientes y honestas. *No las hemos obligado a que se entren en nuestra lucha; cuando se han entrado es siempre por su voluntad y libremente.*

[...] Nosotros vemos con respeto su forma de lucha de ustedes; saludamos su independencia y su honestidad si éstas son verdaderas. Nosotros tomamos las armas porque no nos dejaron otro camino. *Si ustedes siguen su camino, nosotros estamos de acuerdo porque luchamos por lo mismo y es común la tierra que nos dio vida y lucha.*

[...] Nosotros seguiremos respetándolos a ustedes y respetando sus formas de lucha. Los invitamos a que, cada quien según su organización y su forma de lucha, *unamos nuestro corazón con la misma esperanza de libertad, democracia y justicia.*³¹

Las mujeres indígenas

El caso de las mujeres indígenas y su experiencia concreta en el zapatismo es sin duda uno de los más interesantes y complejos, ya que la incorporación de sus demandas dentro de las del zapatismo, la enunciación de una *Ley Revolucionaria de las Mujeres* y los cambios específicos que su participación en el movimiento fueron generando en su vida cotidiana muestran de manera significativa muchas de las transformaciones sociales y culturales que incentivó el zapatismo, así como las contradicciones y nuevos problemas a que dio lugar.

Entre las dinámicas evaluadas como positivas para el mejoramiento de la condición de las indígenas, el zapatismo incentivó “la capacidad organizativa de las mujeres, su participación en los circuitos modernos del mercado, la capacidad administrativa de las dirigentas [sic] y su participación política en las estructuras comunitarias zapatistas, además de su empoderamiento y combatividad”.³² Sin embargo, este escenario tan alentador parece sólo aplicarse a las mujeres que lograron organizarse de manera “independiente”, como el ejemplo que describe Mercedes Olivera de las tzotziles de la cooperativa Mujeres por la Dignidad, que se dedicaron a la producción y venta de tejidos y bordados. Las tensiones comenzaron a notarse cuando estas mismas mujeres aún enfrentaban enormes dificultades para revertir la subordinación de que eran objeto en el ámbito familiar, como dice la autora “su autonomía personal sigue siendo heredera de la costumbre.”³³

El zapatismo como experiencia para las indígenas y su vida en las comunidades incorporó elementos que apuntaban hacia un avance gradual de la equidad en las relaciones de género, sin embargo, en el plano inmediato también hizo evidente las distancias entre un discurso incluyente y democrático, y las prácticas autoritarias y machistas que aún prevalecen en la vida cotidiana. Para

³¹ “A otras organizaciones indígenas. 25 de enero de 1994.”, en EZLN, 1994, pp. 101-102, cursivas mías.

³² Mercedes Olivera Bustamante, “Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas”, en Olivia Gall, *op. cit.*, Pág. 236.

³³ *Ibid.*, Pág. 240.

una muestra de lo anterior, en el caso de las mujeres que han formado parte de las filas insurgentes, Olivera señala cómo

[...]el EZLN promueve la participación igualitaria de las mujeres; aunque las diferencias entre los sexos en el grado de politización y desarrollo son notorias y la participación femenina es, en cierta forma, determinada por los hombres de la estructura orgánica, [no obstante,] el resultado para las mujeres, según su propia evaluación, ha tenido una parte positiva:[...] el EZLN ha sido para ellas un espacio de superación, de rompimiento con las discriminaciones que, formando parte de la cultura indígena, subordinan a las mujeres a la maternidad, al espacio doméstico, a ser propiedad del padre o del esposo, al silencio, a la exclusión de las estructuras de poder en sus comunidades, como única opción para sus existencias. En las filas del EZLN muchas combatientes han aprendido a hablar en castellano, a valorar su identidad indígena, a conocer su historia de injusticias y marginación, a leer y escribir, a trabajar colectivamente y en equidad, a tener voz y opinión propias, así como posibilidades de participar en la toma de decisiones. En el EZLN la vida es muy diferente a la de la comunidad, en donde la supuesta complementariedad entre los sexos encubre desigualdades y discriminaciones que se agravan con la pobreza y la marginación. En las comunidades la conducta hacia las mujeres se rige aún por modelos culturales esclerotizados que [...] forman parte de las tradiciones, usos y costumbres que conforman y presionan para mantener vivas las identidades étnicas y genéricas subordinadas.

Las indígenas se incorporan a la guerra como una posibilidad de escapar a esas formas serviles tradicionales de sus comunidades, como la posibilidad alternativa de construirse una identidad sobre nuevos referentes. [...] *La guerra ha legitimado la participación de las mujeres, zapatistas y no zapatistas, en nuevos espacios, sobre todo en los espacios políticos de las luchas que libran cotidianamente.*³⁴

Otro testimonio, en palabras de una insurgente zapatista, la *Subteniente Amalia*, refrenda lo dicho por Mercedes Olivera. Ya que, aunque *Amalia* mantuvo en esa plática una evaluación optimista sobre su trayectoria en el EZLN, reafirmando los marcos del significado de su lucha en congruencia con los expresados en el discurso político, acompañaba sus motivaciones con una valoración práctica de las ventajas que le permitía su condición, constituyéndose este segundo aspecto en un incentivo importante para su militancia:

[... Al principio] toda mi familia anduvo clandestina, pero no me decían. Les preguntaba yo qué hacen, y dicen que para qué quiero saber. Ya después me empiezan a platicar, que hay una organización armada. Tenía yo 15 años, me di cuenta y dije: me quiero ir. Hay una forma en la milicia, en tu propio pueblo, pero hay una forma de los que se van a preparar en el monte. Yo prefiero estar luchando fuera de mi familia, pero los visito.

[...] Mi primer combate fue en Ocosingo. No tuve tanto miedo, sabíamos que íbamos a responder al enemigo. [...] No tenemos miedo. El fuego enemigo es muy poderoso y a pesar de que no tenemos armas buenas, tanques ni aviones, *tenemos conciencia*. El arma que tenemos la tenemos que usar.

³⁴ *Ibid*, pp. 241 y 255, cursivas mías.

[... No quiero irme a casa.] *Mi corazón lo dice. Vivir con mi familia es difícil. El ejército es como familia, te acostumbras mucho, mucho, mucho. Aquí no tenemos amigos, tenemos compañeros. Es nuestra forma de hablar. Desde que me integré en mi unidad hay hombres y mujeres mezclados y revueltos.*

[...] *Si dos compañeros se quieren juntar, el mando les da permiso de casarse si quieren, pero se cuidan con pastillas. No estamos para cuidar hijos, no debes tenerlos en el monte, y si sí, regresas a la comunidad. No pienso orita tener hijos porque estoy en la guerra. Mi trabajo principal es cumplir lo que me ordenan. Mi corazón dice, es luchar, tienes que obedecer, no es difícil, digamos, porque es lo que quiero. Me gusta ser zapatista siempre, si no, desde cuándo estuviera en mi casa. Además, si voy a mi casa, ¿qué voy a hacer? Es como este pueblo donde estamos, así de pobre, por eso voy a luchar para que la gente esté mejor. Allá además no voy a tener la oportunidad que aquí. Quiero aprender esto, y te lo enseñan. Claro, orita, ya no se puede ir a cualquier lado. Conocí México, Toluca, ya aprendí lo poco que tenía que aprender: salud, milicia, castía.*

[...Quiero mucho a mi padre por que al dejarme estar en la lucha,] *me ha dado oportunidad de aprender, más que mis tres hermanos que son milicianos y tienen hijos.*

[...] *Voy a saber que mi lucha sirvió cuando vea que ya lo tiene el pueblo. La guerra siempre es difícil porque siempre es la guerra. Pero no me importa, ya por sí el coraje lo tenemos, incluso niños que se dan cuenta piensan que la cosa está mal. Hemos visto morir nuestra gente. Es preferible morir en el combate que de cólera, parásitos. Mejor morir si te moriste por luchar. Así mucha gente toma en cuenta que esa murió porque luchó por los indígenas y el pueblo toma ejemplo. La gente está cansada.*

[...] *No extraño la vida como estas muchachas (las madres jóvenes de este poblado). Mi vida sería muy triste, no me gustaría vivir en mi casa, mi familia es tan pobre. No me gusta ver que mueren niños. Si triunfamos, la lucha es la que más me llora, como quien dice, o sea que lo que quiero bastante es mi vida.*³⁵

Evaluando ambas caras de la experiencia zapatista para las mujeres, pensamos que la continuidad de su adscripción al imaginario general se articuló principalmente a partir de la reflexión que les permitieron los espacios de acción y discusión pública a que tenían acceso (el EZ, las organizaciones de mujeres con fines autogestivos, los talleres promovidos por organizaciones no gubernamentales -ONG-, los círculos de reflexión y organización religiosa, etc.) en los que experimentaron la posibilidad de identificarse como sujetos de derechos y donde desarrollaron nuevas solidaridades. Ambas experiencias ofrecieron un marco interpretativo particular en el que demandas específicas del discurso como el “mandar obedeciendo” y la defensa de la dignidad humana fueron entendidas y compartidas a la luz de su propia lucha por una nueva visión social del “ser mujer indígena”.

³⁵ Hermann Bellinghausen, “Luchar para que la gente esté mejor”, en Jan de Vos, 2003, pp. 338-340, cursivas mías.

Los movimientos indígenas y campesinos

Como se ha mencionado, la insurgencia zapatista de 1994 reactivó gran parte de las luchas que mantenían organizaciones campesinas indígenas y no indígenas en el contexto chiapaneco, sin embargo, esta influencia no se circunscribió al ámbito estatal, sino que, significativamente, también proporcionó nuevas orientaciones a las movilizaciones rurales de otras partes del país, destacando los casos de regiones que históricamente habían sido escenario de movilizaciones sociales de este tipo, como Guerrero y Oaxaca.

Como apuntan Leyva y Sonnleitner, el capital simbólico que para muchas organizaciones independientes significó la toma de San Cristóbal de las Casas y de seis cabeceras municipales más, interpretándolo como “un «triumfo de los indios», tradicionalmente marginados de los centros de poder *ladino*”³⁶, no sólo puso en evidencia las desigualdades sociales, económicas, políticas y culturales que mantuvieron históricamente la marginación de la población indígena y campesina en el país, sino que, además, proporcionó nuevos elementos de legitimación para sus movilizaciones. Las cuales, dentro del discurso de lo “políticamente correcto” sostenido incluso por los gobernantes en turno, retomaron las demandas zapatistas (que en el fondo planteaban la violación que la permanencia de tal situación suponía del derecho humano a la justicia y la dignidad), las cuales resultaron argumentos difícilmente cuestionables.

Al reformularse estas demandas en la forma de reivindicaciones autonómicas, el discurso zapatista proporcionó un marco común de lucha a las diversas organizaciones y movimientos populares que lograron converger al apoyar este punto. Aunque la demanda no era nueva en las luchas populares (los mismos autores señalan que su reivindicación se puede identificar desde la década de los setenta del siglo pasado), la articulación de ésta con las demandas de democracia y ciudadanía dotó a su discurso de un carácter e interés más amplio, “abriendo así nuevos espacios políticos y catalizando el movimiento indígena en el nivel nacional.”³⁷

Con la realización de la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena, en el marco de las negociaciones con el gobierno federal para “distender el conflicto” en Chiapas, y la posterior suscripción de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (16 de febrero de 1996), el zapatismo se situó en el centro de las redes tejidas entre distintos grupos, actores y organizaciones sociales que mediante la demanda autonómica buscaban impulsar los cambios que permitirían una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios.³⁸ Sin embargo, esta posición que la coyuntura dio al EZLN no fue suficiente para que éste lograra consolidar sus relaciones con otras movilizaciones sociales. Logrando, en el mejor de los casos, el mantenimiento de cierta simpatía hacia el movimiento, pero sin llegar a consolidar una interacción estrecha.

Así lo considera Yvon Le Bot:

Los vínculos del EZLN con los actores sociales no son más sólidos. En un primer momento, los zapatistas se vieron favorecidos por la opinión de diversos sectores de la sociedad, tanto populares como de clase media, incluidos sectores que tradicionalmente no son partidarios de la izquierda. Esta simpatía se encuentra ahora en el aire y las manifestaciones de apoyo son cada día menos frecuentes y nutridas. Las organizaciones campesinas indígenas, que son las más combativas al interior de un movimiento campesino fraccionado cuyas bases más aun que los dirigentes, se identifican ampliamente con el zapatismo, han adoptado paulatinamente una

³⁶ Xóchitl Leyva Solano y Willibald Sonnleitner, *op. cit.*, Pág. 175.

³⁷ *Ibid.*, Pág. 188.

³⁸ *Cfr. Ibid.*, Pág. 187.

prudente distancia respecto de éste. Otra organización que despunta, *El Barzón*, que reúne a diversos actores económicos endeudados con la banca (agricultores, comerciantes, artesanos, pequeños empresarios, profesionales, etc...), mantiene con el EZLN contactos frecuentes pero marcados por una relativa incompreensión mutua.³⁹

En este contexto, el tipo de lenguaje con el que los zapatistas se dirigían a estos actores se presentó muy similar al que desarrolló con las organizaciones campesinas e indígenas locales y regionales, donde se reconocían mutuamente las luchas, pero no se dieron más pasos para coordinar sus acciones. En este caso, los zapatistas sólo mantuvieron su llamado para que estos movimientos se unieran con la sociedad civil en un frente nacional de movilización, como otro actor más. Un ejemplo claro de este discurso se encuentra en la carta que envió el *Subcomandante Marcos*, a nombre del EZLN y de sus bases de apoyo, al Ejército Popular Revolucionario (EPR), la cual no obstante ser dirigida a un movimiento armado que se ubicaba en un rubro distinto al de las movilizaciones civiles, reúne de modo representativo los argumentos que hemos mencionado:

[...] ahora sólo les escribo para una cuestión que señalan en sus declaraciones. En concreto me refiero a la parte en que declaran que “si hubiera un desaguisado que llevara al EZLN a abandonar el diálogo, tendrían nuestro modesto apoyo, como ya tienen nuestro respeto” [...] *Sólo quiero decirles que no queremos su apoyo. No lo necesitamos, no lo buscamos, no lo queremos.* Nosotros tenemos nuestros recursos, modestos, es cierto, pero nuestros. Hasta ahora nos preciamos de no deberle nada a ninguna organización política, ni nacional ni extranjera. *El apoyo que queremos, el que buscamos y necesitamos, es el de la sociedad civil nacional e internacional, y son movilizaciones pacíficas y civiles las que necesitamos.* [...] *Lo que buscamos, lo que necesitamos y queremos es que toda esa gente sin partido ni organización se ponga de acuerdo en lo que no quiere y en lo que quiere y se organice para conseguirlo (de preferencia por vías civiles y pacíficas), no para tomar el poder sino para ejercerlo.*

[...] *Sigan ustedes su camino y déjenos seguir el nuestro. No nos salven ni nos rescaten.* Cualquiera que sea nuestro destino, queremos que sea nuestro. Por nosotros no se preocupen. [...] *Ustedes no son nuestro enemigo ni nosotros lo seremos para ustedes. Tampoco los ubicamos como “rivales en la conducción de la lucha en México”, entre otras cosas porque nosotros no pretendemos conducir otra lucha que no sea la de nuestra dignidad.*

[...] *lo que sí hay que remarcar y repetir es que somos diferentes.* [...] *La diferencia está en que nuestras propuestas políticas son diametralmente distintas y eso es evidente en el discurso y la práctica de las dos organizaciones.*

[...] *Ustedes luchan por la toma del poder. Nosotros por democracia, libertad y justicia. No es lo mismo.* Aunque ustedes tengan éxito y conquisten el poder, nosotros seguiremos luchando por democracia, libertad y justicia.⁴⁰

Con el paso del tiempo, al oponerse obstáculos de distinta índole que impidieron la incorporación dentro del texto constitucional de las propuestas contenidas en los acuerdos, la demanda de autonomía prevaleció como un referente común de lucha que fue reivindicado por un

³⁹ Yvon Le Bot, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁴⁰ EZLN, 1997, pp. 366-369, cursivas mías.

amplio número de organizaciones y movimientos nacionales e internacionales. Aunque en los hechos, nos da la impresión de que el contenido que cada uno le confiere a esta demanda es difuso y más bien se estructura de acuerdo a sus propias necesidades, su contexto y la representación que se hacen de la propuesta original.

b) El zapatismo en la historia nacional: transformación política y cambio cultural

Uno de los niveles en los que el zapatismo generó una simpatía amplia y desde el que más se inscribieron los análisis sobre sus implicaciones fue el ámbito nacional. Al respecto, resulta sintomática la frase “Chiapas es México” que desde 1994 constantemente se utilizaba para referirse a los problemas y disyuntivas que se presentaban en el estado y que, simbólicamente, se consideraron como una radiografía de lo que pasaba en el país. Sin embargo, dilucidar la validez de sostener o no esta idea parece un lugar común entre quienes solían debatir al respecto.

Aquí nos interesa reflexionar sobre las transformaciones sociales, políticas y culturales en las que el zapatismo, aunque no sólo él, colaboró como un elemento catalizador de las dinámicas de cambio en la sociedad mexicana. Básicamente, identificamos que sus principales influencias se dieron en el campo de la política institucional e informal –en tanto una “cultura política” en sentido amplio–, y en el socio-cultural, al confrontar al mito del nacionalismo mexicano con el racismo real y la negación de los indígenas contemporáneos, sosteniendo en contraparte una reivindicación de su “integración desde su diferencia” que recuperaba algunos planteamientos del multiculturalismo.

El cambio político: cultura e instituciones

Sin duda, 1994 fue un año turbulento para la sociedad mexicana, y para el ámbito de la política en particular. De un inicio que prometía el paso simbólico del país a la categoría de “primer mundo” al relacionarse esta idea con la entrada en vigor del Tratado Trilateral de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), se transitó rápidamente a la evidencia de la irrealidad de esta noción con la insurgencia indígena en el estado de Chiapas. Los principales sucesos que se desarrollaron después, como los dos asesinatos políticos, la devaluación de la moneda nacional y el inicio de una aguda recesión económica, las elecciones presidenciales y la movilización civil para frenar la ofensiva militar contra los zapatistas, dieron muestras de lo que fue interpretado como la descomposición del orden político hasta ese momento dominante y el inicio de un proceso de transición política que aún no daba muestras de enfilarse hacia una consolidación democrática.

En este marco, desde nuestra perspectiva, el zapatismo potenció el descontento social dándole un nuevo marco a la expresión de la insatisfacción que ya existía en diversos sectores sociales respecto a la forma en que se desenvolvía el sistema político, las prácticas que permitía y la incapacidad de los instrumentos de política institucional existentes para canalizar las demandas de la población.

Así, desde las movilizaciones sociales en la capital del país desarrolladas a partir del 12 de enero de 1994 para pedir el cese a las hostilidades en Chiapas, pasando por las visitas a la “zona de conflicto” para participar en los “cinturones de paz” que dieron seguridad a los zapatistas durante sus negociaciones con los representantes del gobierno federal y estatal, o las recurrentes caravanas y encuentros que se realizaban para llevar ayuda solidaria a las comunidades indígenas, la convergencia de distintos actores, grupos y organizaciones sociales aceleró su vinculación, dando paso a un conjunto de redes que reivindicaron para sí las demandas del zapatismo⁴¹, constituyendo

⁴¹ Cfr., *Ibid*, Pág. 181.

un cuerpo difuso al que posteriormente el *Subcomandante Marcos* se dirigiría utilizando la imagen de la “señora Sociedad Civil”.

Las relaciones establecidas entre los distintos actores y grupos bajo el imaginario del zapatismo, han sido descritas por Gustavo Esteva bajo la idea de *coaliciones de descontento* que partían de un interés general por:

[...] expresar motivos generalizados de descontento social y articular una crítica radical del régimen que causa el descontento; son incluyentes y abiertas a todas las ideologías y clases sociales; poseen estructuras organizativas flexibles, sin dirección política centralizada, aunque pueden contar con un núcleo activador disciplinado y coherente; se autolimitan en sus acciones y en sus reivindicaciones, desligándose de ideologías totalizadoras; por lo general emplean medios democráticos y procedimientos legales; y, finalmente, se resisten a la creación de liderazgos personalizados.⁴²

La figura es significativa de los cambios en la cultura y participación política que se estaban tejiendo en la sociedad mexicana, donde continuamente analistas y académicos lamentaban la inexistencia de una sociedad civil organizada así como el campo de deliberación pública que posibilitaría. Si bien, no se registró una proliferación masiva de organizaciones sociales o una participación política amplia de la sociedad mexicana, el cambio cualitativo, a nuestro parecer, residió en la mayor legitimidad social que logró la movilización civil, la crítica y la protesta pública y la inconformidad política. Tras años en que la disidencia política fue consignada como delito y que las manifestaciones en las calles eran disueltas con represión, la mayor apertura con que fueron acogidas las movilizaciones articuladas a favor del zapatismo no puede dejar de leerse como un cambio sustantivo.

En el plano institucional, como señalan Leyva y Sonnleitner:

Uno de los efectos más inesperados del levantamiento armado de Chiapas es que –paradójicamente– contribuye en un primer tiempo a canalizar el lento proceso de democratización electoral que se venía gestando por lo menos desde 1991. De un sistema monopartidista se transita hacia un juego político-electoral pluripartidista. [...] El conflicto también contribuye a presionar al gobierno federal para que realice una nueva reforma electoral. Ésta es publicada el 3 de junio de 1994 y resulta significativa, ya que modifica la composición del Instituto Federal Electoral (IFE) quitándole el voto a los representantes de los partidos e introduciendo la figura de los *consejeros ciudadanos*. Dichos consejeros son propuestos por los partidos políticos, pero tienen que ser aprobados por el Congreso de la Unión, mediante un voto de mayoría calificada, lo cual garantiza la autonomía del órgano electoral.⁴³

Sin embargo, es preciso decir que en cuestión electoral las relaciones entre el zapatismo armado (EZLN) y el civil (en tanto movimiento social amplio) han presentado tensiones debido a las redefiniciones estratégicas que la guerrilla ha tomado en torno al tema en cada coyuntura, llegando en ocasiones a ser contradictorias entre un proceso electoral y otro. Así, no obstante que la democracia es una de las principales demandas del EZLN y del zapatismo en general, las diferencias

⁴² Gustavo Esteva, *Crónica del fin de una era: el secreto del EZLN*, ERA, México, 1994, pp. 48-49, citado por Leyva y Sonnleitner, *op. cit.*, Pág. 171.

⁴³ Xóchitl Leyva Solano y Willibald Sonnleitner, *op. cit.*, Pág. 180.

en la definición de los medios para perseguir este fin así como su contenido específico han llevado a desencuentros entre los niveles más amplios del movimiento y su parte militar. Mientras que los insurgentes en un principio hablaban de la vía electoral como una posibilidad para destituir al “mal gobierno”, posteriormente, según la coyuntura, se distinguieron por rechazar abiertamente las elecciones –y la participación en ellas– reiterando además su desconfianza de los partidos políticos.

Al respecto, son ilustrativas las críticas que hace Marcos sobre los procesos electorales y los principales partidos políticos del país:

Considerando el momento actual por el que atraviesa la lucha de la sociedad civil, en estos tiempos post-electorales [1997], *la lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México no se inicia ni se acaba en las elecciones*. La hora de los partidos (sinónimo de la hora electoral) no debiera ser coyuntural, sino constante. Si los partidos políticos no pueden serlo de tiempo completo y no sólo en las elecciones, entonces tienen que reconocer que existen otras formas no partidarias de hacer política, y deben hacerles lugar. *La lucha electoral es sólo un aspecto de la lucha por la democracia*. El fortalecimiento de las organizaciones independientes, la lucha por las demandas sociales, por los derechos ciudadanos, la defensa de las conquistas populares, no se agotan ni satisfacen con la lucha electoral *ni la defensa de la voluntad popular es sólo la defensa del voto*.

[...] las propuestas políticas se diluyen en las opciones electorales. La diferencia entre los partidos políticos no se marca en sus principios y programas, sino en la cantidad de poder que detentan. ¿En dónde está la diferencia entre el PRI, PAN, PRD y el PT? En el número de alcaldías, gobernaturas, lugares en el parlamento, puestos en el gabinete. Pero aún así, cuando menos hay que pretender que algo diferente se está ofreciendo.⁴⁴

En el plano local, durante el periodo estudiado la actitud del EZ fomentó el abstencionismo, lo que llevó a cierto debilitamiento de los avances que habían logrado los partidos de oposición tras las fisuras que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) había registrado después de los comicios de 1994.⁴⁵

En contraparte, la apuesta democrática promovida por el zapatismo como movimiento, no logró superar las críticas ante los resultados contradictorios que generó la actitud de la guerrilla y optó en sus niveles más amplios por una definición difusa de la democracia, considerándola como un proceso que iba más allá de su concepción liberal y de las prácticas electorales. De este modo, fue común la referencia a la descripción del “mandar obedeciendo” al abundar sobre el contenido que ésta debería tomar:

[...] Cuando los tiempos se repetían sobre sí mismos, sin salida, sin puerta alguna, sin mañana, cuando todo era como injusto era, hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro, los que en la noche andan, los que son montaña, y así dijeron:

“Es razón y voluntad de los hombres y las mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los más para todos es

⁴⁴ EZLN, *La guerra por la palabra. A siete años de la lucha zapatista*, compilación de Arturo Meza Herrera, Editorial Rizoma, México, 2001, pp. 54 y 76, cursivas mías.

⁴⁵ Para un análisis de algunas de las dinámicas electorales registradas durante los últimos años en Chiapas, véase Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-COLMEX-IFE, México, 2000.

bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan común en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa o lleve sus pasos a otros caminos.

“Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, *el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos*. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró ‘democracia’ este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.”⁴⁶

En el contexto nacional, sin embargo, si se consideran los procesos políticos que el zapatismo promovió o aceleró, hasta llegar al año 2000 en que un partido de oposición (el Partido Acción Nacional –PAN–), ganó la presidencia del país, constituyendo de hecho la primera alternancia política en el gobierno federal después de 70 años, es evidente que instrumentos como las reformas electorales, por ejemplo, no deben menospreciarse argumentando que sólo constituyeron modificaciones de carácter formal. Nos parece importante esto último no sólo por el cambio político en sí mismo, sino por los procesos sociales que trajo aparejados.

En este punto, creemos pertinente aclarar que coincidimos con las críticas que señalan la insuficiencia de la democracia política para lograr transformaciones sociales que permitan solucionar los problemas que afectan a la población mexicana, ubicada en su mayor parte en condiciones de pobreza y “pobreza extrema”, según los propios criterios “oficiales” de clasificación. Sin embargo, lo que aquí nos interesa valorar es la posibilidad de que el zapatismo como elemento articulador de una mayor participación política por parte de varios grupos y organizaciones sociales, haya acelerado la estructuración de reformas y cambios en las instituciones públicas, y las dinámicas que a su vez estos nuevos escenarios posibilitaron en lo social.

Un ejemplo importante de dicho proceso se encuentra en la apertura significativa experimentada por los medios de comunicación masiva, sobre todo la prensa escrita y la radio, misma que en algunos rubros fomentó el desarrollo una opinión pública cada vez menos complaciente con los discursos y acciones de la clase política nacional. Aunque no debemos caer en la ilusión de pensar que esto promovió una participación social creciente, es preciso nuevamente notar la distancia de las posibilidades que se abrieron para la expresión pública en comparación con las de antaño, así como las implicaciones que esto tuvo en el proceso de extensión de la noción de ciudadanía no sólo a nivel político, sino social y cultural.

Otro proceso concomitante a la reforma de las instituciones sociales, fue la exigencia cada vez mayor del rendimiento cuentas en la administración de los recursos públicos, articulada desde diversas organizaciones civiles, lo que dio paso a discusiones políticas que sirvieron como un termómetro para medir la intolerancia social a la corrupción y la discrecionalidad que han enturbiado el funcionamiento de esta esfera, logrando pasar en algunos casos de su cuestionamiento público a la instrumentación de estrategias para exigir la obligatoriedad del acceso a la información.

⁴⁶ EZLN, 1994, pp. 175-176, cursivas mías.

El zapatismo como experiencia nacional, en nuestra apreciación, ha influido en el aceleramiento de procesos de transición social y política que, sin embargo, aún resultan poco claros sobre el rumbo que tomarán en el mediano y largo plazo. No obstante esto, como mencionamos anteriormente, consideramos que un cambio importante motivado por estas dinámicas se refiere a la creciente valoración social de la participación cívica como un factor relevante en la construcción y la orientación que habrán de seguir estas transformaciones.

El cambio socio-cultural: la construcción de una conciencia social sobre el carácter multicultural y pluriétnico de la nación

Arriba señalamos la importancia que ha tenido el zapatismo para la articulación y reactivación de otras movilizaciones indígenas y campesinas a nivel nacional. Sin embargo, su protagonismo en el tema indígena no se limitó a la búsqueda de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios, sino que, de modo importante, también desarrolló de manera simultánea una crítica a las ideas que fundaron el nacionalismo mexicano, misma que, aunque no era inédita, fue planteada de una manera novedosa, logrando estructurar sus argumentos a partir de nociones fundamentales reconocidas en la legalidad establecida junto a un marco discursivo asequible a distintos interlocutores.

En este sentido, el discurso zapatista al recuperar la reivindicación de la ciudadanía política para los indígenas, evidenció las contradicciones en el texto de la Constitución, dado que, de un reconocimiento inicial de todos los mexicanos como ciudadanos con igualdad ante la ley, al referirse específicamente a los indígenas y a sus pueblos, mantenía una visión que negaba su reconocimiento como sujetos de derecho, lo que fue recurrentemente interpretado por sus críticos como una consideración de los indios como “menores de edad” ante el Estado.

El zapatismo como crítica a las políticas indigenistas desarrolladas por el Estado, denunció la asimilación cultural que supuso su integración a la nación bajo estas ideas, poniendo en evidencia con este discurso el racismo velado sobre el que durante décadas se fundó la identidad mexicana.

En el borde del riesgo de caer en un esencialismo cultural sobre “lo indígena”, la propuesta zapatista de reconocer e integrar a los indios a la nación desde su particularidad cultural se logró enmarcar en un contexto receptivo a esta clase de reivindicaciones, en el que los debates globales sobre el multiculturalismo, la política del reconocimiento y el derecho a la diferencia fueron ampliamente difundidos, lo que permitió la articulación de un eje de presión internacional para que el Estado mexicano se apresurara en su momento a atender estas demandas, aunque solo fuese también a nivel discursivo y formal.

Sin embargo, lo anterior también llevó a que su interpretación política y social diera pie a una paradoja: mientras cada vez más sectores sociales se mostraban proclives a reconocer la diversidad social y a promover su respeto, las presiones políticas que implicaban este tipo de orientaciones sociales llevaron a que los gobernantes en turno incorporaran en sus discursos parte de los conceptos reivindicados por el zapatismo, aunque esto no significara que su contenido fuese sustantivado, limitándose a constituir formas discursivas eufemísticas para articular una argumentación acorde con lo “políticamente correcto”⁴⁷, dando así paso también a una readecuación

⁴⁷ Esta dinámica de “absorción” del discurso de los movimientos sociales por los aparatos estatales ya ha sido analizada en la discusión teórica sobre éstos, mientras que en su desarrollo concreto, trabajos como el de Sonia E. Alvarez identifican su ocurrencia en el movimiento feminista latinoamericano (“Los feminismos latinoamericanos se «globalizan»: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio”, en Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Traducción de Claudia Montilla V., Taurus-Instituto Colombiano de

de sus marcos discursivos, mediante una dinámica de “reapropiación” de los discursos de los oponentes o antagonistas.

No obstante este hecho, la incorporación en la agenda nacional del tema de la autonomía para los pueblos indios y el reconocimiento del carácter pluricultural de la nación, significaron también un logro para quienes por años habían emprendido diversos esfuerzos para que la sociedad en general se sensibilizara con la situación en que subsiste la mayor parte de la población indígena del país. Sin duda, cuando el *Subcomandante Marcos* una vez escribió que el objetivo de la rebelión indígena era hacer que la gente de México volteara a mirar a los indígenas de carne y hueso, no tuvo en mente las implicaciones reales de este proceso, lo cual, visto ahora desde esta perspectiva, puede considerarse como un cambio en realidad importante.

c) El zapatismo como experiencia internacional y global: de las alternativas revolucionarias a la lucha contra el neoliberalismo y los valores universales

Tal vez la parte más difícil de plantear sea la que se refiere a la manera en que se interpretó el zapatismo desde las experiencias internacional y global, dado que el grado de interacción con el movimiento y la vinculación con sus otros niveles fue más difusa, quizá en una medida similar a la que aumentaba la polisemia de los conceptos contenidos en su discurso.

Sin embargo, algunas pistas para imaginar cómo se desarrolló la adscripción al zapatismo y cómo se retroalimentaba, pueden ser ofrecidas nuevamente a partir de la figura de *coaliciones de descontento*, sólo que en este caso éstas articularon sus redes más allá de las fronteras nacionales.

En estas redes tuvieron cabida actores diversos que encontraron puntos de contacto con el zapatismo en sus distintas expresiones simbólicas. Como lo refería *Marcos*, su adscripción parecía darse a través de la lectura de los valores universales a que apelaron las demandas zapatistas, tales como la dignidad y el derecho a la vida.

Es en este nivel donde Xóchitl Leyva y Shannon Speed encuentran mayor eco de la gramática moral que caracterizó al discurso zapatista, la cual logró hacer confluir a distintos auditorios al ser relacionada con principios “universales” para la convivencia social ampliamente difundidos por la doctrina de los Derechos Humanos. En este sentido, las autoras observaron que

La globalización del discurso de los derechos humanos ha moldeado la forma en que todos los actores en el conflicto chiapaneco expresan sus posiciones y llevan a cabo sus acciones. Esto es válido tanto para aquellos indígenas que luchan por un mayor reconocimiento ante el Estado como para esos otros que exigen un cambio socio-político más amplio. Así, mientras que las demandas de estos indígenas politizados comparten un *locus* cimentado en una gramática moral universal como la de los derechos humanos, más simpatizantes encontrarán en el mundo y más impacto extralocal tendrán sus demandas; es decir, a mayores posibilidades de articular sus denuncias de represión en términos universales de violación de los derechos humanos más presión podrían ejercer sobre gobiernos y ejércitos.⁴⁸

Para describir la polisemia del discurso que dio lugar a interpretaciones diversas por parte de los actores que lo retomaron y lo reivindicaron, adscribiéndose por ende a la comunidad imaginada del zapatismo, las autoras desarrollaron la metáfora del *efecto prísmico* que implicaba la adopción

Antropología e Historia, Bogotá, 2001, pp. 345-380). En el caso del zapatismo Xóchitl Leyva Solano y Shannon Speed también analizan la forma en que se ha desarrollado este proceso, *op. cit.*, pp. 89-98.

⁴⁸ Xóchitl Leyva Solano y Shannon Speed, *op. cit.*, Pág. 97, cursivas de las autoras.

de tales valores universales. Con esta alegoría explicaron la coexistencia de múltiples significados que le son atribuidos a un mismo símbolo o construcción discursiva, a partir del contexto específico de quienes interpretan, los grados de su interacción con el conflicto original y las distintas posiciones políticas en que se sitúan con respecto a éste.⁴⁹

Un elemento que alimentó esta dinámica reinterpretativa fue la propia estrategia discursiva del EZLN que, con el paso del tiempo, expandió la concepción del adversario contra quien originalmente estructuraba su lucha (el “mal gobierno”), hasta llegar a señalar al “neoliberalismo” como el enemigo común. A este marco se agregó la creciente crisis de legitimidad que enfrentaron las políticas de ajuste y estructuración en distintas partes del mundo, lo que hizo confluir en su oposición a actores de contextos distantes: militantes identificados de modo general dentro de la llamada “vieja izquierda” tanto a nivel nacional como internacional, “los internacionalistas de las «*advocacy networks*» prodefensa de los Derechos Humanos, de los derechos indígenas, etc.”, “los jóvenes rebeldes anti-*status quo*”, grupos progresistas que anteriormente habían establecido vínculos con varios de los movimientos de liberación nacional en América Latina (Cuba, El Salvador, Nicaragua) y África mediante comités de solidaridad⁵⁰, grupos feministas, ecologistas, miembros de comunidades artísticas, religiosas, académicas e intelectuales, entre otros.

Los efectos de esta articulación en términos de prácticas sociales fueron diversos, destacando significativamente la organización de comités de solidaridad con los zapatistas en distintos lugares del mundo, y la presencia de simpatizantes en países tan heterogéneos como Sudáfrica, Mauritania, la República Democrática del Congo, Australia, Guatemala, Costa Rica, Nicaragua, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Brasil, Argentina, Chile, Paraguay, Uruguay, Haití, Cuba, Japón, Filipinas, Irán, Kurdistán, Turquía, Italia, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Irlanda, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Austria, Suiza, Grecia, Suecia, Noruega, Portugal, España (con el País Vasco y Cataluña incluidos), Estados Unidos y Canadá, por mencionar solamente a los pueblos y estados que estuvieron representados por las delegaciones civiles que asistieron al *Encuentro Intergaláctico* convocado por el EZLN en la Selva Lacandona de Chiapas, en el mes de julio de 1996.⁵¹

Hablando de actuaciones de carácter político y actos de protesta en particular, llama la atención las distintas formas en que los actores internacionales se relacionaron durante este periodo con el zapatismo: desde la firma de desplegados para reprobando las acciones militares y represivas emprendidas en contra del EZLN y las comunidades indígenas que conformaban sus bases de apoyo, por parte de los gobiernos estatal y federal, grupos paramilitares u otros indígenas no zapatistas; la organización de mítines, foros y debates para informar a los habitantes de sus localidades sobre el conflicto en Chiapas; la constitución de grupos de apoyo que realizaron actividades culturales y de concientización política⁵²; las manifestaciones públicas pro-zapatistas que concentraron a nutridos

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, Pág. 84.

⁵⁰ Cfr., Xóchitl Leyva Solano, 1999b, Pág. 73; Leyva y Sonnleitner, *op. cit.*, pp. 195 y 196.

⁵¹ Leyva y Sonnleitner, *op. cit.*, Pág. 195.

⁵² Para conocer un poco más las actividades desarrolladas en estas comunidades, Xóchitl Leyva refiere el caso de *The Mexican Support Group* (MSG), un grupo de apoyo a México con sede en Londres, Reino Unido, que, inscribiendo su concepción del zapatismo como parte de “[...] las luchas mundiales a favor del respeto a los derechos humanos”, se solidarizan con éste y otras movilizaciones populares, permitiendo la existencia de un espacio en donde se “[...] intercambia información, se toman decisiones colectivas y se amplían las redes sociales. Desde esta perspectiva, el Grupo de Apoyo a México en Londres es sólo una parte de la red latinoamericana que opera en clubes de salsa, salones de baile y escuelas de danza. Entre *vallenatos* y canciones de Willy Colón, información política, periódicos y circulares son intercambiadas y discutidas

grupos en las principales plazas de países como Italia, Alemania o España, o las que organizaron marchas de protesta a las embajadas de México en el extranjero; la visita a Chiapas de jóvenes voluntarios que colaboraron temporalmente en las actividades de los campamentos civiles ubicados en la “zona de conflicto”; hasta el hecho de ejercer presión política para que instituciones internacionales enviaran delegaciones de observadores a México, a fin de tomar nota sobre el estado de los Derechos Humanos en este contexto, tales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Comisión del Parlamento Europeo para América Latina, la Comisión de Obispos Latinoamericanos y organizaciones como Amnistía Internacional y Global Exchange.⁵³

Ahondando en la parte organizativa de este movimiento social, para entender los motivos que propiciaron la articulación de estas acciones en conjunto, viniendo de actores y grupos tan diversos que, sin embargo, no perdían su vínculo con el zapatismo original, al hablar de redes estamos pensando en unas relaciones similares a las que proponen Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink con su concepto de *redes transnacionales de defensa*, como:

[...] formas de organización caracterizadas por modelos de comunicación e intercambio voluntario, recíproco y horizontal [...] que se forman por grupos que comparten valores y con frecuencia intercambian información y servicios.⁵⁴

Aquí nos interesa sobre todo la caracterización que las autoras hacen de las redes, describiéndolas como relaciones que se logran establecer entre actores variados con fundamento en la idea de que todos están luchando por un objetivo común, manteniéndose unidos por los valores que comparten a través de una matriz discursiva. Si bien, este planteamiento es muy cercano a la idea de comunidades imaginadas de Anderson, el aporte principal se encuentra en su esfuerzo por subrayar el carácter *común* de los marcos de significado, como un elemento que al ser construido, recreado y transmitido entre diversos actores, permite la articulación de acciones colectivas en un nivel más amplio.

Ahora bien, siguiendo con el proceso general de creación de significados plateado en este trabajo, pensamos que la interacción que propiciaron estas estructuras entre quienes formaron parte de ellas influyeron significativamente en el desarrollo de nuevos procesos enmarcadores en este nivel, los cuales fueron enriquecidos por la circulación de información que caracterizó a estas redes.

Más aún, en un nivel que rebasó al zapatismo, las redes originalmente tendidas alrededor del movimiento se articularon junto a otras que existían previamente, para dar cuerpo a una movilización más amplia de oposición al neoliberalismo. Ésta fue conocida por las protestas que organizó en torno a los foros internacionales convocados por organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, los cuales fueron identificados como reuniones donde los miembros de elites políticas o económicas “deciden arbitrariamente el rumbo del planeta”. Aquí, los actos de los llamados “globalifóbicos” y una organización cada vez más extensa que se valió del uso de tecnologías de la comunicación como el internet para extender sus redes, promovieron la realización de reuniones alternas a las que se oponían en sus movilizaciones, siendo una de las muestras más articuladas el Foro Social Mundial que se realiza anualmente en Porto Alegre, Brasil.

Como se puede notar, el zapatismo en su versión internacional y global pasó a formar parte de un conjunto de referencias simbólicas de carácter cultural y connotación política, en las que se

dándole así al EZLN y al Nuevo Movimiento Zapatista una nueva dimensión”, 1999b, Pág. 74, cursivas de la autora.

⁵³ Cfr. Xóchitl Leyva Solano, 1999b, pp. 60 y 82-84; Leyva y Sonnleiner, *op. cit.*, pp. 196 y 197; Leyva y Speed, *op. cit.* pp. 84, 85, 90 y 92.

⁵⁴ *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Siglo XXI, México, 2000, pp. 26-27.

identificaron grupos y actores diversos. En este sentido, pensamos que su articulación como experiencia en estos niveles pasó por la forma en que se relacionaron lo global y lo local, permitiendo que ciertos valores, prácticas y significados llegasen a ser compartidos, por lo menos en una dimensión imaginada.

Para cerrar este apartado, vale la pena citar un escrito del *Subcomandante Marcos* dirigido a los miembros del zapatismo en sus niveles internacional y global, en el que celebraba una movilización realizada en Bresca, Italia, para apoyar a los zapatistas chiapanecos en 1995. En este texto se reconoce claramente al neoliberalismo como el enemigo a confrontar en este nivel por los zapatistas:

[...] Sabemos ya que tenemos hermanos y hermanas en otros países y continentes. *Nos hermana un orden mundial que destruye naciones y culturas.* El gran criminal internacional, el dinero, hoy tiene un nombre que refleja la incapacidad del poder para crear cosas nuevas. Una nueva guerra mundial se sufre hoy. Es una guerra en contra de todos los pueblos, del ser humano, de la cultura, de la historia. Es una guerra encabezada por un puñado de centros financieros sin patria y sin vergüenza, una guerra internacional: el dinero versus la humanidad. *“Neoliberalismo” llaman ahora a esta internacional del terror.* El nuevo orden económico internacional ha provocado ya más muerte y destrucción que las grandes guerras mundiales. *Más pobres y más muertos nos hicimos hermanos.*
Nos hermana la insatisfacción, la rebeldía, las ganas de hacer algo, la inconformidad. [...] *Condiscípulos en rebelión, nos encontramos y nos descubrimos hermanos.*
Nos hermana la imaginación, la creación, el mañana. En el pasado no sólo vimos derrota, también encontramos deseo de justicia y sueños de ser mejores.
[...] *Aprendimos que las soledades que se suman pueden ser no una gran soledad, sino un colectivo que se encuentra y hermana por encima de nacionalidades, de idiomas, de culturas, de razas, de sexos.*
[...] Ustedes no deben desanimarse por las dificultades y deben resistir. Deben seguir adelante y saber que, *en las montañas del Sureste mexicano, hay un corazón colectivo que está con ustedes y que los apoya.* No se sientan solos o aislados. Nosotros seguiremos pendientes de ustedes y no los olvidamos.⁵⁵

3. La importancia del espacio enunciativo y las comunidades de interpretación

Tras haber analizado las formas en que se articulan las relaciones entre los distintos niveles del zapatismo mediante una matriz discursiva particular que al dar paso una serie de procesos enmarcadores, posibilitaron la estructuración de distintos grados de vinculación imaginada y práctica con este movimiento, cabe reflexionar sobre los espacios donde esa labor interpretativa fue llevada a cabo. Aquí vale también apuntar que aún cuando una valoración del zapatismo fuese realizada individualmente, consideramos su resultado como social, dado que, al tratarse de una propuesta construida colectivamente, no puede ser resignificada sin apelar a conocimientos y comportamientos aprendidos y compartidos en sociedad, que necesariamente llevan a los actores a pensarse como parte de “algo” o, por qué no, también en contra de “algo”. En palabras de Axel Honneth, en este

⁵⁵ EZLN, EZLN. *Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994/29 de septiembre de 1995*, Tomo II, ERA, Compilado por Antonio García de León, México, 1995, pp. 440-441, cursivas mías.

punto del proceso general, se trataría ahora de identificar cómo lo intersubjetivo permite establecer ese *punto semántico* necesario para la interacción social.

Este recurso al factor cognoscitivo en que toda colectividad socializa a sus miembros, es indispensable cuando se trata de identificar símbolos y entender –aunque sea de modo general– a qué elementos o informaciones hace referencia o para dirimir la forma en que éste se representa. Si agregamos a esta necesidad de explicaciones la otra posibilidad que nos permiten los discursos y los símbolos, la de apropiarnos de ellos, identificarnos con el significado que colectivamente les hemos atribuido y que a la vez es *fuerza de sentido* para nosotros, vuelve a ser evidente que lo imaginario y lo interpretativo sólo son experiencias completas en tanto son realizadas socialmente y en correspondencia con lo que implica la experiencia intersubjetiva.

Nos parece apropiado citar aquí algunas reflexiones de Alfredo López Austin que se relacionan con lo que tratamos de decir:

Es frecuente la referencia a una memoria colectiva, a la función transmisora y conservadora de la intercomunicación social; pero se olvida mencionar la capacidad creadora colectiva, la gran ordenadora que al depurar las múltiples participaciones da origen a nucleaciones congruentes de pensamiento social. [Aquí una nota al pie del autor: El lenguaje, como afirma Williams, no es una relación *entre* unos y otros, sino de unos *con* otros. Williams, *Marxismo y literatura*, pp. 44-45. Voloshinov dice que “la conciencia toma forma y vida en la materia de los signos creados por un grupo organizado en el proceso de su intercambio social.” Voloshinov, *El signo ideológico*, p. 24.] Esta actividad produce el orden mítico de creencias. Hay que tener claro que la depuración lleva a la unidad y a una congruencia que jamás son totales. Las creencias míticas son producidas por las relaciones sociales, y en las creencias, en sus contradicciones, están traspuestas las contradicciones de la sociedad. [...] El mito-creencia es un saber social, una interrelación de saberes individuales puestos en marcha en contextos de prácticas diversas. [...Es así como,] el conjunto cambiante de coincidencias y oposiciones crea la totalidad de la creencia mítica.⁵⁶

Las últimas afirmaciones de López Austin destacan precisamente lo que consideramos que es uno de los principales elementos que permite dotar de significado a las representaciones imaginarias o enmarcarlas a través de la experiencia colectiva. El autor habla sobre la característica central del mito en tanto construcción social: *el hecho de que su estructura y significados son articulados mediante interacciones sociales*. Así no se trata de lo que yo o aquellos piensan o atribuyen a una imagen, sino de lo que *nosotros* en conjunto relacionamos con ella, lo que recordamos colectivamente al hablar o pensar en tal representación. De manera simultánea, este elemento simbólico no tiene un sentido o valor definido por sí mismo, sino que lo adquiere de acuerdo a las atribuciones que nosotros mismos le damos, los marcos de referencia a los que les asociamos, de ahí que su presencia puede llegar a ser un factor tanto posibilitador como restrictivo de las relaciones y prácticas sociales, según el contexto y los significados que les confiere la comunidad en la que es interpretado, es nuevamente en este punto donde la polisemia o *efecto prismatico* se pone de relieve.

⁵⁶ Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 123 y 124.

El valor de un marco para un grupo social pues, puede aquí estar ligado directamente con el conjunto de las experiencias intersubjetivas que promueve en un grupo, si este es favorable –como diría Honneth– puede lograr constituirse como un puente semántico a partir del que los miembros del grupo enmarcan sus ideas y acciones.

Los grupos que experimentan este proceso pueden ser considerados como *comunidades de interpretación*, viéndolas como espacios catalizadores de la acción en múltiples sentidos, así como fuentes para el desarrollo de nuevos imaginarios, tal como lo observaron en una valoración temprana los trabajos de historiadores como E. P. Thompson y Christopher Hill.

Cuando Thompson al hablar sobre la formación de la conciencia de clase en la Inglaterra de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y en su argumentación se toma tiempo suficiente para describir la forma en que los hombres “del pueblo” se detenían para contemplar las caricaturas políticas que se mostraban en las ventanas de los locales donde se elaboraban modestas publicaciones periódicas, compartiendo el disfrute de las sátiras con quienes se encontraban a su alrededor; o cuando nos habla de la lectura en voz alta de los diarios y folletines que se hacía dentro de las tabernas, con el fin de que aquellos que no sabían leer también pudieran enterarse de las novedades en torno a la vida social de la localidad, para después participar en su discusión, no sólo nos estaba narrando hechos fortuitos para que pudiéramos imaginar cómo era la vida cotidiana en ese tiempo, sino, ante todo, esta señalando implícitamente la importancia que tuvo la existencia de estos espacios para la constitución de eso que en términos teóricos se denomina *conciencia de clase*, pero que, como experiencia vital, superaba el mero adoctrinamiento político para constituirse de manera más amplia e integral, como una vivencia en la que las interacciones con otros fueron el incentivo principal para el desarrollo gradual de dicha conciencia.⁵⁷

La irreductibilidad de las relaciones sociales que constituyeron estas *comunidades de interpretación* históricas, nos previene del error que puede significar valorar el carácter de un discurso, un símbolo o una doctrina política por sus propias características, sin dar tiempo al análisis de la manera en que los actores lo interpretaron, le atribuyeron nuevos significados y se lo apropiaron. Esto es nuevamente planteado en el trabajo de Hill, donde el nexo entre la polisemia de los recursos simbólicos existentes es vinculada con las posibilidades de interpretación que se fueron enmarcando en los campos de interacción sociales existentes, lo que, en su conjunto, finalmente provocó un cambio cultural al influir significativamente en las formas de ver el mundo por parte de los sectores populares de la sociedad inglesa. Para la Inglaterra del siglo XVII este proceso devino en actitudes, prácticas y proyectos políticos de carácter radical y subversivo, que le llevaron al autor a considerar que ese mundo fue *trastornado*.⁵⁸

Al plantear en este trabajo que el desarrollo del zapatismo como movimiento social ha dependido principalmente de dos elementos: *la existencia de comunidades interpretativas (asociaciones, grupos organizados) que a distintos niveles se apropiaron de sus elementos y los resignificaron*⁵⁹, y *la forma en que los componentes de un imaginario colectivo (difundidos principalmente mediante elementos discursivos con una gramática moral) fueron enmarcados, posibilitando así la articulación y organización de redes sociales amplias y de acciones colectivas*, intentamos desarrollar una reflexión similar a la de Christopher Hill, al plantear que los mundos

⁵⁷ Cfr. E. P. Thompson, *op. cit.* Capítulo 16.

⁵⁸ Cfr. Christopher Hill, *op. cit.*, pp. 13-183.

⁵⁹ Para darse una idea de los grupos y organizaciones sociales que articularon *comunidades de interpretación* particulares en los distintos niveles del zapatismo, véanse los listados contenidos en el anexo de este capítulo, realizados por Xóchitl Leyva Solano, quien enumera algunos de los que interactuaron más activamente con el conflicto durante el periodo de 1994 a 1996.

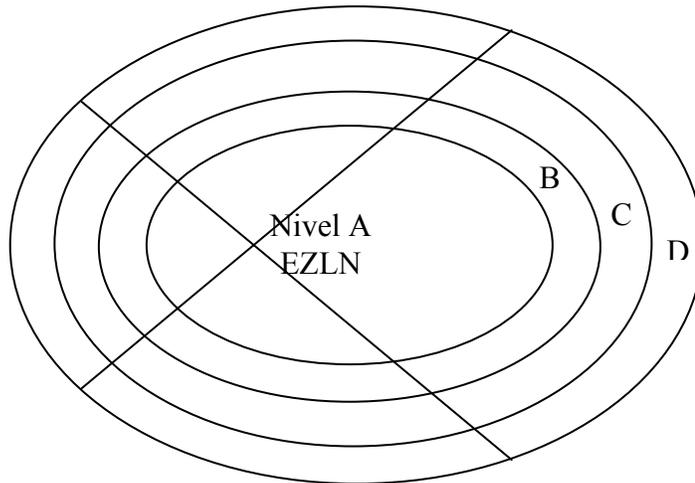
particulares que contextualizan cada nivel del zapatismo fueron trastornados por un imaginario colectivo rebelde, que si bien era difuso y contradictorio, incentivó procesos que buscaron cambiar los modos de pensar dichas realidades y las relaciones de pertenencia a ellas, cuyos logros y alcances tratamos aquí de dar cuenta.

§

ANEXO

REPRODUCCIÓN DEL ESQUEMA Y LISTADOS QUE PROPONE XÓCHITL LEYVA PARA IDENTIFICAR A LOS ACTORES QUE PARTICIPAN EN LOS DISTINTOS NIVELES DEL ZAPATISMO DE 1994 A 1997⁶⁰

**Diagrama 1. El Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ)
Niveles políticos, corte sincrónico 1996**



Fuentes: EZLN 1994;
Ce Ácatl 1996;
Trabajo de campo.

**Lista 1: El Nuevo Movimiento Zapatista
Nivel B (Mayo de 1996)**

1. Comités de Consulta Popular del EZLN (organizados en 1995).
2. Comités Locales y Regionales de la Convención Nacional Democrática (CND).
3. Diócesis de san Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
4. DESMI A.C.
5. CHILTAC.
6. Comisión Nacional de Intermediación (CONAI).
7. Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH).
8. Centros de Derechos Humanos:
 - CDH-Fray Bartolomé de las Casas.
 - CDH-Agustín Pro.
 - CDH-Fray Francisco de Vitoria.
 - Comisión Interamericana de Derechos Humanos.
 - Comisión de Derechos Humanos de Xalapa.
9. Asesores del EZLN.
10. Espacio Civil por la Paz (ESPAZ).

⁶⁰ Xóchitl Leyva Solano, 1999b, pp. 79-82.

11. Coordinadora Nacional por la Paz (CONPAZ).
12. "Chihuahua para Todos".
13. Movimiento Civil Zapatista (MCZ).
14. Comités Civiles de Dialogo y Negociación.
15. Comités Organizativos del Encuentro Nacional Anti-Neoliberal.
16. Movimiento Cristiano Comprometido con las Luchas Populares.
17. Consejo Ecuménico de Iglesias.
18. Convención Nacional de Mujeres (CNM).
19. Convención Nacional Indígena (CNI).
20. Conferencia Nacional por la Paz.
21. Foro Nacional Indígena Permanente.
22. Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

Fuente: *Ce Ácatl* 1996,
EZLN 1994 y 1995.

Lista 2: El Nuevo Movimiento Zapatista Nivel C (Mayo de 1996)

1. Consejo Estatal de Organizaciones indígenas y Campesinas (CEOIC).
2. Alianza Cívica.
3. Sindicato de Trabajadores Técnicos, Manuales y Administrativos del INAH.
4. Taller Libre de Calzado de Tepito.
5. Sindicato Único de Trabajadores Urbanos de la Ruta 100 (SUTAUR 100).
6. Sindicato de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana (SITUAM).
7. Federación de Sindicatos Universitarios.
8. Frente Auténtico de los Trabajadores (FAT).
9. UVyD.
10. ENOC.
11. Movimiento Navista.
12. Movimiento Ciudadano por la Democracia.
13. OCSS (organización campesina).
14. Movimiento Unificado Nacional de Pensionados y Jubilados.
15. El Barzón.
16. Organización de Ex Petroleros de Coatzacoalcos, Veracruz.
17. Organización de Ex Petroleros de Minatitlán, Veracruz.
18. Xi-Nich (organización campesina).
19. Codimuj.
20. Comité de Unidad Tepozteca.
21. Frente Cívico Familiar de Mérida.
22. Cooperativa Refrescos Pascual.
23. Sindicato de Limpieza de Tabasco.
24. Coordinación de Damnificados de la Explosión de Guadalajara.
25. Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE).
26. Asamblea de Barrios del D.F.
27. Frente Popular Francisco Villa.
28. MPI.
29. Consejo Guerrerense 500 Años.

30. Sindicato del IMSS.
31. Sindicato de Académicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
32. CLETA.
33. Asociación Mexicana de Corresponsales en el Extranjero.
34. Red de Comunicación Popular.
35. Sindicato Mexicano de Electricistas.
36. Red Mexicana de Acción Frente al Tratado de Libre Comercio.
37. CCI-Universidad Nacional Autónoma de México.
38. Fundación Manuel Buendía.
39. Cruz Roja Nacional.

Fuente: *Ce Ácatl* 1996,
EZLN 1994 y 1995.

**Lista 3: El Nuevo Movimiento Zapatista
Nivel D (Mayo de 1996)**

1. Comités Internacionales de la Consulta del EZLN realizada en 1995.
2. Comités Internacionales de la Convención Internacional Anti-Neoliberalismo.
3. Comités de "Aguascalientes" de Ultramar.
4. Amnistía Internacional.
5. Parlamento Europeo, Equipo Latinoamérica.
6. Grupos de Apoyo al Zapatismo en Londres, Barcelona, Noruega Bélgica, Toulouse, Berlín, etcétera.
7. Comisión Internacional de Obispos.
8. Foro Intercontinental por la Humanidad y en Contra del Neoliberalismo.

Fuente: *Ce Ácatl* 1996,
EZLN 1994 y 1995.



Capítulo III

Inclusión, diferencia y participación:
**El camino del movimiento indígena ecuatoriano
(1994-2001)**

INCLUSIÓN, DIFERENCIA Y PARTICIPACIÓN:
EL CAMINO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO
(1990-2001)

Si como indios nos dominaron, como indios nos vamos a liberar.

Consigna pronunciada durante
la movilización indígena de 1990 en Ecuador.

Hace quinientos años se hizo la noche en medio del día, hoy empieza un nuevo día.
CONAIE

Al dar inicio la década de los noventa, durante los últimos días de mayo y los primeros de junio, en el Ecuador se registraron una serie de movilizaciones indígenas que parecieron romper fáctica y simbólicamente con las consideraciones que comúnmente se mantenían sobre estos actores por parte del resto de la población.¹ Como responsable de su convocatoria, junto a otras organizaciones de carácter local y regional, destacaba la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), como una de las principales articuladoras de las acciones colectivas, y fungiendo asimismo como la vocera más importante de las denuncias y demandas de los pueblos indios de ese país.

Además de quienes participaban en ellas y la magnitud de personas reunidas, las movilizaciones registraron una característica que las diferenció de otras que durante esa época fueron llevadas a cabo por otros sectores de la población: la articulación de un discurso en el que junto a la demanda explícita al presidente del país, Rodrigo Borja, de dar solución a múltiples conflictos agrarios que les afectaban, los indígenas exigían que se les tratara como los únicos interlocutores de sus demandas, sustentando esta posición en el reconocimiento de su propia identidad étnica. Así, planteada en términos del derecho a ejercer su diferencia étnica, el reclamo de que ésta fuera reconocida por parte del Estado y el resto de la sociedad ecuatoriana se constituyó en el rasgo distintivo y marco de la lucha indígena en los siguientes años. Mismo que, a su vez, encontró apoyo en un contexto global donde los reclamos por una *ciudadanía cultural*² cada vez lograban un mayor eco a nivel internacional.³

¹ Entre las percepciones que comúnmente permeaban el imaginario de la población no india sobre estos actores, Luis Fernando Botero Villegas ejemplifica el racismo y la negación que en los setentas pesaba –y que aún continua– sobre los indígenas, al referir el significado que se le atribuía a la palabra *indio*: “En primer lugar, para la época, el término ‘indígena’ o ‘indio’ era utilizado en ciertos círculos oficiales, en contextos muy reducidos de las organizaciones indígenas, o por los hacendados y blanco-mestizos en su versión peyorativa de ‘runa’. (En quichua, la palabra *runa* quiere decir persona, pero ha pasado a significar también ‘indio’, como en Runacunapac=de los indios. Sin embargo, los blanco-mestizos lo utilizan como algo ultrajante) ... [Así,] hablar de indios significa para muchos hablar no sólo del pasado, de un grupo arcaico que se opone, y sobre todo en ese momento según la ideología del gobierno militar, al progreso y a la modernización, sino, igualmente, de un conglomerado que de no ser controlado puede convertirse en un enorme peligro.” Véase “Lázaro Condo, muerto y resucitado. Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara-CIESAS, Guadalajara, Jalisco, 1999, pp. 226 y 227.

² Definitivamente el concepto de ciudadanía cultural entra en el marco de los debates sobre el multiculturalismo desarrollado en los años noventa, al respecto Botero nos ofrece una definición del mismo y la forma en que su significado fue relacionado a las demandas de los indígenas ecuatorianos: “En síntesis, la ciudadanía cultural se refiere al hecho de ser diferente (en términos de raza, etnicidad o lengua nativa), con respecto a las normas de la comunidad nacional dominante, sin sentirse obligado a transigir o a comprometer esos derechos cuando se participa en el proceso democrático de la nación-Estado. Desde el punto de vista de

No obstante que las movilizaciones y organización de los indígenas contaban con una larga trayectoria en la historia ecuatoriana, para el resto de la población su entrada en la capital del país y las amplias movilizaciones desplegadas en el resto del territorio nacional durante esos días de 1990, fueron leídas como un hecho sin precedentes con el que los indios cuestionaron de un modo inusitado al Estado y al tipo de nación que éste sustentaba, evidenciando ante todo el racismo velado que fundamentaba la identidad nacional.

Así por ejemplo, en varios trabajos que tratan sobre el movimiento indígena de 1990 se hace referencia a movilizaciones anteriores registradas por lo menos desde 1930. Por su parte, dentro de las organizaciones indias se ha construido una genealogía que establece relaciones de continuidad entre su lucha y los levantamientos y resistencias indígenas que datan desde la época colonial. Así, por ejemplo, Augusto Barrera Guarderas sintetiza así lo dicho por la CONAIE respecto a su proceso organizativo mediante un documento de difusión ideológica publicado en 1988:

La versión oficial de la CONAIE sobre su historia enfatiza precisamente en el recorrido del movimiento para la conformación de una representación autónoma. Remontándose a la invasión española, identifica tres etapas en la constitución del movimiento indio: i) la etapa de la conquista española y de los levantamientos localizados, ii) la de los mediadores (principalmente el Partido Comunista del Ecuador) y las primeras luchas por la tierra, y por último, iii) el vigoroso proceso de organización de los últimos treinta años. [... Asimismo, para la movilización de 1990] el discurso que enmarcaba y significa estas prácticas, hacía alusión a una línea de continuidad entre los pueblos originarios y las comunidades indígenas contemporáneas, negada por 500 años.⁴

Sumando actores y ampliando los ámbitos de movilización

Para 1992, en el marco de las protestas por la conmemoración de los “500 años del descubrimiento de América”, la CONAIE convocó nuevamente a todos los indígenas del país a movilizarse para expresar su oposición a esta celebración oficial. Así, participaron en la jornada por los “500 años de resistencia indígena”, en un acto que se coordinó con acciones de indígenas en todo el continente. En este marco, los indios de distintos puntos del país marcharon a Quito, capital de Ecuador, manifestando simbólicamente su resistencia a las estrategias de colonización de que fueron objeto por siglos, esgrimiendo su rechazo durante el recorrido bajo la consigna *No bailaremos sobre la tumba de nuestros abuelos*.⁵

las comunidades subordinadas, la ciudadanía cultural ofrece la posibilidad de legitimar las demandas hechas durante la lucha. [...] ese reconocimiento oficial sería uno de los pasos importantes hacia la construcción de su ciudadanía étnica, lo que implicaría, entre otras cosas, el reconocimiento no tanto de los derechos del individuo, sino de las colectividades o etnias.” *Ibid*, pp. 211 y 204.

³ Cabe recordar que, como una muestra del interés internacional en las cuestiones indígenas en esos momentos, al inicio de los noventa la Organización de las Naciones Unidas (ONU) proclama 1993 como el Año Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, al llegar ese año también se emite la declaratoria del Decenio Internacional de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas (1995-2004); y al año siguiente, declara el 9 de mayo como el Día Internacional de los Pueblos Indígenas. Asimismo, junto a estos eventos, en 1992 se entrega el Premio Nobel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú Tum.

⁴ Véase *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Abya-Yala/OSAL-CLACSO/Centro de Investigaciones CIUDAD, Quito, 2001, pp. 141 y 146.

⁵ Luis Macas, “Comuna vs. Mercado”, artículo publicado en la revista electrónica *Tierramérica. Medioambiente y desarrollo*, 2001. (DE, 13 de mayo, 2002: <http://www.tierramerica.net/2002/0505/grandesplumas/html>).

Junto a estas acciones, se sumó un “boicot electoral”, en el que algunos de los dirigentes indígenas realizaron una amplia campaña que promovió la anulación de los votos e impidió el proselitismo electoral en los territorios que ocupaban sus comunidades, dando como resultado que más del 30 por ciento del total de votantes esperados se inclinaron por la abstención.⁶

Aunque las actividades políticas y manifestaciones sociales continuaron sucediendo a lo largo de toda la década en escalas variadas, nuevamente en 1994 destacó otra movilización con un gran margen de participación indígena y la anexión y apoyo de otros sectores sociales como los trabajadores sindicalizados⁷, estudiantes, profesores y miembros de sectores progresistas dentro de la Iglesia católica. El motivo principal fue protestar por la reforma agraria promovida por el presidente Sixto Durán Ballén, la cual impulsaba la aplicación de políticas de ajuste y estructuración con implicaciones principalmente en las formas de tenencia de la tierra. A partir de la aprobación de la Nueva Ley de Modernización Agraria, las organizaciones indígenas y sociales en sus distintos niveles hicieron eco de un llamado que arrojó una gran movilización nacional, provocando el cierre de carreteras en todo el país y la consiguiente paralización del transporte durante diez días.

Como resultado de esta dinámica, el presidente del ejecutivo, el del congreso y cinco ministros accedieron a entablar una serie de negociaciones en las que la CONAIE logró consolidar su papel como mediadora frente al Estado, apoyándose en este caso no solo por el hecho de haber sido la organización que tenía mayor poder de convocatoria de las cinco que habían participado en la protesta, sino también, y de manera significativa, porque era reconocida como interlocutora válida por otros sectores no indígenas y la mayor parte de la población rural.

En este papel de negociadora, para los años que van de 1995 a 1998, la CONAIE afianzó su actuación política, ampliando sus espacios de acción al participar en los propios medios que le ofreció la institucionalidad ecuatoriana. Así, junto a las diversas movilizaciones colectivas que consolidaron sus alianzas con otros actores sociales (como el apoyo dado a los sindicalistas petroleros para oponerse a un referéndum convocado por el gobierno del presidente Durán Ballén con el fin de legitimar reformas políticas de corte neoliberal), también se consideró en su seno la posibilidad de participar en la política institucional mediante la creación de su propia opción electoral.

Los debates sobre esta decisión se enmarcaron en una estrategia para la construcción de alianzas y vínculos sociales cada vez más amplios y organizados desarrollada por parte de la CONAIE, apoyándose en una imagen creciente de pluralidad que le era atribuida socialmente en ese momento, así como de hecho lo fue a la lucha indígena en general, gracias a su capacidad de establecer relaciones con distintos actores.

En este contexto, para 1995, a la par del movimiento indígena, se articuló una red entre diversas organizaciones sociales que permitió la creación de la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), la cual surgió principalmente como contrapeso y en oposición a las políticas de privatización de las empresas públicas emprendidas por el gobierno. Ante la necesidad de consolidar un frente común contra dichas acciones, la CMS convergió con la CONAIE en la creación de un partido político propio y su consecuente participación en el proceso electoral.

En agosto de ese año nació el Movimiento Político Pachakutik que, al sumar a otras fuerzas en su causa, se convirtió finalmente en el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), participando por primera vez en las elecciones del 19 de mayo de 1996. A partir de

⁶ Botero maneja los datos en razón de que de 6 millones de votos depositados en urnas esperados, se dejaron de recibir un aproximado de 2 millones. *Cfr., op. cit.*, Pág. 21.

⁷ Destaca entre ellos el sector integrado por los miembros de la Federación de Trabajadores Petroleros FETRAPEC.

esa primera contienda y hasta finales de la década, esta opción política fue ganando espacios y, lo más importante, logró concretar la ampliación de los marcos de acción social del movimiento indígena, mediante la presión y apoyo que desde las instituciones estatales llevaban a cabo parte de sus miembros.⁸

Además de las acciones de la CONAIE inscritas en la política formal, el otro eje de acción, la movilización social, continuó siendo fuerte. La principal prueba de su intensidad se mostró nuevamente a principios de 1997, cuando sumó sus acciones a las de otros grupos sociales que manifestaban su descontento con el gobierno del presidente Abdalá Bucaram, recién electo unos meses atrás. Ante la creciente denuncia de la corrupción y el autoritarismo que permeaba su administración, se convocó a una protesta que fue apoyada por diversas organizaciones de izquierda. Tras una semana de movilizaciones, Bucaram fue obligado a dejar el poder por los legisladores y abandonó el país.

Aunque temporalmente fue nombrado por el Congreso Nacional un presidente interino que siguió la misma línea política de Bucaram, la respuesta a este proceso se expresó en octubre de ese año. Bajo la convocatoria de la CONAIE como principal fuerza aglutinadora, se hizo un llamado a distintas organizaciones sociales y a la sociedad civil en general, para que participaran en la conformación de una Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo, en la que, como un acto inicial que cuestionó la corrupción y la ilegalidad institucional, se realizó una toma momentánea del edificio del Congreso el 12 de octubre.⁹ Además de elaborarse en su seno una constitución alternativa que representó una afrenta simbólica a la ilegitimidad social que había adquirido el régimen político.

La idea subyacente con estas acciones fue la búsqueda de la refundación del país, persiguiendo un proyecto en el que la unidad nacional tuviera en cuenta la diversidad, y su construcción partiera de los sectores populares.¹⁰ Frente a las implicaciones políticas de un acto como ese y la efervescencia social existente, los representantes del Congreso convocaron dos meses después a una Asamblea Nacional –es decir, de carácter oficial– de la que emanó un nuevo texto constitucional.

En el período que va de 1998 a 1999 se incrementó la inquietud política y social, intensificándose asimismo la participación del la CONAIE como principal representante de los pueblos indígenas y de los sectores contestatarios de la sociedad. Estos años se sucedieron huelgas

⁸ Luis Fernando Botero especifica las distintas fuerzas políticas y sociales que confluyeron en la creación del MUPP-NP: “Este movimiento fue creado alrededor de una coalición entre el movimiento *Nuevo País*, del periodista Freddy Ehlers, quien se presentaba como candidato a la presidencia de la república, la CONAIE, que propuso a Luis Macas como candidato a diputado nacional, y el *Movimiento Político Pachakutik*. Aunque Ehlers no fuera elegido presidente, Luis Macas logró el acceso a la diputación. En términos generales el MUPP-NP se constituyó en la tercera fuerza política y electoral del país –con un 20% de los votos –... [Y consiguiendo 74 puestos: 1 diputación nacional, 7 diputados provinciales, 10 alcaldes, 42 concejales y 14 consejeros provinciales]” *op. cit.*, notas al pie de página 28 y 29, Pág. 290.

⁹ El grupo de convocados logró reunir a 71 delegados de los diferentes pueblos indígenas, los cuales sumados a los representantes de otras organizaciones no indígenas (mujeres, jóvenes, artesanos, pequeños industriales y estudiantes, entre otros) llegaron a contabilizar más de 300 entidades representadas, según miembros de la CONAIE. Véase Calixto Anapa, “La lucha del movimiento indígena y sociedad civil ecuatoriana en contra del sistema capitalista (la dolarización de la moneda ecuatoriana)”, ponencia presentada el 21 de abril de 2000 en la Universidad de Jena, Alemania, publicada en la revista electrónica *Human Rights Server*, 2000. (DE, 13 de mayo, 2002: http://www.humanrights.de/doc_en/archiv/congress/2000/04/25/31.html)

¹⁰ *Cfr.*, Jorge León Trujillo, “El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano”, en José Antonio Lucero (ed.), *Beyond the Lost Decade: Indigenous Movements, Development, and Democracy in Latin America*, PLAS Cuadernos, No. 6, Program in Latin American Studies-Princeton University, New Jersey, 2003, Pág. 82.

nacionales, marchas, plantones y la paralización de carreteras que se agudizaron conforme las negociaciones con el gobierno resultaban infructuosas y la condición económica del país se encontraba sumergida en una crisis ascendente.

Al finalizar la década, este deterioro en las relaciones de representación política y atención social produjo un nuevo ciclo de movilizaciones durante los años 2000 y 2001, que incluyó entre otros eventos la destitución de otro presidente, Jamil Mahuad, y un reacomodo de las fuerzas políticas en el poder que conllevó resultados opuestos: por una parte, permitió una mayor participación de los indígenas en los espacios políticos institucionales y la consolidación del movimiento indígena como contrapeso social al poder del Estado, y por otra, dio cabida al regreso expreso de los militares en el juego político nacional.¹¹

Durante las acciones que motivaron la salida de Mahuad, nuevamente se incrementó la adhesión a las movilizaciones por parte de otros sectores sociales no indígenas, en este caso principalmente de un grupo de militares de rango medio¹², quienes frente a las evidencias de corrupción en el gobierno, y a los intentos de dismantelar el Estado mediante las políticas liberalizadoras implementadas por el gobierno en turno, se sumaron a las protestas bajo un discurso que destacaba la afrenta a los intereses nacionales que significaba este proceso.

Al ser decretado el 16 de enero de 2000 el proceso de dolarización que implicó la adopción del dólar estadounidense como principal moneda para realizar transacciones nacionales en demérito del sucre, el descontento popular ya en aumento desbordó las convocatorias de movilización y paros realizados por la CONAIE para finales del mes con el fin de protestar contra las políticas económicas y pedir la destitución del presidente.¹³ Al acelerarse el proceso, tras la adición de los militares, se negoció una alianza en la que la dirigencia indígena junto a representantes de los sectores populares de Guayaquil establecieron una Junta de Salvación Nacional¹⁴ en el gobierno, la cual tomó simbólicamente el Palacio Legislativo durante algunas horas, a la par que se registraba la salida furtiva de Mahuad.¹⁵

A pesar del poder de convocatoria adquirido en esa movilización, la alianza fallida con los militares y el sostenimiento por parte de la CONAIE de un discurso con tintes de un pragmatismo político evidente que enfatizaba demandas de carácter más general (democráticas y en contra de la

¹¹ Es preciso señalar que la experiencia democrática en el sistema político ecuatoriano es relativamente reciente, pues hasta 1979 finaliza un periodo dictatorial de siete años que, precedido por gobiernos de derecha y militares, negaba cualquier posibilidad de acceder al poder a grupos de izquierda o a aquellos que no pertenecían a las elites políticas ligadas a las clases económicamente fuertes.

¹² A la cabeza de este grupo se encontraban los coroneles Jorge Brito, Fausto Cobo y Lucio Gutiérrez, este último posteriormente llegó a ser presidente del Ecuador.

¹³ En una mirada más amplia, algunos de los elementos que precedieron a la crisis económica del Ecuador durante estos años fueron: las devastaciones que causó el fenómeno climático “el niño”, que asoló al país de octubre de 1997 a agosto de 1998; a esto se sumó una caída del precio del petróleo, así como los efectos internacionales de las crisis financieras en Asia del Este, la Federación Rusa y Brasil. Véanse Paul Beckerman y Andrés Solimano (eds.), *Crisis and Dollarization in Ecuador. Stability, Growth, and Social Equity*, The International Bank of Reconstruction and Development/Banco Mundial, Washington, 2002; y Nieves Zúñiga, “Ecuador en crisis”, en *Papeles de Cuestiones Internacionales*, No. 70, Centro de Investigación para la Paz CIP /Fundación Hogar del Empleado FUHEM, Madrid, primavera del 2000. (DE: enero, 2002: <http://www.fuhem.es/cip/indigen/proyecto.htm>).

¹⁴ Este triunvirato estuvo integrado por el presidente de la CONAIE en turno, Antonio Vargas; el ex presidente de la Suprema Corte de Justicia, Carlos Solórzano, y el representante del grupo de militares disidentes (ellos se auto identificaban como “democráticos”), Lucio Gutiérrez, quien sería relevado después por su superior, el General Carlos Mendoza.

¹⁵ *Cfr.*, Jorge León Trujillo, *op. cit.*, Pág. 94.

corrupción) en aras de alcanzar un margen de representatividad social más amplio, en el seno del movimiento indio ocurrieron fracturas y discusiones que se expresaron en disensos con la posición que esta organización indígena asumió en el proceso. Las críticas desde las bases y el proyecto de la dirigencia acusaron desencuentros que llevaron a un replanteamiento del discurso indígena dentro de la misma.

Para 2001, la situación política aún inestable a causa de las movilizaciones recientes, registró nuevas acciones en las que los indios volvieron a ser protagonistas. En febrero de ese año los indígenas se sumaron a una serie de protestas iniciadas por grupos estudiantiles en contra de las políticas de dolarización que mantenía el gobierno en turno de Gustavo Novoa. Las nuevas movilizaciones evidenciaron las contradicciones existentes dentro de la organización indígena, así como de ésta con otros grupos externos, con los mismos que en otros momentos sumaron fuerzas. Sin embargo, aunque las relaciones de movilización desde entonces atraviesan por un periodo de transición, es evidente que el papel político y social desempeñado por la CONAIE continúa ocupando un lugar central en la vida del Ecuador.

Para explicar las dinámicas, cambios y continuidades que experimentó la movilización indígena en Ecuador así como el papel que jugó la CONAIE en su articulación, en muchos de los análisis sobre estos hechos prevalecen las interpretaciones coyunturales, así como una tendencia a pensar en el movimiento indígena como un actor uniforme e integral con posiciones políticas en el mismo sentido. Tomando distancia de estas posturas, consideramos que una lectura más amplia de estos procesos nos permitirá comprender que la de 1990, junto con la serie de movilizaciones que se desarrollaron durante toda la década, así como la importancia creciente que han alcanzado los indígenas y sus organizaciones como referentes políticos y culturales en Ecuador, no son algo fortuito, o producto del aprovechamiento exclusivo de las oportunidades aisladas, sino que forman parte de una amplia trayectoria de organización, movilización y lucha en la que estos actores han participado tenazmente.

En su desarrollo, observamos particularmente la construcción de un *discurso movilizador* que reivindicó la diferencia étnica y se opuso a la injusticia, el cual se presentó como uno de los principales factores que ofrecieron un marco adecuado de representación pública a los indígenas para articular sus protestas con las acciones colectivas de otros sectores sociales también inconformes con la situación existente, logrando así establecer un vínculo por encima de las disimilitudes y la consecuente historia de desencuentros y contradicciones que sus diferencias socioculturales y políticas solían implicar.

Por lo anterior, en este capítulo pretendemos reflexionar respecto a este proceso de movilizaciones que –nos parece– evidencia una relación que trasciende las lecturas circunstanciales. Para ello, como hemos mencionado, retomaremos uno de los elementos medulares que a nuestro parecer permitieron dar continuidad –tanto real como *imaginada*– a la acción social centrándonos en el tipo de discurso étnico que organizaciones como la CONAIE desarrollaron a partir de su interacción con una lectura particular del pasado (resistencia a la dominación por un lado, y deseos de revaloración cultural, por el otro); su presente (demanda de inclusión social y exigencia de sus derechos colectivos), y su proyecto de futuro (la construcción de un Estado plurinacional).

Del análisis de estas construcciones y de los imaginarios sociales a que dieron origen, trataremos de establecer las relaciones que nos permitan explicar la manera en que gracias a esta representación pública el movimiento indígena logró posicionarse al centro de un proceso de entretejimiento de complejas redes, actores y estrategias entre organizaciones y colectivos que más allá de su diversidad y visiones contradictorias, lograron articular un amplio proceso de movilización

social, considerado actualmente como una de las principales fuerzas democratizadoras registradas durante la década de los noventa en el Ecuador.

1. Organización y movimiento: una relación *simbiótica*

Sin duda, al hablar del movimiento indígena en el Ecuador contemporáneo, una organización que no deja de aparecer como uno de los principales actores dentro de éste es la CONAIE, debido tanto a su carácter de organización nacional, como a su representatividad social y a la capacidad de intermediación política que ha logrado estructurar a lo largo de su trayectoria.¹⁶

Por lo anterior, no es de extrañar que en varios textos cuando se habla del movimiento indígena, comúnmente se equipare su itinerario a referir la historia y acciones de la CONAIE. Aunque es claro que en la articulación del movimiento social se han involucrado otros actores que no necesariamente tienen vínculos con esta organización, su cualidad como una de las figuras más consistentes a lo largo del sostenimiento de las interacciones dentro de las dinámicas de movilización y acción colectiva durante la década de los noventa, permite su ubicación como uno de los principales ejes a seguir para comprender el proceso del movimiento indio ecuatoriano (véase la figura 2).

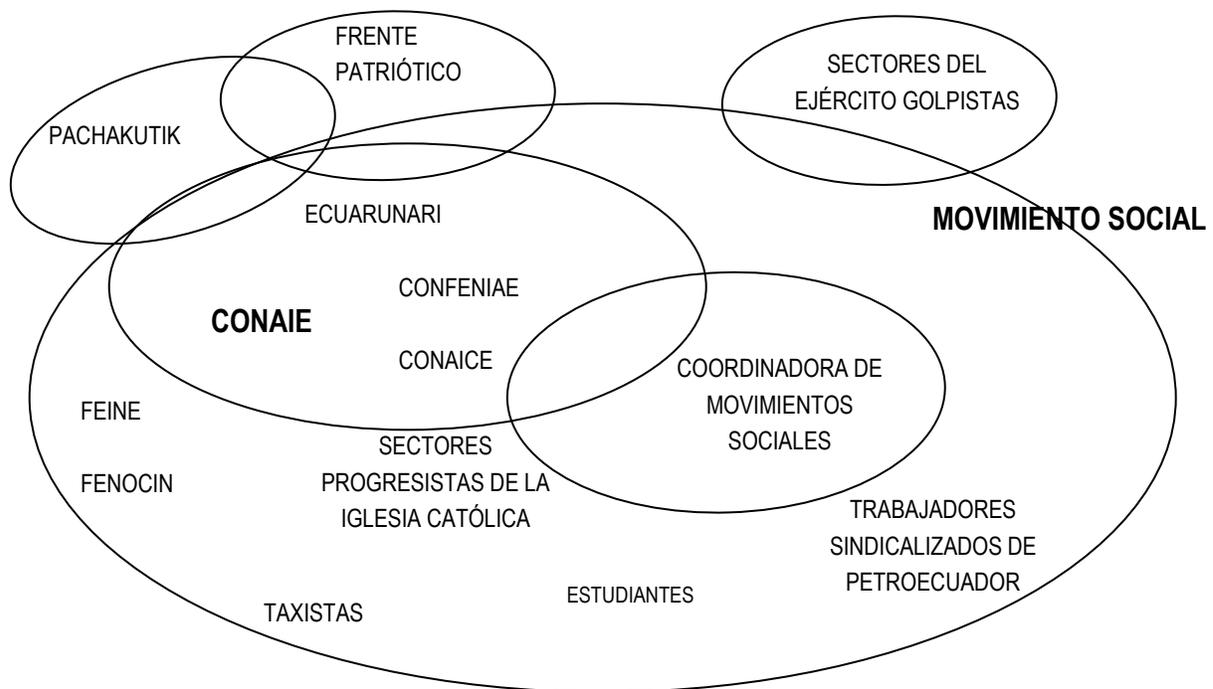


Figura 2. Diversidad de actores que integran el movimiento indígena ecuatoriano.

Fuente: Elaboración propia.

¹⁶ Amanda Pinto, estima que la CONAIE “agrupa al 70 por ciento del movimiento indígena organizado” en Ecuador. Véase “Pueblos indios del Ecuador: 10 años de protagonismo en la vida del país”, artículo de la Agencia Pulsar publicado en la revista electrónica *Venezuela Analítica.com*, 2000. (DE: 12 de marzo, 2002: <http://www.analitica.com/va/hispanica/9343534.asp>)

Ahora bien, como referimos en el capítulo anterior, analíticamente siempre es pertinente distinguir a un movimiento social de las organizaciones que participan en él, lo que en este caso nos lleva a reflexionar sobre las relaciones reales que se establecen entre ambas entidades que, si bien teóricamente son aprehensibles y diferenciables, en los hechos, como veremos para este caso, presentan frecuentes dificultades al tratar de establecer los límites entre las acciones de uno y otra.

Específicamente, al pretender analizar el discurso acuñado en el movimiento indígena ecuatoriano, de entrada observamos que gran parte de su producción “oficial” pasa por la factura de la dirigencia de la CONAIE o de grupos intelectuales ligados con la organización. Así, por ejemplo, las principales convocatorias a la acción colectiva, la recuperación mítica del pasado con fines de construcción y reafirmación de identidades culturales, y la elaboración de proyectos de vida y de nación futuros, son emitidos por la CONAIE o firmados, en su caso, por miembros de su dirigencia.

Se puede observar un ejemplo de este tipo de construcciones en un párrafo que sintetiza las ideas sobre su proceso organizativo:

[...] los pueblos indios nos hemos unido partiendo, en primer lugar, del reconocimiento de nuestra heterogeneidad así como de los rasgos culturales semejantes; de la convicción de ser partícipes de la misma historia de *opresión y explotación*; y de que también somos parte de una sociedad más amplia en la cual estamos cuestionando la naturaleza de *un estado nacional que no reconoce nuestras identidades culturales diferentes* por lo que es un problema que debe ser resuelto. En este contexto, nos planteamos la unidad con todos los sectores populares para la transformación estructural de la sociedad y la instauración de una sociedad *igualitaria, justa y pluricultural*, representada en un estado plurinacional.¹⁷

Para el caso del discurso “coloquial”, o el acuñado en el marco de las acciones colectivas por los actores populares o por las bases de las organizaciones, de manera espontánea y generalmente en forma de consignas que involucran elementos simbólicos con un sentido y significados culturales e históricos; la dificultad no deja de aparecer, ya que muchos de los participantes en ellas formaban parte de las organizaciones-base u otras vinculadas con la CONAIE. Aún buscando más allá, en organizaciones alternas a la CONAIE que también participaron en movilizaciones importantes, se observa una reapropiación discursiva de las mismas frases, llegando a considerar a algunas de ellas incluso como emblemas de sus propias entidades.¹⁸

Incluso en el tipo de discurso elaborado con miras a ampliar la representatividad social de la CONAIE entre la población no india, ese que apuntaba más a criticar la corrupción gubernamental, a enriquecer la democracia y a luchar contra el neoliberalismo; el lenguaje vuelve a hacer confusos los límites entre la posición de la organización indígena, el movimiento social y aquellas construcciones elaboradas por grupos de oposición política al gobierno o de tendencias de izquierda que también participaron en las acciones colectivas.

¹⁷ CONAIE, *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, 2ª. ed., Quito, 1989, p. 153, cursivas mías. (DE: julio, 2002: <http://edufuturo.com/imageBDE/EF/21352.Indigenas%20Ecuador.pdf>)

¹⁸ Por ejemplo, en el caso de la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras FENOCIN, antes FENOC, una entidad que presumía de ser la única de carácter multiétnico a nivel nacional y que en ocasiones llegó a diferir con la CONAIE debido a las posturas ideológicas o decisiones políticas tomadas por la segunda; es significativo que la frase “unidad en la diversidad” que, por lo menos en el nivel documental, fue registrada varias veces en el *Proyecto político de la CONAIE* de 1994, y también constituye una consigna de Pachakutik, apareciera en el año 2000 como el lema de su organización en su página web (www.fenocin.org).

En todo caso, proponemos pensar esta particularidad como producto de una dinámica dialógica en la que la interacción entre grupos y actores permitió que el lenguaje no solo fuera compartido y extendido entre diversos sectores sociales, sino también que pudiese ser transformado conjuntamente en el marco de la acción social.

Ante estas dificultades, reafirmamos nuestra idea de rastrear el proceso histórico y social de la movilización indígena a partir de la CONAIE debido a las posibilidades analíticas que ello implica, aunque reiterando que al hablar de la organización no admitimos su equivalencia con el movimiento indígena, sino, en todo caso, la asumimos como un recurso valioso para articular su desarrollo.

Asimismo, es conveniente aclarar que al igual que no estamos de acuerdo con las apreciaciones en las que se habla de los movimientos sociales asignándoles una imagen que los personaliza en tanto “sujetos” colectivos unificados, en este mismo sentido reconocemos que la CONAIE es una organización que en su interior guarda contradicciones, desencuentros y coincidencias entre una serie de grupos y actores que participan en ella. Así pues, lejos de ser un actor colectivo unidimensional, consideramos que esta organización es el resultado de la adscripción colectiva de un conjunto de fuerzas sociales que lograron estructurar acciones conjuntas en torno a una serie de intereses e identificaciones comunes gracias al marco que ésta les ofreció durante el periodo que aquí abordaremos.

En términos conceptuales, seguimos así lo dicho por Elisabeth Clemens, en lo tocante al papel de las organizaciones en los movimientos sociales, mismo que rebasa su consideración exclusiva como un recurso para la movilización.

Para comprender la complejidad hacia dentro de la CONAIE y del propio movimiento indígena ecuatoriano, es pertinente entonces analizar los orígenes y estructura de esta organización, así como las relaciones que estableció con otros actores sociales y políticos, a fin de entender el lugar que ocupó en el movimiento social, y la forma en que éste logró estructurarse a su vez durante los años noventa.

Orígenes y estructura de la CONAIE

El antecedente directo de la CONAIE lo constituyó el Concejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas CONACNIE, fundado en octubre de 1980 durante un congreso convocado por las principales organizaciones indígenas ecuatorianas que buscaban crear una “instancia de comunicación a nivel nacional” ante el deseo de apoyar mutuamente sus luchas.¹⁹

Durante las reuniones que propició esta entidad, fue cada vez más evidente la necesidad de articular una organización que pudiera representar a todos los pueblos indígenas del país, de este modo, para 1986, se fundó la CONAIE, dando así cuenta de su nuevo rol:

[...] como un caso decisivo y trascendental, no sólo para las nacionalidades indias, sino también, para el conjunto de la sociedad ecuatoriana, conformamos la CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR (CONAIE), que no sólo expresa el avance organizativo de nuestros pueblos, sino también un salto cualitativo del movimiento indígena en tanto de una organización *reivindicacionista* se pasa a una organización de *nivel político*, ya que su tarea fundamental es la definición de un proyecto político que responda a las características y realidades particulares de nuestros pueblos y contribuya a delinear

¹⁹ Cfr., CONAIE, 1989, Pág. 153.

una alternativa política para la transformación de la sociedad ecuatoriana en su conjunto.²⁰

Con su fundación, la CONAIE logró la convergencia de dos de las principales organizaciones indígenas de carácter regional que existían en ese tiempo, la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador ECUARUNARI²¹ y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana CONFENIAE, a las que a fines de los años noventa se unió la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana CONAICE, confiriéndole así un mayor margen de representatividad entre los diversos grupos indígenas que habitan en las distintas regiones de Ecuador así como para el resto de la sociedad nacional.

Para hablar del proyecto, la estructura y los vínculos actuales que mantiene la CONAIE, es preciso comenzar por hacer referencia a las organizaciones que permitieron su articulación, dado que ellas aportaron elementos de su propia identidad, historia y desarrollo que permitieron a ésta llegar a reivindicar un tipo de discurso novedoso para su tiempo, así como también ayudaron a coordinar las acciones colectivas que contaron con un amplio margen de participación social y el ejercicio en ellas de un efectivo repertorio de acciones.

Como preámbulo de este apartado, cabe mencionar que Ecuador cuenta con tres regiones ecológicas: la costa o litoral en la zona que desemboca al Océano Pacífico; la amazonía u oriente que se ubica al este del país, donde hace frontera con Perú y Colombia; y los andes o sierra, que divide el país a través del llamado callejón interandino por el cual pasan las cordilleras occidental y oriental, así como también aloja a la sección de la carretera panamericana que cruza el país de norte a sur.²² A cada una de ellas, coincidentemente, se corresponde en parte la representación territorial de las organizaciones regionales fundadoras de la CONAIE (véanse los mapas 5 y 7).

Ecuador Runacunapac Riccharimuri, CONFENIAE y CONAICE

Aunque muchos autores marcan el surgimiento de las organizaciones indígenas ecuatorianas en los años sesenta, a partir de la fundación de la Federación Shuar en 1961, en el sur de la amazonía, considerándola en parte como resultado de las actividades desarrolladas por los misioneros salesianos que se encontraban en la región, quienes mediante proyectos de concientización social impulsaban la organización de los indígenas²³; es hasta la década de los setenta cuando este proceso cobra realmente fuerza en la mayor parte del país.

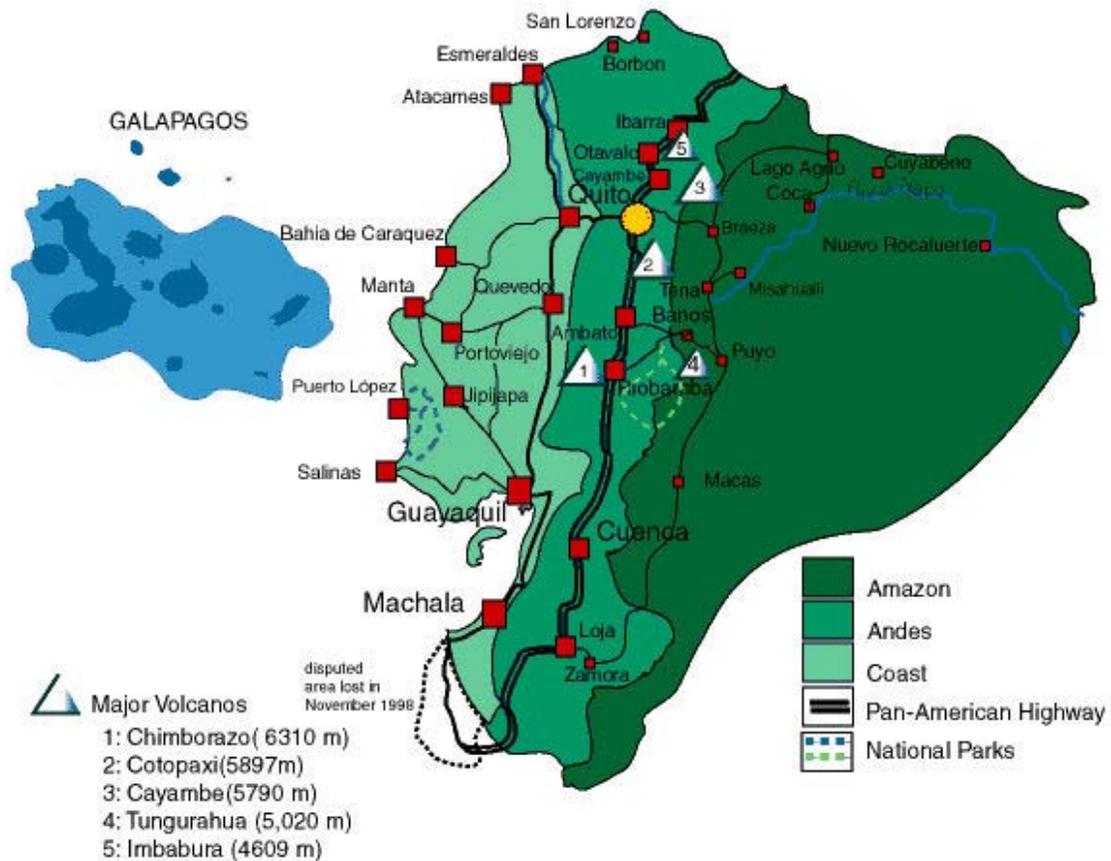
²⁰ *Ibidem*, cursivas mías.

²¹ También llamada Ecuador Runacunapac Riccharimuri que significa “despertar de los indios ecuatorianos”.

²² Este constituye un dato importante si se considera que una de las principales formas de acción empleadas durante las movilizaciones sociales en Ecuador es el cierre de carreteras, ya que el dejar incomunicado al país por varios días genera un descontento social creciente –sobre todo en las ciudades– que generalmente se traduce en presiones para que el gobierno en turno entable rápidamente negociaciones con los manifestantes.

²³ Sin duda, resulta significativo que varias de las primeras organizaciones indígenas que surgieron en la amazonía y la sierra fueron apoyadas por la labor de sectores progresistas de la Iglesia católica, los cuales, influidos por la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y los postulados de la Teoría de la Dependencia, realizaron un importante trabajo social que en los siguientes años mostraría sus resultados. Aunque no es el objetivo de este trabajo, es posible suponer que la influencia de este conjunto de actores y de su ideología tuvo un peso importante en las organizaciones indias, notándose esto en las reminiscencias cuasi teológicas que evidencia su discurso en ocasiones.

Mapa 5
Regiones geográficas de Ecuador



Fuente: Internet, 2003

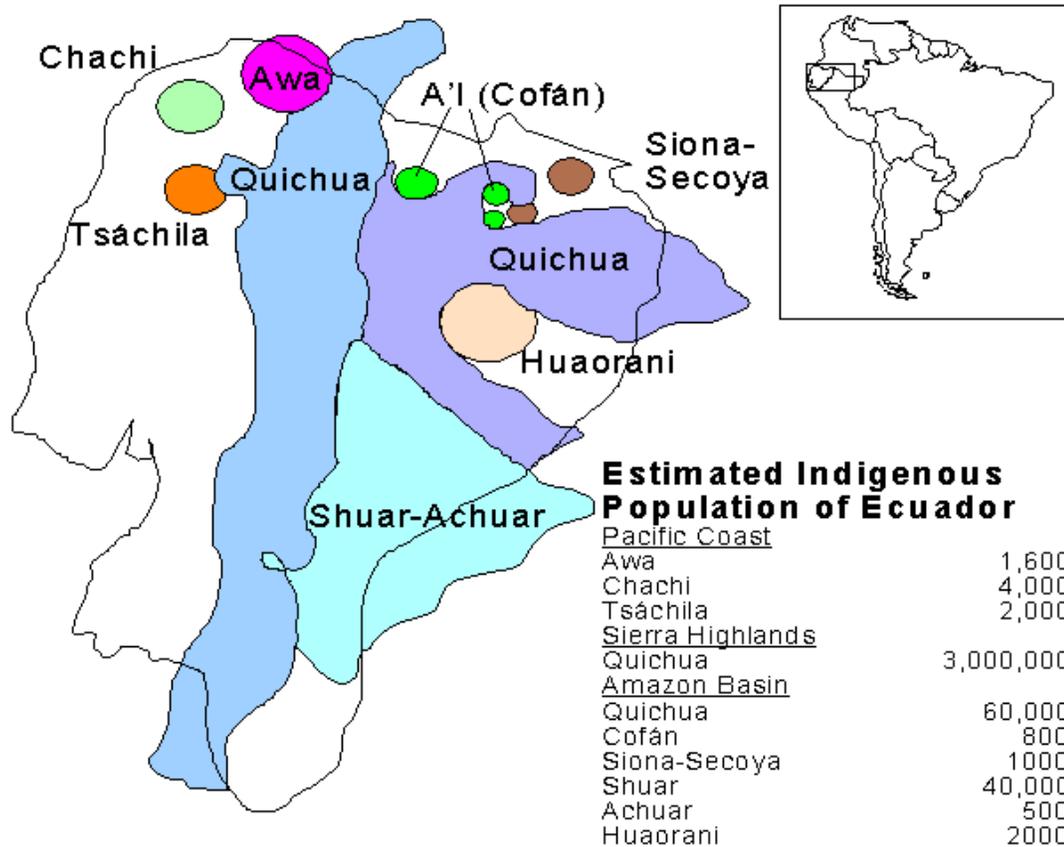
(http://www.kulmbach.net/~MGF-Gymnasium/bilderdaten/latinoam-ecuador/Bilder/ecuador_mapa_gif.jpg)

Para esos años, la convergencia de una serie de factores contribuyeron al auge de la organización social en los territorios habitados principalmente por grupos indígenas (véase mapa 6). Entre ellos se destacan los cambios sociales, económicos y culturales que significó el declive del sistema de hacienda o *huasipungo* y la finalización de las relaciones de servilismo que éste daba lugar en la Sierra, todo ello enmarcado en la Reforma Agraria de 1973. Asimismo, en esa época se registra una mayor intervención del gobierno federal en dichas regiones, principalmente en la forma

de proyectos de desarrollo que implicaban la organización local de sus pobladores como requisito para acceder a ellos.²⁴

En esta dinámica, para 1972 es fundada ECUARUNARI –la principal organización de la sierra– durante un congreso convocado en Riobamba, lugar de asentamiento de una de las diócesis más activas en el trabajo comprometido con los indígenas, la cual en ese momento se encontraba bajo la coordinación del obispo Leonidas Proaño.

Mapa 6
 Nacionalidades Indígenas de Ecuador



Fuente: Página web de la CONAIE (<http://conaie.nativeweb.org/map.html>), basado en información de CONAIE publicada en *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1989, 2a. ed., p. 284.

Con la promulgación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas en 1976, así como su *Estatuto de las comunidades campesinas*, se promovió la posibilidad de que las organizaciones locales buscaran articularse a niveles mayores, asumiéndose legalmente bajo la figura de federaciones provinciales.²⁵ Aunque en los hechos ya existía ECUARUNARI como una organización regional con un alcance mayor al provincial, esta ley fomentó la estructuración cada vez más consistente de otras organizaciones en distintos niveles.

²⁴ Cfr., Jorge León Trujillo, “Organizaciones indígenas en el Ecuador”, en Ileana Almeida, *et. al.*, *Indios*, ILDIS-Editorial Abya-Yala, Quito, 1991, pp. 385-417.

²⁵ Cfr., Luis Fernando Botero, *op. cit.*, Pág. 302.

De manera similar a la que en la sierra se vivió el proceso que dio origen a ECUARUNARI, en la amazonía se produjeron actividades organizativas que, siguiendo el ejemplo de la Federación Shuar, dieron como resultado la estructuración de su propio órgano de representación regional en 1980, bajo la figura de la CONFENIAE.

Mientras que en la sierra ECUARUNARI inicialmente había experimentado un proceso en el que pasó de luchar por la *tierra* en los mismos términos que las organizaciones de campesinos no indígenas, hasta llegar a articular un discurso étnico que daba un nuevo marco a sus demandas; en la amazonía, la CONFENIAE desde su origen enarboló un discurso étnico que hablaba de *territorios*, producto de la necesidad de los indígenas de estructurar un frente común ante la amenaza a sus provincias que representó la llegada de actores externos (como las compañías petroleras) que buscaban explotar los recursos naturales de la región. Al respecto, Jorge León Trujillo explica que la articulación de una conciencia étnica en este caso no sólo obedeció a la influencia del trabajo eclesial, sino que también debe de leerse como una respuesta a la necesidad de afirmación de una identidad diferencial frente a los rápidos cambios que experimentaron los indígenas amazónicos después de los sesenta, los cuales los enfrentaron a una negociación e interacción con sectores con los que antes sólo trataban ocasionalmente.²⁶

La coincidencia de ambos procesos permitió que al inicio de los ochenta, al interior de ambas organizaciones se planteara la posibilidad de coordinar sus actividades con miras a aumentar su fuerza y con ello darle mayor peso a sus luchas por el reconocimiento social y por la resolución de los problemas que los embargaban (conflictos por la tierra, búsqueda de financiamientos, demanda de servicios públicos, etc.)

En el caso de la región costera, no obstante que hasta finales de los años noventa el grado de las organizaciones indígenas locales vinculadas con la CONAIE mantuvo un nivel menor en comparación con las confederaciones regionales estructuradas en la sierra y la amazonía (destacando entre las más activas la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana COICE, su antecedente directo), con el paso del tiempo en esta zona también se registraron diversos procesos organizativos que fueron apoyados por la propia organización nacional²⁷, lo cuales permitieron el surgimiento de la CONAICE en 1997, un órgano con representatividad geográfica en el litoral equivalente al de ECUARUNARI y CONFENIAE en sus respectivas regiones.

Al unirse en la CONAIE, ECUARUNARI, CONFENIAE y CONAICE no sólo conservaron su propia identidad, sino que agregaron a ella la fuerza y experiencia de las distintas organizaciones de primer y segundo grado que a su vez las componían, hasta llegar a aglutinar en su seno a un conjunto de entidades que constituyeron una muestra representativa de la diversidad étnica y organizativa de los grupos indígenas ecuatorianos.²⁸

²⁶ Cfr. 1991, pp. 385-417.

²⁷ Al hablar de su proceso organizativo en 1988, los miembros de las organizaciones de la costa señalaban que el apoyo dado por la CONAIE fue un elemento que les permitió “empezar un nuevo camino”. Véase CONAIE, 1989, Pág. 137.

²⁸ En el anexo de este trabajo se puede revisar la tabla 1, que indica las diversas nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas que integran la CONAIE.

Mapa 7
Zona de influencia según CONFENIAE



Fuente: Sitio web de la CONFENIAE (<http://www.applicom.com/confeniae/español/>)

Sin embargo, esta articulación no estuvo libre de problemas, ya que a lo largo de su trayectoria han existido en su interior distintas posiciones en torno a temas comunes, lo que obedece a las diferentes necesidades que experimentan los indígenas de la costa, la sierra y la amazonía, según su propia historia y sus condiciones sociales. Por lo anterior, los acuerdos alcanzados al unir sus fuerzas en la CONAIE deben comprenderse como el resultado de largas negociaciones, las cuales han sido referidas por sus fundadores:

Si bien las distintas organizaciones [indias] hemos logrado varias conquistas [...], somos conscientes de que la unidad de todos los pueblos indígenas es indispensable para que nuestro movimiento tenga la fuerza necesaria para la consecución de nuestros objetivos económicos, sociales, culturales y políticos. [...]

El proceso de maduración de este objetivo ha sido largo, ya que era necesario conciliar algunas diferencias que provenían especialmente de los problemas particulares de cada región: Sierra, Costa y Amazonía. Así, por ejemplo, las reivindicaciones de la Sierra y en la Costa planteaban la ejecución de una verdadera Reforma Agraria [en la forma de demandas de tierra], mientras que en la Amazonía, se daba prioridad a la supresión de los programas de colonización y a la legislación de los asentamientos tradicionales [demandando por ello el reconocimiento de sus territorios].²⁹

En suma, podemos ver que, como resultado de este proceso, las organizaciones indígenas quedaron estructuradas de la siguiente forma: tras las organizaciones originarias de *primer grado* que se constituyeron a nivel de las comunidades indígenas bajo criterios de territorialidad, siguieron las de *segundo grado* que, componiéndose de varias comunidades, adquirieron representación a nivel de parroquias y cantones unidos por los mismos fines; finalmente, se estructuraron representaciones que articularon las provincias a nivel regional (sierra, costa y amazonía), constituyendo las llamadas de *tercer grado* mismas que, sin dejar de mantener sus relaciones con las bases comunales, parroquiales, cantonales y provinciales, unieron su fuerza para formar la CONAIE³⁰, la cual por su carácter nacional pudo considerarse de *cuarto grado* (véase figura 3).³¹

Para una comprensión de la división administrativa ecuatoriana a que hacen referencia estos niveles de las organizaciones indígenas, podríamos considerar en una simple comparación con los niveles administrativos de México a las comunidades rurales como el equivalente a las comunas ecuatorianas, las parroquias podrían ser poblados más grandes que pertenecen a un canton o municipio en nuestro caso, estos a su vez se encuentran dentro de una provincia –o un estado en México– que es administrada por un gobernador, vinculándose éstas por la región geográfica a que pertenecen (sierra, costa o amazonía) sin que en este nivel opere la estructura administrativa oficial, para finalmente marcar su pertenencia al Estado-nación del Ecuador.

²⁹ CONAIE, 1989, Pág.149.

³⁰ Al respecto, no deja de llamar la atención el tipo de adscripción que permite la CONAIE, la cual según Jorge León Trujillo, es dada por la pertenencia a organizaciones de base, por “grupo de origen” o por la participación en ellas, sin operar algún trámite de afiliación con respecto a la organización nacional. *Cfr.*, 1991, pp. 389-408.

³¹ *Cfr.*, Emma Cervone, “El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador”, ponencia presentada para el congreso de Latin American Studies Association LASA, realizado del 17 al 19 de abril de 1997, Guadalajara, México, Pág. 2. No obstante esta división, algunos autores, usando otros criterios de clasificación, sostienen la existencia de organizaciones de quinto grado, entre las que ubican a la CONAIE.

Al observarse que las comunidades indígenas constituyeron la base de las formas de organización social, es posible suponer que la articulación de la CONAIE se realizó de manera distinta a la de otras entidades que participan en movilizaciones sociales, entre las cuales se pueden distinguir aquellas que mantienen una estructura piramidal donde el nivel más alto y más importante lo tiene la dirigencia, o las que operan en forma de círculos concéntricos –como el zapatismo–, donde la organización en el núcleo es la principal fuerza articuladora de la acción.³²

En el caso de la CONAIE, en los discursos sobre su proceso formativo y funcionamiento posterior se enfatizaba la distinción de la unidad nuclear comunitaria como su fuerza básica, subrayándose su papel como fuente de sentido y unidad para la organización, expresándose esta idea en la consigna “un solo pensamiento y un solo corazón”.³³

Una muestra de la idealización que se hizo de la *comunidad* por parte de los autores del discurso oficial de la CONAIE lo tenemos en la declaración de Luis Macas, uno de sus fundadores:

Los indígenas se basan en determinados valores ancestrales. El modelo comunitario y solidario que se practica desde hace cientos de años es uno de ellos. Cuando una familia de la comunidad está en una situación difícil, todos se unen para ayudarla. Además, reivindican la “minga”, es decir, el trabajo conjunto para construir una carretera o una casa o cosechar. La comuna es el núcleo de la sociedad indígena. En su interior encontramos prácticas como la reciprocidad, la ayuda mutua, el valor comunitario de los bienes, la relación de respeto con la naturaleza, la solidaridad, la responsabilidad social, los principios de discusión colectiva, el respeto del otro. La comuna es el centro de reproducción cultural e histórica, donde se genera y se desarrolla una ideología, en el que se despliegan prácticas, convivencias, aprendizajes y socialización de costumbres.

[...] ahora, más que nunca, es indispensable el reconocimiento de la comuna como una institución indígena que constituye un aporte fundamental para la sociedad actual. *La institucionalización de la comuna indígena es parte de nuestra estrategia para conservar viva la memoria de nuestras culturas y para construir referentes alternativos a los de la modernidad occidental.*³⁴

³² De hecho, en varios análisis sobre el papel de la CONAIE dentro del movimiento indígena ecuatoriano, se destaca como un rasgo distintivo de esta organización el peso que tienen las comunidades como sustrato organizativo y base ideológica. Véase Napoleón Saltos Galarza, “Movimiento indígena y movimientos sociales: encuentros y desencuentros”, *Boletín ICCI-ARY-RIMAY*, Año 3, No. 27, Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI, junio de 2001, Pág. 2. (DE: enero, 2002: <http://icci.nativeweb.org/boletin/>).

³³ Augusto Barrera, *op. cit.*, pp. 144 y 145. Varios autores refieren el papel simbólico de la comunidad como base de la construcción identitaria y de la organización indígena. Entre ellos se puede consultar: Hernán Ibarra, “Neoindigenismo e indianismo: el caso del Ecuador”, *Ñuke Mapu*, 6 de julio de 2003, consultado en su versión electrónica en *Colectivo Lientur. Kontrainformación Mapuche en la Red*. (DE: mayo, 2003: http://www.nodo50.org/kolektivolientur/conaie_a_debate.htm), y Luis Fernando Botero, *op. cit.*

³⁴ “Comuna vs. Mercado”, cursivas mías.

Basándonos en estas descripciones, podemos pensar en un modelo de organización como el siguiente:

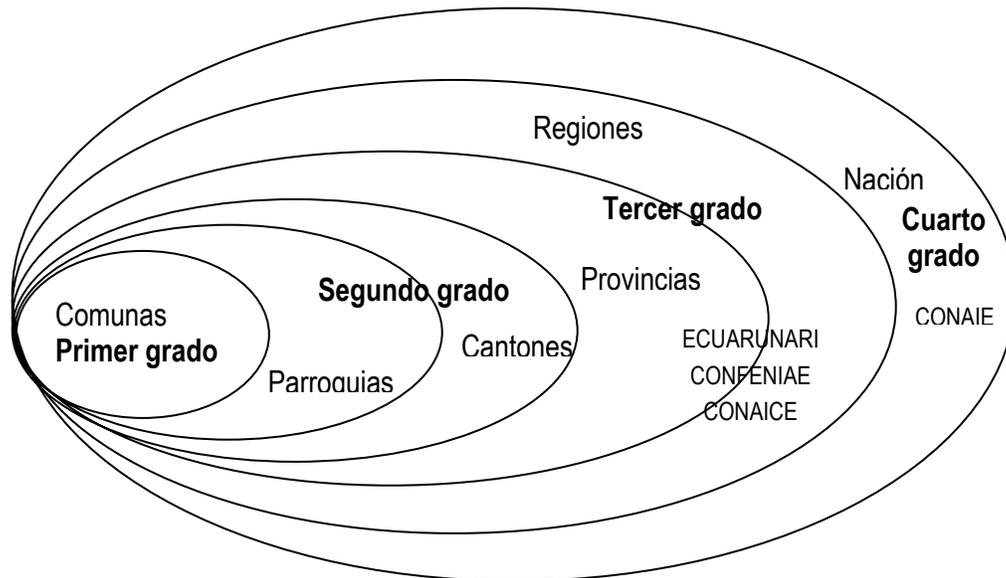


Figura 3. Relaciones entre las divisiones geo-administrativas y el grado de las organizaciones indígenas.
Fuente: Elaboración personal a partir de un modelo e información de Luis Fernando Botero, 1999.

Aunque es evidente que las comunidades indígenas constituyeron la unidad básica de la CONAIE, es preciso advertir la complejidad desarrollada en las relaciones entre estas bases y los dirigentes de la organización, tomando distancia de la imagen idílica que ellos presentaban en sus discursos sobre la importancia y significado que tenía la comunidad para su lucha. En los hechos, parece reconocerse que las organizaciones de base o comunales actuaban realmente como un contrapeso a las decisiones tomadas por la dirigencia de la organización, principalmente en los casos cuando éstas no coincidían con los intereses de las bases o se consideraba que no expresaban correctamente sus necesidades.³⁵

En estas circunstancias, los mecanismos dentro de la CONAIE que permitían a las bases comunicar sus intereses a los dirigentes o, en su caso, manifestar posturas abiertamente contrapuestas, iban desde los rubros más instintivos como la desobediencia civil o la participación espontánea en acciones colectivas de protesta, hasta las opciones más estructuradas como el hacer uso de la propia dinámica interna de la organización que permitía la rotación de liderazgos al frente de su consejo de gobierno, así como la realización de reuniones periódicas en las que se evaluaba y redefinía el rumbo de la organización nacional.

En el primer tipo de recursos podemos encontrar hechos que ejemplifican este modo de articular el descontento comunitario, como ocurrió cuando la dirigencia de la CONAIE estableció una alianza con el grupo de militares que se sumaron a las protestas contra el gobierno de Mahuad en el 2000, provocando su destitución. Ante una decisión que no fue debidamente consultada y debatida dentro de la organización, se generó un enorme malestar entre las bases, de las que devino un cuestionamiento profundo sobre los objetivos de la misma, así como del camino y la dirección que

³⁵ Luis Fernando Botero desarrolla esta idea al hablar sobre las características que presentaron los liderazgos en las organizaciones indígenas, planteando que aquellos que fueron del tipo “comunitario” pocas veces se confrontaron con las bases, ya que defendían sus mismos intereses. *Cfr., op. cit.*, pp. 267-274.

en adelante se habrían de tomar. Todo ello condujo finalmente al proceso de transición que vivió esta organización en los primeros años del nuevo milenio.

La exposición de los puntos de vista diferentes u opuestos llevada en la segunda dirección, por la vía “institucional”, se ejemplifica también con otro momento clave para la CONAIE: la creación de Pachakutik. Cuando se abrió al debate interno la evaluación sobre las ventajas que traería para la lucha indígena el hecho de conformar su propia representación electoral, al interior de la organización hubo posturas encontradas que fueron expresadas y discutidas en las asambleas internas³⁶, mediando en la generación de consensos los miembros del consejo de gobierno y los representantes de las organizaciones de distintos niveles. Tras la negociación de una propuesta que contó con la aceptación de la mayoría, fue entonces tomada la decisión de articular las alianzas que permitieron la conformación del MUPP-NP.

Estos dos modelos de las relaciones entre la dirigencia de la CONAIE³⁷ y las comunidades indígenas que constituyeron la base de esta organización, dejan ver la compleja red de negociaciones que hacia adentro de la misma existían, y que participaron en la construcción del proceso dinámico en el que ésta a su vez interactuó con la movilización social.³⁸

Ahora bien, para explicar cómo se articularon estos procesos internos con el marco externo de la CONAIE, qué factores permitieron lograr los consensos necesarios para establecer y mantener alianzas con otros actores sociales y cuál fue la relación con el principal actor que los confrontaba en tanto interlocutores del movimiento indígena (el Estado), a continuación hablaremos de la CONAIE desde otra perspectiva, una externa, en donde fue percibida como un actor colectivo que desarrolló una capacidad de negociación clave, misma que le permitió constituirse en la principal interlocutora de la sociedad civil frente al Estado ecuatoriano, durante los procesos de movilización social de los años noventa.

2. Vínculos, alianzas y estrategias de la CONAIE

Sin duda, no podemos pretender seguir la trayectoria de la CONAIE y del movimiento indígena sin atender a los vínculos que se establecieron entre estos colectivos y otros actores sociales que también participaron en los actos de protesta considerados como los más significativos en la historia reciente del Ecuador. Precisamente su participación en las movilizaciones, aún cuando en ocasiones declararan su independencia respecto a las organizaciones convocantes, fue crucial para dotar de

³⁶ Napoleón Saltos distingue así las diferencias de opinión entre miembros de ECUARUNARI y CONFENIAE al evaluar el tipo de participación electoral que deberían tener en 1996: “El planteamiento inicial de los pueblos indios de la Sierra era limitar la participación a las elecciones locales; mientras la Amazonía planteaba la participación nacional”, 2001, Pág. 4.

³⁷ En el anexo se puede consultar un organigrama que muestra las diferentes áreas y cargos que integran la dirigencia de la CONAIE (figura 6).

³⁸ De acuerdo con un artículo publicado en el diario ecuatoriano *El Comercio*, un conocido dirigente indígena resumía así la operación interna de la CONAIE: “Según [Luis] Macas, la organización es una auténtica escalera que sube peldaño a peldaño hasta llegar a los órganos de decisión, una red estructurada en estos poderes bien definidos: congreso, la máxima instancia que se reúne cada tres años para señalar el rumbo político-social y elegir a nueve dirigentes del consejo; asamblea, convoca cada seis meses a los líderes y a nueve representantes por cada federación provincial, se encarga de la planificación y evaluación; consejo de gobierno, integrado por nueve miembros, ejecuta las disposiciones del congreso y de la asamblea; y, presidencia, otro brazo ejecutor de acciones”. Véase “CONAIE, la radiografía del poder indio”, 4 de junio del 2000, versión electrónica. (DE: Julio de 2003: <http://www.elcomercio.com/>).

mayor representatividad social a las mismas, así como para ampliar sus márgenes de intermediación política y de legitimación de sus demandas.

Al respecto, la propia CONAIE en varias ocasiones reconoció el importante papel que tuvo el establecimiento de alianzas con otros actores en la obtención de resultados favorables para el movimiento del que formaron parte. Del mismo modo, esta lectura fue compartida por las organizaciones más cercanas a ella. Así, por ejemplo, Napoleón Saltos, dirigente de la CMS, señalaba al respecto que:

El principio de “nada sólo para los indios” no es simplemente un recurso táctico para ganar presencia; sino que es uno de los fundamentos de la fuerza que el movimiento indígena [organizado en torno a la CONAIE] ha logrado acumular a lo largo de la década de los 90. Una visión propia proyectada a ganar la conducción del país, le permite no sólo colocarse en el centro de las luchas de los movimientos sociales, sino actuar como una fuerza gravitante en la vida nacional. Por ello, a lo largo de estos diez años de lucha se ha creado una alianza permanente con los movimientos sociales urbanos y rurales: la unidad indígena-popular ha sido una línea rectora de la política indígena [de la CONAIE].³⁹

Sin embargo, la evaluación en la dirigencia sobre este tipo de acuerdos frecuentemente también encaró opiniones diversas, registrándose posturas que fueron desde posiciones abiertamente radicales que buscaron reducir al mínimo los compromisos con otros grupos externos a la organización, hasta quienes, pasando de una postura mediadora, optaron por abrir los campos de acción de la CONAIE, explorando las posibilidades que les ofrecía el apoyo de otros actores.

La interpretación sobre estas coaliciones realizada desde las bases de la organización, también registró variaciones según las experiencias y los resultados a la vista de las comunidades, aunque, en general, las discrepancias se dirimían en negociaciones que terminaban por lograr el respaldo a las decisiones tomadas por la dirigencia a partir de la búsqueda de consensos, aunque no siempre con resultados exitosos. De hecho, tras los procesos que abrieron las coyunturas del 2000 y 2001, Diego Iturralde refiere cierta agudización en la “pérdida de sintonía” entre las dinámicas que se desarrollaron en los ámbitos locales y el comportamiento de la organización a nivel de la dirigencia, de modo tal que, por ejemplo, en el caso de las alianzas concretadas a nivel nacional con sectores como los sindicatos, estos vínculos no se tradujeron en coaliciones locales entre los mismos actores. De igual forma, en el plano de los discursos elaborados en cada nivel, Iturralde reconocía una distancia entre las construcciones de carácter global enunciadas para asumir posturas políticas respecto a asuntos nacionales e internacionales, y las reivindicaciones indígenas que en un nivel micro social se siguieron articulando como producto de las necesidades concretas que presentaba la vida cotidiana a estos actores.⁴⁰

Tales posturas a su vez, no fueron estáticas o deterministas, sino que, en su conjunto, registraron cambios que obedecían a la interacción entre la dinámica interna de negociaciones en la organización y las circunstancias que enmarcaron dichas decisiones. La percepción de Napoleón Saltos al respecto resulta ilustrativa:

³⁹ Napoleón Saltos, 2001, Pág. 2.

⁴⁰ “Ecuador y Bolivia: Los indígenas como actores en los procesos generales de la vida política nacional”, conferencia realizada el 7 de junio de 2004, en el CIESAS Centro, en el marco del Seminario de Antropología Política, México.

[La] visión de unidad y de un proyecto para el conjunto del país ha logrado subordinar posiciones indigenistas que han emergido periódicamente al interior de la propia CONAIE, bajo la forma de discursos mesiánicos o de retornos sin proyección hacia las raíces ancestrales, o de contraracismos y contraexclusiones. De hecho, no puede mirarse el movimiento indígena como un proceso homogéneo, sino más bien como un proceso complejo, con visiones, intereses y desarrollos diversos. No podemos cerrar los ojos [por ejemplo,] a la constitución de intereses de las capas medias de los sectores indígenas que apuntan a utilizar su diferencia como un recurso para mejorar su inclusión en la institucionalidad; y con ello se da la vuelta al principio: “todo sólo para los indios”.⁴¹

Más allá de la complejidad desde la que fueron evaluados los vínculos de la organización desde su interior, lo que sí podemos identificar con cierta regularidad es el mantenimiento de lazos con los actores y sectores sociales que acompañaron a la CONAIE desde su formación. Entre los más consistentes se encuentran algunos miembros de la Iglesia católica pertenecientes a la corriente que sustentaba su labor doctrinaria influidos por la Teología de la Liberación, grupos de trabajadores sindicalizados, organizaciones campesinas, organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, intelectuales, asociaciones de estudiantes universitarios, y miembros de otras organizaciones indígenas que, a pesar de mantener diferencias ideológicas con la CONAIE, apoyaron las movilizaciones sumándose a éstas por iniciativa propia, entre otros.

Las redes de la organización lograron no sólo sumar apoyos a los actos de protesta, sino que, por una vía más “orgánica”, lograron gestionar el patrocinio de instituciones como la Unión Europea (UE), el Banco Mundial (BM) y la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en la forma de financiamientos para el desarrollo de diversos proyectos a escala local y regional.⁴²

Otros alianzas que permitieron el establecimiento de relaciones con un carácter más bien contingente, producto de ciertas coyunturas, fueron aquellas que la organización indígena estableció con el grupo de militares que se unieron a las movilizaciones de enero del 2000, así como las conflictivas relaciones que la CONAIE mantuvo con el Frente Unitario de Trabajadores (FUT), que en distintas ocasiones llegó a competir con esta organización en su papel de interlocución frente al Estado.

Una vista representativa de las complejas redes entre las que se hallaba inmersa la CONAIE puede apreciarse en el siguiente esquema que, lejos de mostrar todos los actores sociales que se

⁴¹ Napoleón Saltos, 2001, Pág.2.

⁴² Una muestra de lo anterior lo constituye el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afros del Ecuador (PRODEPINE), financiado en su mayor parte por el Banco Mundial, el Fondo Internacional de Desarrollo Agropecuario (FIDA) y en una proporción menor por el gobierno ecuatoriano y las comunidades indígenas, con un monto que ascendía a 50 millones de dólares, destinados a “mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas y afroecuatorianos mediante apoyo puntual para fortalecer sus organizaciones, mejorar el acceso a tierras y aguas, proveer fondos de inversión tanto para la infraestructura social como productiva y fortalecer a CODENPE”. Para el año 2000, esta última institución estatal contaba con representantes de la CONAIE entre los miembros de su consejo de administración, a lo que se sumaba el hecho de que gran parte de sus beneficiarios pertenecían a las organizaciones de primer y segundo grado que formaban parte de dicha confederación. *Cfr.*, información presentada en el sitio web del Informe del Grupo del Banco Mundial. Oficina local en Ecuador. (<http://www.bancomundial.org.ec/index.asp?id=sp02>). Por otra parte, Blanca Chancoso, una de los fundadores de la CONAIE, informaba que en el 2000 la UE les financiaba alrededor de veinte proyectos de salud y educación en pequeña y mediana escala. *Cfr.*, *El Comercio*, 2000.

relacionaron con ella, enumera sólo algunos de los más significativos a escala nacional que participaron en el proceso de movilización social durante la década de los noventa.

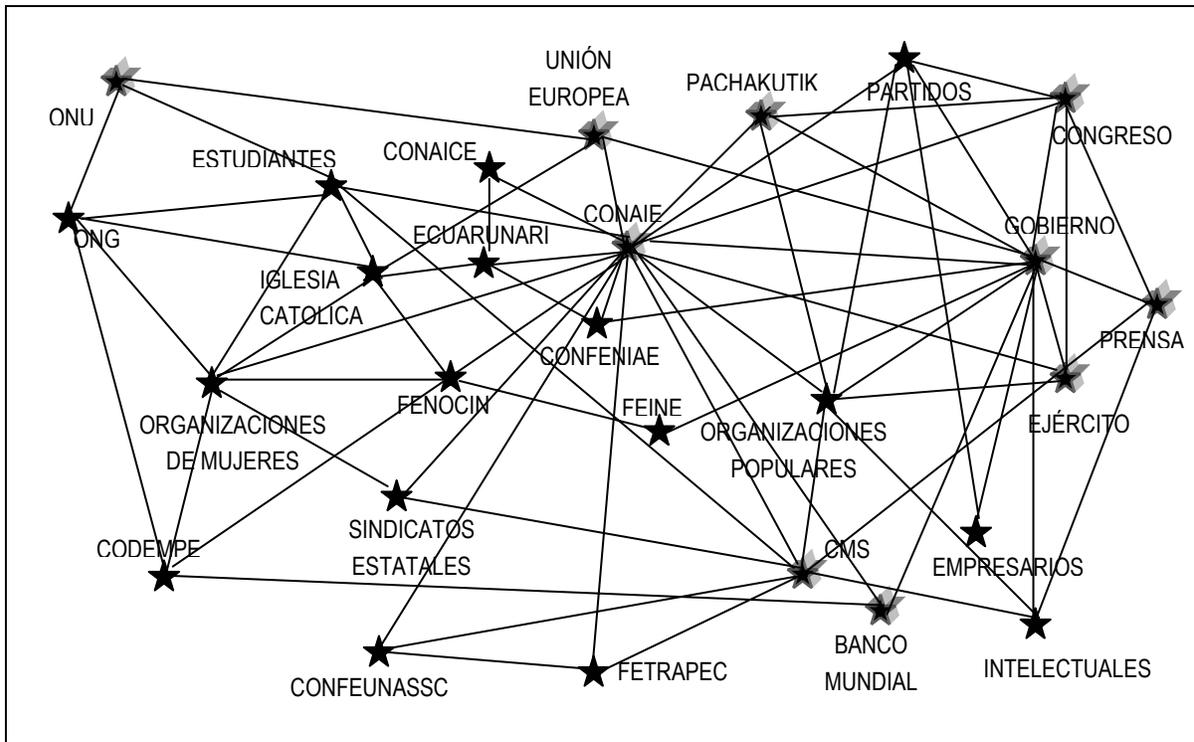


Figura 4. Redes de la CONAIE.
Fuente: Elaboración propia.

Cabe aclarar que los enlaces que representa esta figura van en distintos sentidos y temporalidades, así pueden representar uniones coyunturales como el caso de los militares y la CONAIE, como también relaciones de oposición recurrentes como en el caso de la CMS y el gobierno nacional. Ahora bien, para una comprensión más amplia del tipo de vínculos que integran esta red, es preciso relacionar su interpretación con las circunstancias que enmarcaron la creación de estas alianzas estratégicas en función de la propia trayectoria de la movilización indígena.

Según la propia concepción de la CONAIE, los principales momentos en los que se crearon alianzas con distintos actores sociales corresponden a los procesos de movilización más importantes en los que su participación desempeñó un papel central, lo que en varios casos también explica la eventualidad de las mismas.

A continuación presentamos un recuento de los actores que de manera más recurrente se relacionaron con la organización indígena, aunque es necesario tener en cuenta que más allá de un discurso que promovió la articulación de distintas luchas en una sola fuerza, en los hechos, la CONAIE no contó durante este periodo con un proyecto o definición clara respecto a su relación con otros sectores de la sociedad.⁴³

⁴³ Opinión expresada por Luis Eduardo Maldonado, ex dirigente de la CONAIE, en la conferencia “Movimiento Indígena en el Ecuador (participación en espacios políticos)”, realizada el 29 de septiembre de 2003, por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos CCyDEL-UNAM, México.

Católicos comprometidos

En principio, los primeros sectores que apoyaron a la CONAIE fueron los religiosos (católicos y evangélicos), quienes, continuando con una labor que precedía la existencia de la organización indígena y que, en parte, había apoyado los procesos organizativos que permitieron su conformación⁴⁴, desempeñaron un papel relevante en actos como el que confirmó el éxito simbólico del levantamiento de 1990, cuando el 8 de junio se ofició la “misa del triunfo” en la Iglesia de Santo Domingo, ubicada en Quito, para “dar gracias” por el fin del conflicto, siendo en este sitio donde, paradójicamente, se iniciaron las protestas en la capital del país, a partir de su ocupación por campesinos e indígenas.⁴⁵

Esta relación no sólo fue a nivel de los grupos de católicos de base que trabajaron directamente con las comunidades, sino que también se verificó en otros ámbitos de la jerarquía católica, registrándose desde los años setenta acciones como la del obispo Leonidas Proaño, quien apoyó la organización de los indígenas serranos en la diócesis de Riobamba, hasta la intermediación desarrollada por el arzobispo de Quito, Antonio González, y por el presidente del Departamento de Pastoral Indígena en Ecuador durante las movilizaciones de 1990, el obispo Víctor Corral, quienes formaron parte de una comisión de diálogo que buscaba abrir un espacio de negociación entre el gobierno nacional y los indígenas, a fin de resolver el conflicto. Al cerrar la década, se sumaron también las declaraciones a favor de las movilizaciones indígenas que ocasionalmente realizaba la Conferencia Episcopal de Ecuador, así como el trabajo desarrollado en favor de la población indígena por el obispo Luis Alberto Luna Tobar, quien se encontraba al frente de la Comisión de Derechos Humanos ubicada en Cuenca, capital provincial de Azuay.

La importancia del apoyo proporcionado a las movilizaciones indígenas, registró distintas variantes, pasando del plano asistencial, hasta llegar ocasionalmente a comprometer políticamente las posturas de algunos de los prelados, por el apoyo expresado a favor de las demandas de los indios. Dichas acciones, en algunos casos, llevó a estos sectores a enfrentarse públicamente con algunos de los grupos más influyentes del país, como ocurrió en el 90 cuando los sectores terratenientes de la sierra se opusieron a la movilización indígena y ante esta postura el obispo Víctor Corral opinó en la prensa:

Es una pena. No podemos cerrar los ojos a una realidad humana diferente: el indígena tiene su lengua, sus costumbres, sus tradiciones, su cosmovisión. Junto a ella está una realidad no indígena: la mestiza. Pero hasta el momento sólo hemos hablado de la realidad mestiza como la única. Por lo tanto la petición de los indígenas es muy justa y muy humana: el Ecuador es una realidad pluricultural, hay

⁴⁴ Hernán Ibarra destaca entre ellos a algunos proyectos de evangelización y organización social que promovieron desde los sesentas grupos como Misión Andina y la Misión Salesiana, además de los sectores vinculados con la corriente de la Teología de la Liberación. Véase “Tendencias y cambios en las relaciones indígenas-Estado en los Andes”, trabajo preparado en el marco del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: *Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: territorio, economía, política e identidad*, presentación multimedia, Ford Foundation/Oxfam América, Lima, 2002, Pág.16.

⁴⁵ El hecho de que la misa fuera realizada simultáneamente en quichúa y en castellano en un templo del centro del país, ha sido valorado como un logro histórico para los indígenas, quienes anteriormente veían limitado el acceso a estos recintos. Cfr., Augusto Barrera, *op. cit.*, Pág. 115; y una nota del periódico *Hoy*, fechada el 8 de junio de 1990, compilada en CONAIE, *El levantamiento indígena en la prensa ecuatoriana. Mayo-Junio 1990*, Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1990, Pág. 66.

varias nacionalidades indígenas junto a la mestiza. Esto tiene que reconocerlo la Constitución y las leyes.

[...] no se entiende la cultura indígena sin tierra. [... Los indígenas] han dado una gran lección a la sociedad ecuatoriana: por su capacidad de organización, de unidad y de movilización. [...Por lo que] la mejor respuesta a estos 500 años de conquista y despojo debe ser el procurar que por medios justos puedan recuperar sus tierras.⁴⁶

Para explicarse las causas de acciones de este tipo, más allá de los discursos sobre la labor de acompañamiento y apoyo desarrollada por la Iglesia católica en cumplimiento de su doctrina social, así como la influencia que tuvieron sobre algunos de sus miembros los postulados de la Teología de la Liberación, es preciso tener en cuenta otras interpretaciones que evalúan de manera más crítica el trabajo de los grupos religiosos en las zonas indígenas a partir de los años sesenta.

Así, por ejemplo, Roberto Santana destaca como una causa que explica en parte la instrumentación de este tipo de acciones por algunos sectores dentro de la Iglesia católica a partir de la existencia de una competencia religiosa por la fe ligresía indígena entre ésta y las iglesias protestantes que en esos años ya habían desarrollado un importante trabajo de evangelización principalmente en la zona de la sierra ecuatoriana, apoyándose básicamente en el aprendizaje y la revaloración de las lenguas autóctonas como el quichúa, la organización comunitaria para la producción agrícola y la formación teológica.

Según el autor, los prelados católicos que optaron por apoyar diversas acciones encaminadas a fortalecer a las organizaciones indígenas así como para desarrollar una conciencia étnica entre sus miembros, lo hicieron más como una respuesta que buscaba frenar las conversiones religiosas al protestantismo (en aumento entre esta población) mediante el afianzamiento de los vínculos comunitarios como una alternativa para impedir la difusión de dicha influencia religiosa, que como producto de un súbito cambio en su conciencia social, generado a partir de la realización del Concilio Vaticano Segundo y el contacto con los postulados de la Teología de la Liberación.⁴⁷

De tal proceso destaca el hecho de que a partir de este trabajo religioso y de los propios esfuerzos realizados por las organizaciones indígenas, se constituyeron los espacios en los que se formaron los principales liderazgos de las ulteriores federaciones regionales y de la organización indígena nacional, quienes más adelante destacarían por su capacidad de convocatoria y negociación durante las movilizaciones de los años noventa. El caso de Riobamba resulta ilustrativo al respecto:

A fines de los 60 el obispo [Leonidas Proaño] hizo construir el centro Tepeyac en terrenos de una antigua hacienda de la diócesis, dedicándolo a la formación de los indígenas. Allí se impartía cursos de Biblia, contabilidad, *realidad social, política*, leyes agrarias y elaboración de actas y documentos. Con los años, Tepeyac se volvió lugar casi obligado para los indígenas de la Sierra. Provenientes de otras provincias, intercambiaban experiencias sobre reforma agraria, luchas y organizaciones. Dirigentes de Ecuarrunari y de otras agrupaciones se formarían allí.⁴⁸

⁴⁶ “La Iglesia responde a los terratenientes”, *Ibid.*, pp. 14 y 15.

⁴⁷ Cfr., Roberto Santana, *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*, Centre National de la Recherche Scientifique CNRS, París, 1992, pp. 103-129.

⁴⁸ Véase Luis Fernando Botero Villegas, “Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia”, en *Nueva Sociedad*, No. 153, Caracas, enero-febrero de 1998, Pág. 66, cursivas mías.

No obstante que estos sectores continuaron manteniendo importantes relaciones con los indígenas, la vinculación con ellos durante los noventa parecía no presentar ya ese carácter *simbiótico* (al menos por parte del movimiento social) que era más evidente al inicio de los ochenta, en contraparte, esta característica fue desarrollándose cada vez más en las alianzas que los indios establecieron con otros grupos sociales contestatarios o con aquellos que, sin tener necesariamente orientaciones ideológicas de “izquierda”, se sumaron a la oposición política y social articulada en torno a la CONAIE.

En todo caso, aunque a lo largo del decenio se registró una transición en las relaciones entre las organizaciones indígenas y la Iglesia católica, que pasaron de una evidente cercanía a principio de los años ochenta, hasta llegar a una vinculación coyuntural y en gran medida estratégica⁴⁹, no puede negarse la importancia del papel que tuvieron los grupos religiosos dentro de la movilización.

Asimismo, junto a sus acciones específicas a favor de la causa indígena, es preciso también destacar su peso en el plano simbólico, ya que en varias ocasiones el catolicismo constituyó una de las principales fuentes de identidad y coincidencia entre un gran número de quienes participaban en las movilizaciones.⁵⁰ Al respecto, resultan significativas las declaraciones del dirigente indígena Calixto Anapa, quien recordaba que, al constituirse la Junta de Salvación durante las movilizaciones de enero del 2000, se había realizado una plegaria tras el juramento patriótico de quienes participaban en estos actos⁵¹, un hecho registrado de forma recurrente en los reportes existentes sobre este tipo de movilizaciones.

Evangélicos y sindicalistas

En lo que respecta a los grupos indígenas evangélicos o protestantes, la principal organización que los representaba era la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE)⁵², la cual fue formada en 1975, tras la unión de distintas organizaciones de segundo grado articuladas en torno a su identidad religiosa (luteranos, bautistas, etc.)⁵³ Sus relaciones con la CONAIE durante la época pasaron por varias posiciones, mientras en un principio diferían abiertamente con ésta por el desfase de propuestas entre su visión religiosa y la revaloración cultural de lo indígena formulada por la otra; posteriormente tomó una posición de apoyo a su causa, aunque sin adherirse a su estructura. En

⁴⁹ Aquí me refiero específicamente al papel de mediación que ha desempeñado la Iglesia católica en varias ocasiones durante las negociaciones del movimiento con el Estado. Su presencia en dichos actos sin duda ha dotado de una mayor legitimidad social a las movilizaciones al asumir generalmente una posición a favor de los indígenas a contracorriente de la criminalización de la que suelen ser objeto, así como también ha aportado con notable éxito su poder de convocatoria social para reunir en estas sesiones a representantes de grupos sociales reacios a escuchar a los indios y a las organizaciones populares.

⁵⁰ Sin duda, en primera instancia puede resultar contradictorio al observador externo comprender cómo estas organizaciones indígenas que articularon ampliamente un discurso étnico que rechazaba los remanentes del sistema de dominación que les fue impuesto desde la Conquista y promovían la revaloración de sus tradiciones, no tuvieron problemas para aceptar a su vez una religiosidad como la cristiana –en cualquiera de sus variantes– entre sus integrantes, misma que constituyó una de las fuentes de la identidad nacional. Una explicación preliminar nos permite introducir nuevamente nuestra noción de construcción social de marcos de interpretación, mediante los que, valores y creencias en apariencia contrapuestos, llegan a empatarse y formar parte de una visión de la realidad que los concilia y reapropia en un mismo *corpus*.

⁵¹ *Cfr.*, Calixto Anapa, *op. cit.*

⁵² Para el año 2000, denominada Consejo de los Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador.

⁵³ Diego Iturralde señala que el funcionamiento interno de la FEINE es similar al de una gran asamblea de iglesias evangélicas.

este sentido, aunque en momentos fue evidente que entre ambas organizaciones hubo cierta competencia en términos de la búsqueda de una mayor representatividad social⁵⁴, ambas asumieron que en el fondo compartían los mismos objetivos de lucha en lo que corresponde a las exigencias de reconocimiento a los derechos sociales, culturales y políticos de los indígenas ecuatorianos.⁵⁵

Entre los principales logros de la FEINE, en materia de organización de los grupos indígenas, destacó el hecho de ser la organización que contó entre sus filas con el primer diputado indígena en el país, Manuel Naula Yupanqui, quien resultó electo en 1986 por la provincia de Chimborazo, tras su alianza coyuntural con la izquierda democrática. En este mismo rubro, esta organización creó Amauta Jatari, su propio movimiento político alterno a Pachakutik, con el que postularon a Antonio Vargas⁵⁶ en las elecciones presidenciales del 2003.⁵⁷

En lo que toca a las protestas sociales, varios autores señalan que en la lectura de estos procesos se ha puesto poca atención a la participación de los evangélicos por el protagonismo de la CONAIE, no obstante que en los hechos su participación fue muy importante en movilizaciones como las de 1990 y el 2000.⁵⁸

Otra organización muy vinculada al movimiento indígena a pesar de no reivindicar una adscripción étnica de manera exclusiva fue la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), fundada en los años sesenta como resultado de la unión de organizaciones con trayectoria en el sindicalismo campesino y con grupos de ideología socialista.⁵⁹

Las relaciones entre la CONAIE y FENOCIN presentaron una dinámica parecida a sus vínculos con la FEINE, así, del señalamiento crítico de sus diferencias por determinados momentos⁶⁰, se dio

⁵⁴ Resulta difícil calcular el porcentaje de población indígena en Ecuador que profesa el protestantismo, ya que mientras Marco Murillo Ibay, presidente de la FEINE, señala que cerca del 60% de los indígenas ecuatorianos son protestantes; Napoleón Saltos, vinculado con la CONAIE, menciona que un 8 o 9% de la población indígena es evangélica. Véase Ana Karina López, “Los hilos enredados de la CONAIE”, en *Tomado de Vistazo. La Revista del Ecuador*, versión electrónica, 2003. (DE: septiembre, 2003: <http://www.vistazo.com/imprensa/865/html/portada.htm>); y Napoleón Saltos, 2001, Pág. 2.

⁵⁵ Luis Fernando Botero señala que organizaciones como la FEINE, FEI y FENOCIN, a pesar de no estar afiliadas a la CONAIE, en momentos cruciales han respondido como un solo bloque a sus convocatorias de movilización nacional. *Cfr., op. cit.*, Pág. 289.

⁵⁶ Durante las movilizaciones sociales del 2000, Antonio Vargas presidía la dirigencia de la CONAIE, sin embargo, a raíz de la crisis interna generada por la alianza con los militares y de fuertes rumores de corrupción por parte de este personaje, se produjo una ruptura interna que llevó a su salida de la misma, buscando alternativas en otras organizaciones. Otros actores que también participaron en los eventos del 2000, afirman que la llegada de Vargas a la presidencia de la CONAIE fue patrocinada encubiertamente por Abdalá Bucaram; confirmándose los rumores sobre sus vínculos con las elites políticas cuando, tras el rompimiento de Pachakutik con la presidencia de Lucio Gutiérrez, y la renuncia a los puestos de gobierno que ocupaban sus miembros, Vargas asumió el ministerio de Bienestar Social.

⁵⁷ De los resultados obtenidos, destacan las alcaldías de Colta y Alausí en la provincia de Chimborazo, y la de Otavalo en Imbabura. *Cfr.* Ana Karina López, *op. cit.*

⁵⁸ Hernán Ibarra, por ejemplo, señala que en el levantamiento del noventa en Colta, lugar con mayor asentamiento de indígenas evangélicos en el país, los cierres de carreteras y demás acciones contenciosas no se explican si no es por la participación de los grupos vinculados con la FEINE. *Cfr.*, 2002, Pág. 21.

⁵⁹ *Cfr.*, Nieves Zúñiga, *Observatorio de Conflictos-Serie Indigenismo: Ecuador*, Centro de Investigación para la Paz CIP /Fundación Hogar del Empleado FUHEM, Madrid, 2002. (DE: marzo, 2003: <http://www.fuhem.es/cip/indigen/proyecto.htm>).

⁶⁰ Por ejemplo, en lo que respecta a la demanda de autonomía, la FENOCIN disintió de la propuesta de la CONAIE que promovía la creación de circunscripciones territoriales indígenas, optando ellos por una

paso a acercamientos relativos que operaron básicamente bajo el interés de estructurar un frente común que diera mayor alcance a las demandas indígenas. En 1990, estos tres actores aparecieron entre los principales grupos que participaron en la movilización indígena apoyando las acciones de la CONAIE.

De manera paralela, en las movilizaciones también intervinieron por su propia iniciativa otros sectores inicialmente articulados bajo la figura de la Coordinadora Popular, misma que logró convocar en su marco a líderes sindicales, organizaciones campesinas, grupos de jóvenes y mujeres, organizaciones barriales, grupos ecologistas y defensores de derechos humanos entre otros.⁶¹

Entre las organizaciones que participaron bajo esta estructura, se encontraba la Coordinadora de Conflictos de Tierras, la cual fue considerada como la entidad detonante de las movilizaciones de 1990 en Quito, al participar en la toma del templo de Santo Domingo el 28 de mayo. Así pues, en sentido estricto, se consideraba que esta organización inició el levantamiento que sería reforzado con las acciones convocadas por la CONAIE para el 4 de junio de ese año.⁶²

Ante el dinamismo de los acontecimientos registrados, la Coordinadora y la CONAIE establecieron una alianza que permitió unificar la dirección de las movilizaciones, pactándose así la interlocución de un solo actor frente al Estado y la sociedad, con el fin de concentrar en un frente amplio de lucha las demandas de ambos colectivos. De estas negociaciones fue electa la CONAIE como la organización mediadora, lo que le dio mayor visibilidad ante las miradas externas, además de potenciarse el pliego de 16 demandas que originalmente había reivindicado, planteándose un énfasis especial en lo referente a la resolución de los conflictos agrarios que afectaban principalmente a quienes actuaban bajo la dirección de la Coordinadora.⁶³

Esta nueva relación permitió que la CONAIE además de vincularse con grupos de campesinos no indígenas, pudiera empezar a relacionarse con otros sectores populares, principalmente los asentados en las zonas urbanas. Dicha dinámica tomó mayor forma en los años siguientes, a medida que esta organización pudo desarrollar un discurso que logró articular sus demandas étnicas con aquellas que hacían eco del descontento general, a la par de que comenzó a apoyar las iniciativas sociales de estos actores, sumando a esto su capacidad para ir ganado terreno político en la intermediación frente al Estado.

En 1993, como preámbulo a las movilizaciones que marcarían el siguiente año, se desarrollaron una serie de protestas a mediados de enero convocadas por la Confederación de Afiliados al Seguro Social Campesino (CONFUNASSC), que se oponían a los intentos de privatizar esta área anunciados por el gobierno. Aunque en principio sus acciones no estaban vinculadas con la CONAIE, la percepción social las asoció a esta organización, debido a que los movilizadores emplearon gran parte del repertorio de acciones que caracterizaban los levantamientos indígenas.⁶⁴

aplicación basada en un criterio intercultural, es decir, que su puesta en práctica también considerara e incluyera a los no indígenas. Véase Nieves Zúñiga, 2002.

⁶¹ Cfr., Napoleón Salto Galarza, “Desmitificación de las lecturas etnicistas del movimiento indígena”, Quito, 17 de septiembre de 2002, en *www.rebelión.org Periódico electrónico de información alternativa*, (DE: enero, 2003: <http://www.rebelion.org/internacional/galarza110103.pdf>).

⁶² Cfr., Augusto Barrera, *op. cit.*, pp. 115 y 116.

⁶³ Cfr., *Ibid.*, Pág. 117.

⁶⁴ Por ejemplo, la ocupación de espacios públicos de importancia simbólica en la capital (iglesias, edificios estatales), marchas y mítines masivos, y el cierre de las principales vías de comunicación terrestre en el país. Cfr., Augusto Barrera, *op. cit.*, Pág. 159.

A las acciones de la CONFEUNASSC se sumaron las protestas de los trabajadores petroleros que integraban la Federación de Trabajadores Petroleros (FETRAPEC), quienes veían amenazada su fuente de trabajo ante los anuncios de reformas que buscaban igualmente la privatización del sector. En este marco, ambas organizaciones se comprometieron a unir sus esfuerzos, lo que fue apoyado por la CONAIE, articulándose así una nueva alianza con sectores que, por intermediación de estos grupos, encontraban un nuevo espacio de coincidencia social en el movimiento indígena.

A este escenario se agregó una convocatoria para la “Campaña por una propuesta alternativa” que buscaba la elaboración popular de un proyecto de Carta Magna renovada, en respuesta a un anuncio en el mismo sentido realizado por el presidente Durán Ballén, la cual permitió la conformación del Foro Democrático, un espacio en donde convergieron con mayor consistencia distintos actores y organizaciones sociales.⁶⁵

Sectores urbanos: clases medias, organizaciones civiles y partidos políticos

Durante las protestas de 1994, los recursos y relaciones afinadas en el Foro Democrático permitieron que las acciones colectivas adquirieran mayor coordinación en lo que correspondía a la actuación de los sectores no indígenas, lográndose al final cierto grado de unidad programática que respaldó y legitimó mayormente las negociaciones de la CONAIE con el Estado, ampliándose a su vez el marco favorable a las demandas de los movilizados. Así es como se formó el Frente por la Defensa de la Vida y la Soberanía, que constituyó el antecedente directo de la CMS.

En 1995 se integró la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), como resultado de un proceso de articulación en el que venían trabajando diversas organizaciones de la sociedad civil, con el objetivo de unir sus fuerzas para conformar un frente amplio de resistencia al proyecto neoliberal.⁶⁶ Las iniciativas gubernamentales que básicamente originaron estas actividades fueron las mismas que ya habían incentivado las protestas de FETRAPEC y la CONFEUNASSC: la pretensión de privatizar distintas entidades estatales, destacando el sector energético y la seguridad social.

Para 1996, ante el advenimiento de las elecciones presidenciales y el descontento que causó la erogación de una nueva Ley de Instituciones Financieras que permitió la liberalización general del sector, la CMS analizó también la necesidad de participar en los comicios y se reunió con la CONAIE para explorar las posibilidades de aliarse bajo ese interés. Así, ambas organizaciones establecieron los puntos de afinidad que permitieron el nacimiento del MUPP-NP.

Con Pachakutik, la CONAIE amplió su margen de influencia a los grupos de presión que no habían estado muy vinculados con los indígenas. En este marco se encontraban por ejemplo las alianzas que posteriormente establecería con Sociedad Patriótica, una fuerza política creada por los militares disidentes del 2000, con aspiraciones para las elecciones del 2002.

En los años que siguieron a la vinculación de la CONAIE y la CMS, ésta última se consolidó como un frente de la sociedad civil que luchaba por “la defensa de los derechos y la vida”, logrando desarrollar para el 2001 una identidad, programa de trabajo, planes de acción y proyectos políticos propios, fincados en una estructura amplia⁶⁷ que contaba entre sus miembros con la participación de diversas organizaciones sociales, urbanas y campesinas, articuladas en 22 organizaciones

⁶⁵ Cfr., Napoleón Saltos, 2001, Pág. 4.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Según el diario *El Comercio*, la CMS tenía presencia en 16 de las 22 provincias que forman el Ecuador, contando con 3500 grupos de base. Cfr., 2000.

nacionales representadas por un total de 815 delegados⁶⁸, entre los cuales también participaba una comisión de la CONAIE.⁶⁹

Cabe señalar que entre las organizaciones que influyeron en la conformación de la CMS, y que a su vez le permitieron afianzar sus vínculos con la CONAIE, destacaron particularmente la FETRAPEC, la CONFEUNASSC, y la Coordinadora Popular, debido a su participación activa en las movilizaciones sociales convocadas por los indígenas y la realización de actos de protesta por su propia cuenta.

En lo correspondiente a la alianza entre la CMS y la CONAIE, tras las movilizaciones de enero del 2000, ésta registró desencuentros debido al sentido en que cada instancia planteaba canalizar el descontento social. Mientras la primera proponía continuar la estrategia insurreccional mediante la realización de una consulta popular que mantuviera el cuestionamiento al Estado, la segunda apoyaba la idea de privilegiar la acción electoral.⁷⁰

Tras las elecciones, aunque se obtuvieron buenos resultados a escala local, el distanciamiento entre ambas organizaciones fue evidente, de modo que, aunque continuaron reconociendo la coincidencia de sus objetivos, cada una optó por priorizar en su lucha alternativas distintas.

Hasta este punto, las alianzas establecidas por la CONAIE se fueron moviendo en un esquema de convergencias que tuvo entre sus principales ejes programáticos la lucha contra el neoliberalismo; sin embargo más allá de este interés, las dinámicas cotidianas de competencia por la representatividad social y la legitimidad pública también llevaron a rompimientos temporales con los anteriores aliados, lo que opuso obstáculos recurrentes a la consolidación de dichas relaciones.

Los militares

Un elemento que motivó significativamente la intensificación de los desacuerdos dentro de la CONAIE fue la alianza que ésta negoció con un grupo de militares opuestos al gobierno de Jamil Mahuad para el ciclo de protestas registradas a principios del año 2000. Según quienes participaron en este proceso, los indígenas movilizados no buscaron inicialmente aliarse con los militares encabezados por el Coronel Lucio Gutiérrez, sino que fue este grupo el que por su cuenta se sumó a las protestas, aprovechando la coyuntura para formarse una imagen pública de un sector con tendencias progresistas.⁷¹

En ese momento, la relación de la CONAIE con este grupo se movió básicamente en medio del desconocimiento mutuo, ya que aunque los militares constituían una entidad con un gran peso político e histórico en el país⁷², los propios sectores intelectuales ecuatorianos no tenían mucho contacto con ellos, ni en ese momento se contaba con suficiente información sobre los miembros que dentro de esta institución eran considerados como “disidentes” de las posiciones de los mandos conservadores.

⁶⁸ Napoleón Saltos, 2001, Pág. 6.

⁶⁹ Entre las principales organizaciones que integraron la CMS se encontraban: FENACOMI, el Frente Nacional de Jubilados, CONASEP, el Frente Nacional de Jóvenes, el Movimiento Sin Techo, la Red de Arte Andina, el Frente de Mujeres, la Central de Trabajadores del Ecuador y varias Comunidades Eclesiales de Base.

⁷⁰ *Ibid.* Pág. 4.

⁷¹ Comunicación de Luis Ernesto Maldonado.

⁷² Así, por ejemplo, Augusto Barrera reconoce que: “Casi no hay problemáticas [en el Ecuador contemporáneo] que no hayan pasado de algún modo por ‘manos militares’ en algún momento de su tratamiento o resolución: desde la cuestión indígena hasta la reubicación de los comerciantes minoristas en las zonas céntricas de Guayaquil”, en “Ecuador, o cuando la crisis se hace cotidiana. Reflexiones sobre los episodios del 21 y 22 de enero de 2000”, en *OSAL*, No. 1, CLACSO, Chile, junio de 2000, Pág. 16.

En este contexto, las acciones de apoyo por parte de los militares de mando medio registradas durante la toma del Palacio Legislativo, de la Contraloría y de la Suprema Corte de Justicia, así como en la instalación de la Junta de Salvación que durante algunas horas pretendió conformar un gobierno de transición, fue leído positivamente por algunos líderes de la organización indígena, sobreestimando así el compromiso de este grupo en la lucha contra la corrupción gubernamental y el proceso de liberalización promovido por Mahuad.⁷³

Sin embargo, esta imagen duró poco para las bases indígenas, al constatar cómo el Comandante General de las Fuerzas Armadas que había accedido a formar parte de esta junta, en unas horas decidió unilateralmente retractarse de su participación en ella, dando oportunidad para que esa responsabilidad fuera asumida por el vicepresidente Gustavo Noboa.⁷⁴

Este hecho fue intensamente cuestionado al interior de la organización indígena, generando discusiones entre quienes se sentían indignados por lo que consideraban “la traición” de los militares, y quienes buscaban mantener la alianza con el grupo de Gutiérrez. Las tensiones internas se mantuvieron ante la decisión de mantener este vínculo frente a la aprehensión de los militares disidentes, quienes al tener la misma suerte que varios indígenas que también participaron en la movilización, fueron nuevamente vistos como aliados.

Como muestra del desconcierto que originó entre los integrantes de la CONAIE este proceso, citamos a continuación la narración de Calixto Anapa, quien describe así lo sucedido el 21 de enero del 2000:

El 21 de enero a las 9h00 aproximadamente [los miembros de la CONAIE] logramos penetrar al palacio legislativo, también apoyado[s] por el sector de los militares encabezados por el Coronel Lucio Gutiérrez, se instala allí el parlamento nuestro y se resuelven dos decretos, primero: cesación de funciones del Dr. Jamil Mahuad como Presidente y [de] todo su gobierno, por su incapacidad de gobernar, por corrupto y hambreador del pueblo, segundo: ratificación de la Junta de Gobierno de Salvación Nacional integrado uno por la CONAIE, otro por la sociedad civil, y el Crnel. por las FF. AA. Ya que hasta ahí la cúpula militar no había aceptado [respaldar a los militares disidentes], paralelamente muchos de los consejos provinciales y municipios fueron apoderados pacíficamente por nuestras organizaciones. A las 19h00 se decide tomar el Palacio de Gobierno y nuevamente, rompiendo cercos [de] policías y militares que todavía resguardaban, logramos ingresar aproximadamente a las 20h30: Jamil M. había abandonado el sitio, más la cúpula o jefes de las FF. AA. estaban reunidos allí, ellos pedían tomarse el poder, nosotros bajo ningún concepto

⁷³ *Cfr.*, Pablo Ospina, “La vuelta a un día de ochenta mundos”, *OSAL*, No. 1, Pág. 32.

⁷⁴ Cabe aclarar que el paso del apoyo a la movilización hacia la decisión de reconstituir la institucionalidad por parte de los militares comúnmente es explicada como producto de una ruptura en su estructura interna: así, se considera que frente al grupo de militares de rango medio que se habían mostrado a favor de las movilizaciones, se opuso la decisión de los altos mandos de retirar el apoyo dado a los movilizadores y nombrar al sucesor de Mahuad. Sin embargo, en una conversación con Diego Iturralde, conocimos parte del complejo juego de negociaciones que el sector militar tenía con Mahuad antes de su destitución y el sector financiero nacional respecto a la afectación de sus fondos para el retiro causada por la dolarización de principios del 2000. Los intereses involucrados y la actuación de los coroneles con la anuencia de sus superiores meses atrás dejan ver que su inusual apoyo a la movilización indígena obedeció en parte a una estrategia de presión en las elites. Así pues, más allá de cuestionar el compromiso de los militares con la lucha social, lo que esto permite pensar es que nuevamente la dirección de este proceso social fue influida en última instancia por decisiones tomadas desde las fuerzas armadas. Como un ejemplo de la primera interpretación, véase: Franklin Ramírez Gallegos, “El 21 de enero del 2000”, en *OSAL*, No. 1, Pág. 20.

podríamos aceptar una dictadura militar en nuestro país. Se conversó por 3 horas aproximadamente, al final el General Carlos Mendoza, jefe militar de ese entonces, acepta ayudar a gobernar y producir cambios estructurales e integral[es] en el país, formando parte del Gobierno de Salvación Nacional, en representación de toda[s] la[s] FF. AA. para el país era necesario esta decisión porque [en] caso contrario había una tensión peligrosa al interior de las Fuerzas Armadas del Ecuador por lo que podría haber [un] enfrentamiento entre militares y con los manifestantes; el Cnel. [Gutiérrez] cedió el compromiso por respeto y disciplina ante el Gral. [Mendoza]. A las 23h15 después del juramento de honor ante la Patria, ante Dios y [tras] haber rezado el Padre Nuestro, todos los miembros encabezados por la Junta de Gobierno, realizan la rueda de prensa informando al país y al mundo sobre la sabia decisión tomada por la mayoría de los ecuatorianos, desde las 00h00 se inicia la estructuración del nuevo gobierno, el Gral. [Mendoza] recibe varias llamadas telefónicas⁷⁵ y a las 03h30 del 22 de enero presenta la renuncia ante la Junta de Gobierno y se retira del Palacio, se insiste para que rectifique tal decisión, pero hasta las 06h00 fue imposible una respuesta decisiva, ante esta situación de mucho riesgo se pide a la gente y más miembros la retirada temporal. En el Ministerio de las FF. AA., los militares posesionan al Vicepresidente Dr. Gustavo Noboa sucesor [de Mahuad] a las 7h00, y para cubrir este acto inconstitucional, los Diputados convocan en otra ciudad la sesión del Congreso y le posesionan nuevamente al Dr. Gustavo N. [como] Presidente del Ecuador.⁷⁶

Durante las elecciones presidenciales del 2002 el mantenimiento de esta alianza fructificó en primera instancia cuando la CONAIE, a través de Pachakutik, declinó su participación, apoyando así la candidatura de Lucio Gutiérrez, quien fue postulado por Sociedad Patriótica, quien ganó tras una segunda vuelta electoral.

Entre la institucionalidad y la estrategia:

Relaciones con el Estado y con organismos internacionales

Aunque no puede hablarse propiamente de una alianza con el Estado, en términos estratégicos no es posible dejar de mencionar su interacción como una de las principales y más complejas relaciones que ha mantenido la CONAIE a lo largo de su trayectoria y como artífice en la movilización social.

Durante los años noventa, el vínculo entre la organización indígena y el Estado ecuatoriano operó con diferentes modalidades, según los distintos organismos que integran al segundo de los que se tratara (el conjunto de instituciones estatales, el régimen y/o el sistema político). Así, las relaciones fueron desde la coadministración de instituciones estatales como la Dirección de Educación Intercultural y el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador CODEMPE, pasando por la participación activa en la toma de decisiones realizada desde el poder legislativo, la experiencia de ejercer el gobierno al frente de los Consejos Provinciales y Municipales

⁷⁵ Franklin Ramírez menciona que el General Mendoza ha reconocido que estas comunicaciones fueron con “algunos funcionarios norteamericanos, con el jefe del Comando Sur de los EE. UU., y con Peter Romero, Sub Secretario de Asuntos Americanos del Departamento de Estado de los Estados Unidos”, quienes le habían advertido la falta de apoyo internacional que enfrentaría el país en caso de consolidarse el gobierno de Salvación Nacional. *Cfr., op. cit.*, Pág. 21.

⁷⁶ Calixto Anapa, *op. cit.*

ganados en procesos electorales⁷⁷, hasta llegar a la movilización social activada como respuesta, entre otros factores, a las políticas públicas implementadas por el titular del ejecutivo en turno, así como la participación en las mesas de negociación que se instalaron como medidas de hecho ante la agudización de los actos de protesta.

Para la realización de estas acciones en varios planos, la organización se sirvió tanto de su propia estructura como de las relaciones indirectas que le permitía articular Pachakutik. Así pues, la CONAIE logró reunir experiencias en el gobierno, en la formulación de políticas públicas, en la elaboración y ratificación de leyes, y en la administración de entidades locales sin perder las características que le permitieron seguir siendo parte integral de las movilizaciones sociales en Ecuador.

Ahora bien, para explicar la manera en que estos vínculos se establecieron, hay que tener en cuenta por principio las características del propio Estado ecuatoriano en las últimas décadas: una entidad con una institucionalidad débil, conformada por una clase política fracturada (regional y políticamente hablando), y funcionando en el marco de una cultura política con grandes tendencias al corporativismo que, paradójicamente, en la actualidad coexiste con un proyecto liberalizador impulsado desde el poder ejecutivo.⁷⁸

En este marco, las relaciones con el movimiento indígena en particular pasaron por distintos tratamientos. Así, en momentos fueron negadas por parte de los miembros del Estado, mediante argumentos que buscaron desacreditar a la base social que acompañó y articuló sus luchas con las demandas de las organizaciones étnicas.

En esta estrategia, los representantes gubernamentales encabezados por el propio Presidente del país, en ocasiones llegaron a desestimar las protestas oponiendo discursos en los que solamente reconocían la existencia de problemas sectoriales sin mayor trascendencia para el resto de la ciudadanía (“cosas de indios, cuestión indígena”), a la par que dejaban del lado las demandas que planteaban los asuntos que pudieran causar mayor incidencia social.⁷⁹

En casos extremos, del desinterés y la incompreensión de las movilizaciones indias se pasó a su criminalización, llevándose a cabo acciones represivas enmarcadas en un discurso que presentaba a las protestas como un peligro social que era preciso detener por cualquier medio. Así, frente a manifestaciones sociales que se distinguieron generalmente por su carácter pacífico, se respondió desde el Estado con acciones violentas que en dos ocasiones, durante los levantamientos de 1990 y del 2001, registraron saldos de varios heridos y muertos.⁸⁰

La reacción del presidente Rodrigo Borja en los medios de comunicación frente a las protestas de junio de 1990 constituye una muestra significativa de este tipo de posiciones:

Agitadores irresponsables, sin conciencia de patria y sin sentimientos de nacionalidad, están manipulando a indígenas de la serranía. Pretenden dividir al país

⁷⁷ En lo referente al acceso a los gobiernos locales y otros puestos públicos, entre los avances más relevantes para la población indígena se encuentran los resultados obtenidos en las contiendas electorales del 2002, donde el MUPP-NP obtuvo el triunfo en 27 municipios, logrando gobernar 5 de las 22 provincias que forman el Ecuador, y colocando 11 diputados en la legislatura que acompañaba al gobierno de Lucio Gutiérrez.

⁷⁸ Augusto Barrera, *op. cit.*, pp. 260-262.

⁷⁹ *Cfr.*, Franklin Ramírez Gallegos, “Las paradojas de la *cuestión indígena* en el Ecuador. Etiquetamiento y control político”, en *Nueva Sociedad*, No. 176, Caracas, noviembre-diciembre de 2001, Pág. 19.

⁸⁰ *Cfr.* Fernando García Serrano, “Política, Estado y movimiento indígena: nuevas estrategias de negociación en tiempos de la dolarización”, ponencia presentada durante el Primer Encuentro de Latin American Studies Association LASA sobre Estudios Ecuatorianos, realizado del 18 al 22 de julio de 2002 en Ecuador, Pág. 4. También publicado en *INDIANA. Revista del Instituto Iberoamericano de Berlín*, No. 17/18 (2000-2001), Berlín, 2002, pp. 69-81.

sembrando odios. Conspiran y son violentos. Han logrado desabastecer la ciudad[...]⁸¹

Junto a este tipo de discurso, desde el Estado también se instrumentaron una serie de medidas que, operando bajo la represión selectiva, buscaron frenar el activismo político y social de los actores involucrados en estas movilizaciones. Así, por ejemplo, para la misma serie de protestas de 1990, frecuentemente se registraron denuncias de acciones autoritarias como desalojos de los inmuebles que albergaban a varias asociaciones comunitarias; algunos atentados contra sacerdotes vinculados con las organizaciones indígenas; la persecución de dirigentes indígenas, la existencia de grupos paramilitares en las haciendas, acompañando la presencia de militares en las comunidades rurales, así como la creación de “guardias de seguridad” en estos territorios.⁸²

La otra cara de este tratamiento fue la puesta en marcha de un tipo de acciones identificadas como parte de las políticas “neoindigenistas” que, mediante la resolución parcial de ciertas demandas, la realización de algunas concesiones jurídicas o administrativas, así como la cooptación de líderes indígenas mediante su incorporación a puestos de la estructura estatal, buscaba la división interna y el debilitamiento de las organizaciones indígenas y, en consecuencia, de las movilizaciones en las que constituían una de las fuerzas participantes más importantes.⁸³ En esta posición podemos ubicar, por ejemplo, el tipo de política desarrollada por Abdalá Bucaram con respecto al movimiento indígena, quien incluso llegó a crear el Ministerio de Asuntos Étnicos, nombrando a un indígena Shuar como su responsable, en el interés de exacerbar las disputas dentro de la CONAIE entre sierra y amazonía, tratando así de debilitar su unidad interna y asegurarse su control.

Sin duda, gran parte de la complejidad y el desarrollo que ha registrado el movimiento indígena se encuentran estrechamente relacionados con el tipo de interacciones que ha sostenido con el Estado ecuatoriano. En un marco donde las relaciones pasaban de un radicalidad que generaba distancia y mayor confrontación entre las partes, hasta la existencia ocasional de una disposición mutua a la negociación y a la búsqueda de salidas políticas para los conflictos, un elemento que mostró cierta consistencia en esta trayectoria fue la falta de una política pública definida para la población indígena, producto a su vez de una fragilidad institucional por parte del Estado ecuatoriano.

En términos teóricos, este hecho puede ser interpretado como una de las principales oportunidades políticas que nos arroja luz al preguntarnos por las causas que favorecieron el que, a más de una década de movilizaciones, la protesta social no se hubiese desgastado como forma de acción privilegiada por los movimientos sociales en Ecuador, y en particular por las organizaciones indígenas, resultando en consecuencia como uno de los principales elementos que motivaron la continuidad de sus políticas contenciosas.

⁸¹ Julio García, “El levantamiento indígena de 1990”, video, CONAIE, Quito, 1991, 60 min., citado por Ezequiel Maldonado López, “Cultura y Democracia en dos movimientos indios: ecuatoriano y mexicano”, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM, México, 2003, pp. 95-96.

⁸² Cfr., Fernando Rosero, *Levantamiento indígena: tierra y precios*, No. 1 de la serie Movimiento Indígena en el Ecuador contemporáneo, Centro de Estudios y Difusión Social CEDIS, Quito, 1990, Pág. 51; y Ezequiel Maldonado, *op. cit.*, Pág. 101.

⁸³ Augusto Barrera, *op. cit.*, Pág. 267.

Los organismos internacionales y las ONG

Para el caso de los organismos internacionales y las organizaciones no gubernamentales ONG, las relaciones de la CONAIE con ellos presentaron distintos matices según el nivel y el tipo de proyectos que cada uno perseguía. Por ejemplo, en el caso del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, la organización indígena desarrolló un papel significativo como gestora en la obtención y coadministración de financiamientos para proyectos de desarrollo otorgados por dichas instancias. En este nivel, destacó el PRODEPINE como uno de los proyectos más importantes durante los últimos años que han concretado las organizaciones indígenas ecuatorianas, así como por el hecho de ser el único en su tipo que el BM instrumentó en América Latina.

Sin embargo, en opinión de los mismos indígenas y de expertos que han analizado su ejecución, está claro que los proyectos de este tipo deben ser observados con precaución, dado que tienden a producir resultados en distintos sentidos. Así, si bien por un lado pueden apoyar el desarrollo local y facilitar el acceso de sectores de la población indígena a recursos y servicios que no hubieran obtenido por parte del Estado; por otro, en el plano político, tienden a neutralizar la efervescencia ideológica que había permitido a las organizaciones indígenas lograr un desarrollo en este mismo sentido, el mismo que en la década de los ochenta les permitió articular sus demandas de carácter más inmediato con un importante cuestionamiento a la distribución del poder y la autoridad a escala nacional.⁸⁴

En este mismo tenor una crítica de fondo a este tipo de proyectos y, en general, a la participación de diversos agentes externos en las comunidades indígenas (ONG, iglesias, activistas), señala que con su ejecución tienden a fomentar un neoindigenismo internacional de nuevo cuño que lejos de aliviar los problemas de pobreza entre la población indígena, ha funcionado como un eficiente “encapsulador” de las posiciones políticas más radicales en este rubro, así como en la generación de nuevas relaciones de dependencia de estos grupos sociales.

Al respecto, resultan significativas las conclusiones obtenidas por Víctor Bretón en su estudio sobre una de las regiones con mayor presencia de ONG operando desde los noventa en los andes:

[...] las cifras revelan que Guamote, teniendo un alto índice de densidad organizativa y estando entre los seis primeros [municipios] en lo que a concentración de intervenciones de ONG se refiere, continúa siendo el cantón con mayor incidencia provincial de la pobreza (el 89.3 por ciento de los hogares) y con el porcentaje nacional más alto de familias literalmente indigentes (el 68.3 por ciento).⁸⁵

A estas contradicciones habría que agregar la indiferencia de estas mismas organizaciones y de otros *agentes del desarrollo* hacia regiones en Ecuador también con altos índices de pobreza y de carencias sociales, pero con muy baja o nula presencia de población indígena.

Desde una perspectiva histórica estos señalamientos también nos permiten mencionar otro efecto que ha tenido la llegada de numerosos agentes externos con proyectos de diversa índole a las regiones indígenas: se trata de la competencia surgida entre estos actores y sus organizaciones

⁸⁴ Cfr., Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos”, *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, No. 166, diciembre de 2002. (DE, enero, 2003: <http://memoria.com.mx/166/solo.htm>)

⁸⁵ Cfr., *op. cit.* También se puede consultar de manera más detallada el trabajo de Bretón en *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, FLACSO Ecuador, Quito, 2001.

y la propia estructura organizativa desarrollada entre la población india. Durante el periodo en estudio se llegaron a registrar pugnas a raíz de la captación de recursos externos para apoyar los proyectos de cada una. Así, en dos décadas se pasó de un apoyo a los esfuerzos de organización de los propios indígenas por parte de varias ONG (principalmente las vinculadas a la Iglesia católica), al desarrollo de cierta rivalidad entre una gran cantidad de ONG y un similar número de organizaciones de segundo grado OSG, que constituyen una de las bases más importantes del movimiento indígena. Sin duda este proceso refleja en parte los riesgos del nuevo corporativismo que se ha asentado en las regiones indígenas que son fuentes de interés internacional.

Otro tipo de relaciones desarrolladas por la CONAIE con este tipo de organismos tienen que ver con intereses de índole más política. Particularmente destaca el caso de sus intervenciones en algunas sesiones de la Secretaría General de la ONU, y su participación en reuniones de la Organización Interamericana del Trabajo (OIT) y la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social.

En este caso las relaciones presentaban matices más estratégicos, ya que además de la colaboración de algunos de los dirigentes de la CONAIE en proyectos de desarrollo e investigación así como en la promoción de los derechos humanos; desde principios de los noventa los indígenas ecuatorianos han venido usando dichos foros (como los convocados en el marco del “Decenio Internacional de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas”), para capitalizar sus demandas políticas, denunciar los efectos sociales negativos que la aplicación de las políticas públicas neoliberales han tenido en su país, exponer los problemas que enfrentaba y enfrenta aún su participación social y política en el ámbito nacional, y además para establecer nuevos vínculos con otras instancias multilaterales, ONG, movimientos y organizaciones indígenas, con el objeto de buscar su apoyo e influencia política como medidas de presión internacional.

Dado el marco de exposición internacional que permite la ONU, la lectura de discursos como el que pronunció Luis Macas en 1992 durante la cumbre por los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América, generó un importante efecto de *resonancia* mostrando tempranamente a estos actores las oportunidades que ofrecía su participación en estos espacios para su lucha política.

Para entender a qué nos referimos cuando hablamos de “resonancia de un discurso”, vale decir que puede entenderse a la *resonancia* como la capacidad de que una interpretación elaborada desde una organización de un movimiento social llegue a influir en interpretaciones públicas más amplias, es decir, que esa construcción no solo encuentre un marco favorable a ella en el contexto cultural en que se inscribe, sino que también aporte elementos que modifiquen ciertas nociones de este.⁸⁶

Apoyándonos en lo dicho por Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink respecto a la forma en que operan las Redes de Defensa Transnacional, es plausible aplicar en este caso la tesis del modelo *boomerang* como una explicación sobre las formas en que organizaciones de movimientos sociales como la CONAIE desarrollaron sus relaciones con instancias de este tipo. Dicho modelo parte de una triangulación de acciones que consiste en aprovechar los espacios de interés internacional para llamar la atención pública sobre un asunto que afecta a un grupo de actores a escala local y que, debido a la falta de fluidez de los canales de negociación entre estos y el Estado-nación que los

⁸⁶ El concepto fue planteado por primera vez en el trabajo de David A. Snow y Robert D. Benford: “Ideology, frame resonance, and participant mobilization”, *International Social Movement Research*, Vol. I, JAI Press Inc., 1988, pp. 197-217. Para un análisis más detallado sobre los factores que explican la variación en los grados de resonancia de un discurso o marco, véase de los mismos autores: “Framing processes and Social Movements: An Overview and Assessment”, *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, ANNUAL REVIEWS, Palo Alto, California, 2000, pp. 611-639.

circunscribe, buscan atraer la presión e influencia de otros Estados, de Organismos Internacionales y de la “sociedad global”, acrecentando el interés político en dicho proceso, de modo tal que resulte inevitable para los gobiernos locales acceder a tomar nuevas posturas en el asunto.⁸⁷

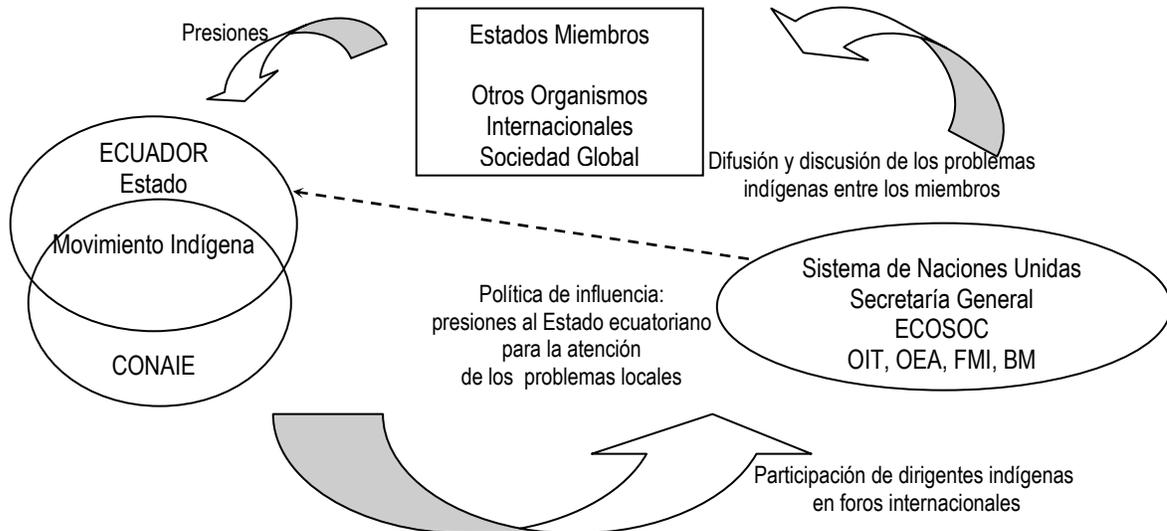


Figura 5. Modelo boomerang que muestra la resonancia del discurso de CONAIE en foros internacionales.

Fuente: Elaboración propia a partir del modelo de Keck y Sikkink.

Un elemento crucial que compone estos actos consiste en la exposición de testimonios por parte de los afectados, quienes denuncian una circunstancia injusta y atribuyen responsabilidades mediante una construcción discursiva enmarcada en elementos dramáticos. Este tipo de representaciones es considerado por las autoras como uno de los principales factores que ayudan a que en estos espacios se despierte la preocupación social y se genere la estructuración de apoyos a dicha causa, es decir, que tengan *resonancia*.⁸⁸

El efecto de *resonancia*, como su nombre lo dice, no sólo amplifica las demandas de los activistas, sino que también las integra y enmarca en los debates internacionales y las devuelve al espacio de origen cargadas de nuevos instrumentos políticos, jurídicos y culturales que apoyan en mayor medida su atención social. Con base en el modelo que ofrecen las autoras para explicar el boomerang, podemos comprender asimismo la resonancia que ha tenido la participación de miembros de la CONAIE en reuniones de la ONU, en algunos foros convocados por la Unión Europea y demás actos públicos realizados tanto por instituciones académicas como por diversas organizaciones sociales, así como su interés por mantener este tipo de relaciones en buenos términos (véase figura 5).

Tras explicarnos la dinámicas organizativas a que dieron lugar las exposiciones públicas de la CONAIE, tanto en el plano nacional como el internacional, ahora cabría preguntarnos acerca de las características específicas del discurso que acompañó dichas acciones, así como a la movilización

⁸⁷ Cfr., Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink, *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Siglo XXI, 2000 (1998), pp. 31-33.

⁸⁸ *Ibid.*, Pág. 40 y 41.

social en general a lo largo de los últimos años. Más allá de afirmar la estructuración de un discurso particular por el movimiento indígena en términos de un *discurso movilizador*, aquí nos interesa más ver a este componente en una perspectiva más compleja, entendiendo que no se puede hablar de un solo sentido en él, sino en todo caso, de distintos discursos dentro del movimiento que al ser estructurados y jerarquizados básicamente por la CONAIE, fueron construyendo un marco específico (histórico y simbólico) que apoyó significativamente la continuidad de este proceso social por más de una década.

3. El discurso indígena: de la demanda de igualdad, al proyecto nacional

Al abordar la producción discursiva que se desarrolló en el movimiento indígena a partir de las protestas de 1990, en la literatura existente sobre el tema es común encontrar interpretaciones sobre las movilizaciones que privilegian las demandas enarboladas por la CONAIE, sin embargo, si bien es cierto que, como hemos dicho anteriormente, esta organización logró constituirse como la principal representante e interlocutora de la población indígena en Ecuador, en las movilizaciones también participaron otros grupos que, sin estar necesariamente vinculados a esta organización indígena, reivindicaban igualmente un conjunto de demandas y protestas que no fueron recuperadas en las lecturas posteriores de estos procesos.

Así, por ejemplo, como señala Napoleón Saltos, se ha registrado una tendencia interpretativa que privilegia el discurso étnico de la CONAIE como el imperante en las movilizaciones, con lo que se busca ubicarlas dentro de las luchas por el reconocimiento cultural de la época. Sin embargo, coincidimos con el autor cuando señala que con lecturas de este tipo se llega a alterar en algunos casos el orden histórico con el que aparecieron las demandas en los distintos niveles sociales del movimiento, ya que los elementos que tocan la etnicidad si bien fueron parte de un proceso previo de reflexión experimentado por esa organización, al nivel del movimiento indígena aparecieron con mayor énfasis y generalidad como resultado de los primeros éxitos de las protestas y no como su marco exclusivo. Asimismo, como el autor observa, el riesgo de caer en esta clase de simplificaciones no solo fuerza los acontecimientos a una interpretación apriorística, sino que tiende a dejar del lado la cuestión de la desigualdad social que en varios de los primeros reclamos fue un punto de articulación primordial entre los colectivos participantes.⁸⁹

Sumada a estas observaciones, también hay quienes sugieren la existencia de distintos niveles de análisis conceptuales para estudiar al movimiento indígena, debido a que ante ejercicios como la evaluación de sus acciones, se llegan a obtener diferentes resultados según el nivel en el que se ubique dicha observación. Así, por ejemplo, el establecimiento de alianzas políticas con ciertos sectores urbanos puede parecer positivo para el conjunto del movimiento indígena, pero en los niveles locales, esto generó desencuentros que en ocasiones provocaron conflictos entre comunidades y hacia adentro de ellas, debido a que, como habíamos mencionado antes, las alianzas pactadas por la dirigencia indígena, específicamente por la CONAIE, raramente se traducían en acciones similares a escala local. De la misma forma, las actuaciones en foros internacionales no siempre fueron conocidas y apoyadas por las bases de la organización, e incluso puede observarse que en la cotidianeidad se verificaba una notable distancia entre lo que se afirmaba en esos discursos “oficiales” y las prácticas que tenían lugar entre la población indígena.

Derivada de estos señalamientos, nuestra apreciación del discurso parte de por los menos dos distinciones básicas al abordarlo: en primer lugar la necesidad de tener en cuenta los distintos niveles de articulación social en que operó el discurso indígena: local, nacional e internacional; y en

⁸⁹ Cfr., Napoleón Saltos, 2002, pp. 1-3.

segundo lugar la identificación de dos formas de discurso, uno “oficial” o institucional y otro de carácter “coloquial” o cotidiano. Recuperando estas categorías de nuestro capítulo anterior pretendemos mostrar, por una parte, que existió un discurso-marco acuñado principalmente por la dirigencia de la organización indígena con mayor peso en el movimiento, la CONAIE; el cual no sólo buscaba recrear la identidad social del movimiento e ir redefiniendo sus metas e intereses, sino que también, en el plano internacional logró alinearse con los discursos imperantes que eran favorables a la lucha indígena con el objeto de lograr el efecto de resonancia que ya mencionábamos; mientras que, a escala nacional, sus procesos enmarcadores permitieron acercar al discurso indígena con las demandas de otros sectores populares, restando énfasis al discurso étnico en un segundo momento, para dar mayor peso al que se enfocaba en el desarrollo de un nuevo proyecto de nación.

Por otra parte, el discurso cotidiano y local mostraba un tipo de demandas que reflejaron el interés colectivo en necesidades más inmediatas para los miembros de esta población, las que no por ello dejaban de ser importantes para quienes vieron en la movilización –y en la organización– un medio para buscar su resolución y que, sin embargo, evidenciaron cierta distancia con el discurso de los dirigentes indios. Es probable que debido a su propia inmediatez, fuese en este plano donde hubo mayor correspondencia entre “lo que se decía y lo que se hizo”.

Señalado lo anterior, a continuación desarrollaremos un seguimiento de los distintos tipos de discursos elaborados dentro de las movilizaciones indígenas a partir del análisis de ejemplos significativos, con el objeto de destacar las transformaciones que éste fue registrando, así como el contexto en que estos cambios se generaron y la manera en que lo llegaron a influir.

El discurso constitutivo

En 1989 fue dado a conocer por primera vez un documento donde las distintas organizaciones que conformaron la CONAIE en 1986 desarrollaban una reflexión sobre los procesos que habían permitido su propia articulación y el establecimiento de los acuerdos que posteriormente darían paso a la creación de su confederación nacional. Producto del trabajo realizado durante el primer congreso nacional de la CONAIE, el texto *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, no solo desarrollaba un recuento histórico, sino que también explicitaba claramente los objetivos políticos de la organización: constituirse en una alternativa social y política para la transformación de un estado de cosas injusto y excluyente, en el que los indígenas eran los principales discriminados, para llegar a la “instauración de una sociedad *igualitaria, justa y pluricultural*, representada en un estado plurinacional”.⁹⁰

Conforme a dichos intereses, en este documento así se resumía la autoconcepción de los colectivos que integraban la organización nacional, así como sus principales ejes de acción:

[...] adoptamos el concepto de *nacionalidad indígena* entendida como *una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio*; luchamos porque se reconozca el carácter *plurinacional, pluriétnico y plurilingüe* de la sociedad ecuatoriana; por el *reconocimiento de los territorios nativos* en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el *respeto a la diversidad e identidad cultural*, por el *derecho a una educación en lengua nativa* con contenidos acordes a cada cultura; por el *derecho al desarrollo autogestionario* y por el *derecho a tener una representación política* que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz.⁹¹

⁹⁰ CONAIE, 1989, Pág. 153. Cursivas mías.

⁹¹ *Ibid.*, Pág. 165. Cursivas mías.

Si bien estos argumentos no forman parte propiamente de las demandas expresadas durante las movilizaciones sociales que iniciarían en 1990, es pertinente mencionarlos como un registro temprano del discurso político que ya se había desarrollado dentro de la dirigencia de la organización que sería puntera de las protestas, y que, con el paso del tiempo se constituiría en la principal vocera del movimiento indígena a nivel nacional.

El conocimiento del tipo de objetivos políticos que ya sostenía la CONAIE antes de las movilizaciones nos ofrece mayores elementos para discernir sobre el debate entre quienes afirman la existencia de un discurso étnico o sobre la diferencia cultural al inicio de las movilizaciones, y quienes sostienen que éste fue un factor que se desarrolló posteriormente. La observación de definiciones como *Nacionalidades Indígenas*, *Estado plurinacional*, y *territorialidad* en el temprano análisis de la CONAIE nos permiten tomar una posición al respecto: si bien observamos que para 1990 existe un discurso político donde la etnicidad es un elemento crucial hacia adentro de la organización, es necesario reconocer que de ningún modo puede traslaparse éste al definir el tipo de construcciones que se pusieron de manifiesto durante las movilizaciones de 1990. En todo caso, consideramos que el discurso de la CONAIE fue un elemento que, junto a las demandas de otras organizaciones indígenas (tanto de menor grado dentro de ella como aquellas independientes), nutrió un marco discursivo distinto que iría modificándose al abreviar principalmente de las posiciones políticas y los objetivos de la organización líder.

Los tres mandatos de 1990

Desde las primeras movilizaciones indígenas de principios de los noventa fue evidente la existencia de distintos discursos en los actos de protesta, lo cual se debía tanto a la variedad de actores y organizaciones que participaban en ellos, como a los diversos intereses que enarbolaban dichas entidades. Sintomáticamente, durante las manifestaciones de 1990, junto a las acciones de la CONAIE destacó la participación de dos organizaciones más, la Coordinadora de Conflictos de Tierras⁹² y el Movimiento Indígena de Cotopaxi, MIC, las cuales reivindicaron sus propios conjuntos de demandas que, al agregarse al pliego de demandas de la organización indígena con mayor fuerza, conformaron los “tres mandatos” del movimiento indígena de esos años.

A continuación presentamos los puntos que contenía cada mandato. En primer lugar, se encuentra un registro del mandato de la Coordinadora de Tierras:

El lema central de la Toma de la Iglesia de Santo Domingo fue “500 años de resistencia: *ni una hacienda en el 92*”. El manifiesto de la Toma de la Iglesia señala: “Hoy la situación de hambre y de dolor se ha agudizado en el campo, el peso de la crisis ha recaído sobre los hombros especialmente de *los campesinos y los indígenas*. *Uno de los problemas fundamentales es la falta de tierra para los campesinos y las comunidades indígenas*”. El mandato señala cinco puntos:

- (1) *Solución de los 70 conflictos de tierras* presentados en el IERAC.
- (2) Cumplimiento de los Acuerdos de Sarayacu.
- (3) Reorganización de los Comités de Apelación del IERAC.
- (4) *Reactivación de la Reforma Agraria*: creación de un fondo de tierras, para que el gobierno asuma el 90% del costo de la tierra, mientras las comunidades

⁹² En algunos registros también es nombrada como Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas en Conflicto. Cabe recordar que esta organización formó parte de la coalición de organizaciones agrupadas en la Coordinadora Popular durante las movilizaciones de 1990.

asumiríamos el 10%; el precio debe basarse en el señalado por la Dirección de avalúos y catastros. Condonación de deudas que mantienen las comunidades indígenas y campesinas con FODERUMA y el Banco Nacional de Fomento. Aplicación de la causal de afectación por presión demográfica.

(5) *Archivo de los juicios penales contra dirigentes indígenas y campesinos.*⁹³

Como se puede observar, la mayor parte de las demandas tienen que ver con un interés por la tierra que, lejos de reivindicarse desde una perspectiva predominantemente étnica, se aborda desde un marco campesino. Aquí, la importancia que tiene dicho elemento entre los movilizados es predominante, por lo que solo da espacio a una demanda político-judicial: la anulación de los procesos seguidos a los líderes organizativos, la cual está directamente relacionada con estos conflictos agrarios.

En el mismo tenor siguen las demandas del MIC, que amplían la lucha por la tierra al desarrollar otras exigencias que tienen que ver con el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas, incluyendo la demanda de obras y servicios sociales para las comunidades indias en igualdad de condiciones que otros sectores de la sociedad, lo que implícitamente apelaba a la búsqueda de *un trato digno* y a la *igualdad de derechos*:

El “*Mandato por la defensa de la vida y por el derecho de los indígenas*”, aprobado por el Movimiento Indígena de Cotopaxi, en la Asamblea reunida ente el 31 de mayo y el 1° de junio, y luego presentado a las autoridades, tiene los siguientes puntos:

- (1) *Solución a los conflictos y luchas por la tierra.*
- (2) Entrega de una asignación presupuestaria para la *educación bilingüe.*
- (3) No al alza de gasolina y freno al alto costo de la vida.
- (4) Participación del MIC en las utilidades de la fábrica de cemento Cotopaxi.
- (5) *No presencia[sic] de Visión Mundial, Plan Padrinos y sectas religiosas que dividen a las organizaciones indígenas y populares.*
- (6) Libertad de los compañeros detenidos por los problemas de tierras.
- (7) Crédito para los indígenas por parte del Banco de Fomento a bajo interés y agilidad en los trámites.
- (8) *Administración de los lugares turísticos por parte de las organizaciones.*
- (9) *Precio justo para los productos del campo.*
- (10) Donación de un terreno para la construcción de la sede del MIC.⁹⁴

La introducción de demandas más amplias y de un carácter cada vez más político y cultural se muestra en los “16 puntos del Movimiento Indígena” reivindicados por la CONAIE, donde no sólo se integraron las peticiones de los otros mandatos, sino que se jerarquizaron de manera que el interés de mayor orden político, la exigencia de un Estado plurinacional, apareció como el marco rector de los demás reclamos:

⁹³ “Proclama No. 3 desde el Templo de Santo Domingo, 31 de mayo de 1990”, citado por Napoleón Saltos, 2002, pp. 5 y 6. Cursivas mías.

⁹⁴ *Ibid.*, Pág. 6. Cursivas mías. Junto a estas demandas, en un reporte de prensa también se cita, de modo significativo, el reclamo de que “los indígenas sean respetados –en las instituciones públicas– como ecuatorianos”, como parte de este mandato. Véase la compilación de la CONAIE, 1990, Pág. 12.

1. *Declaración de Ecuador como “Estado plurinacional”.*
2. Entrega de tierras y legalización de *territorios de las nacionalidades.*
3. Solución a los problemas de agua y riego.
4. Condonación de las deudas con Foderuma y Banco Nacional de Fomento.
5. Congelación de precios de los artículos de primera necesidad.
6. *Terminación de obras prioritarias en las comunidades.*
7. No pago del predio rústico.
8. *Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano según decreto de 1981.*
9. Libre importación y exportación comercial y artesanal para los miembros de la CONAIE.
10. *Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE.*
11. *Oficialización y financiamiento por el Estado de la medicina indígena.*
12. *Derogatoria de decretos que han creado organizaciones paralelas a los gobiernos y consejos seccionales.*
13. *Entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas.*
14. *Entrega de recursos permanentes para la educación bilingüe.*
15. *Respeto real para los derechos del niño, sin demagogias.*
16. Fijación de precios justos a los productos campesinos y autonomía en el mercadeo.⁹⁵

No obstante que varios de los elementos reivindicados en cada uno de estos “mandatos” eran los mismos, lo significativo de su reiteración tiene que ver principalmente con la importancia que cada organización les asignó en su momento y que, en los hechos, reflejaba el grado de interés y de organización colectiva detrás de ellos. Así, por ejemplo, mientras la organización iniciadora de las movilizaciones, la Coordinadora de Conflictos de Tierras, enfatizaba el tema que le daba razón de ser: la regularización y el acceso a la propiedad de la tierra, exigiendo soluciones de hecho a los problemas existentes; el MIC, aunque continuaba esta tendencia, se apartaba un poco al acentuar el carácter más local de sus reclamos y al abrir su marco a cuestiones que tocaban el tema de la educación indígena, la presencia de otros actores en las comunidades indias, la realización de obras sociales y la búsqueda de un trato digno para sus habitantes; la CONAIE, por su parte, no obstante que también incluía entre sus demandas la cuestión de la tierra, y las que al igual que los de Cotopaxi, apuntaban a buscar un mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, daba mayor peso en su mandato a expresiones más elaboradas de carácter político, abriendo sus reclamos con la referencia a un Estado plurinacional, demanda que denotaba ser el producto de un largo proceso de desarrollo organizativo e ideológico interno que permitía a los miembros de esta organización apuntar hacia objetivos de esta nueva dimensión.

Como ya lo ha apuntado Napoleón Saltos, las demandas que se desarrollaron al interior del movimiento indígena en ese momento apuntaron más hacia temas que subrayaban la necesidad de equidad social, más que de diferencia cultural, como más adelante sucedió.⁹⁶ Si bien, aunque ya

⁹⁵ “Crónica de un levantamiento anunciado”, *Revista 15 días*, 14 de junio de 1990, nota periodística compilada en CONAIE, 1990, pp. 95-97. Cursivas mías.

⁹⁶ *Crf.*, Napoleón Saltos, 2000, Pág. 6.

aparecían los conceptos de plurinacionalidad, territorialidad y autonomía, el componente étnico aún no era el que predominaba sobre las demás reivindicaciones.

En este sentido, coincidimos con Saltos en su crítica a las simplificaciones que se han hecho sobre el movimiento indígena al reducir su discurso al señalar su origen y principal preocupación como “un problema parcial del tema de la diferencia”. Como el autor reconoce, a pesar de que el discurso de la CONAIE sobre la plurinacionalidad ha sido interpretado comúnmente como el marco distintivo de las movilizaciones indígenas de principios de los noventa, en escalas intermedias, los factores que permitieron la permanencia de las movilizaciones giraron en torno a las demandas de tierra, el rechazo a la desigualdad social, y la exigencia de obras y fondos sociales para las comunidades indígenas.⁹⁷

Con esta observación el autor además de evidenciar las interpretaciones forzadas que se han elaborado sobre este proceso social, propone el reconocimiento de un desarrollo histórico distinto del discurso indígena:

La periodización [del discurso] tendría un sentido diferente al argumentado desde la visión de la “diferencia”: la dirección iría desde el discurso de la desigualdad, organizado en torno al problema de la tierra y la dignidad, al discurso del Estado Plurinacional y la presencia del movimiento indígena como la fuerza principal de un nuevo bloque histórico. Luego vendría un proceso de etnización (sobreindigenización) del discurso y de la práctica hasta el momento de la ruptura del bloque histórico en el levantamiento del 2001, y la presentación de un mandato “reivindicativista” [sic] del movimiento indígena, aunque bajo una retórica de representación del conjunto de la sociedad e incluso de enfrentamiento al “proyecto neoliberal”.⁹⁸

Aunque esta propuesta resulta controvertida en razón de la literatura predominante al respecto⁹⁹, donde las interpretaciones sobre reivindicaciones étnicas han sido desarrolladas a partir de los contenidos implícitos de demandas como la de plurinacionalidad, territorialidad y el derecho a ejercer su propia educación y medicina tradicional, es evidente que, aunque la revaloración y reconstrucción de la identidad étnica formó parte del proceso de desarrollo organizativo de estos actores desde los años setenta, hay que reconocer que al hacer una revisión general de las demandas de los sectores medios y las bases del movimiento indígena –es decir, del discurso “coloquial”–, durante los primeros años de los noventa y hasta muy recientemente, la etnicidad como preocupación política y social no ha predominado en sus argumentaciones, teniendo en la mayor parte de los casos el primer lugar entre sus preocupaciones, asuntos como los que señalaba Saltos:

⁹⁷ *Cfr., Ibid., Pág. 7.*

⁹⁸ *Ibid., Pág. 8.*

⁹⁹ Una investigación extensa como la de Luis Fernando Botero, que anteriormente hemos citado recurrentemente, sostiene ejemplarmente la existencia de una preocupación étnica predominante en el discurso indígena desde 1990, así señala que: “En los 16 puntos [de la CONAIE] encontramos peticiones estrictamente étnicas que exigen una profunda reforma institucional, algunas que guardan relación con la implementación de mecanismos eficaces para solucionar los problemas agrarios, y otras que tienen que ver con la manera de articular lo indígena con otros sectores populares.[...] Para los años 90, entonces, se pone de manifiesto una búsqueda por la ciudadanía étnica mucho más desarrollada debido, en parte, a la influencia de una etnicidad proporcionada por las dirigencias indígenas del oriente ecuatoriano quienes lograron que a nivel nacional se incorporara el discurso étnico en los, hasta ese momento, discursos clasistas o simplemente culturalistas, articulando, a su vez, dicho discurso a la lucha por sus derechos ciudadanos.”, 1999, pp. 199 y 315.

la cuestión de la desigualdad y la dignidad, la exigencia de tierras y la demanda de servicios y obras sociales en sus comunidades.

Aun tras reconocer la pertinencia del punto de vista de Saltos, que recuerda los otros elementos del discurso indígena que han sido subvalorados frente al peso que se le ha dado a la cuestión de la diferencia y la etnicidad, consideramos que para no caer nuevamente en reducciones, es preciso recordar constantemente las dimensiones o niveles dentro del movimiento indígena a que hacíamos referencia previamente, ya que si bien esta crítica al discurso puramente étnico es factible al referirse a las bases del movimiento, los señalamientos de Fernando Botero muestran que en la mayor parte de los miembros de la dirigencia nacional era un factor muy importante, al igual que su expresión fue compartida de algún modo entre los dirigentes de organizaciones de primer y segundo grado.

Una muestra de la diversidad anterior se recupera en gran parte de las expresiones que tuvieron lugar durante las movilizaciones de junio del 90, compiladas por la CONAIE en registros periodísticos y videos del levantamiento. Estos documentos nos permiten conocer demandas que parecen tener en común un eje de indignación moral manifiesto:

“¡Ni una hacienda más en Ecuador!”, “¡tierra, vida y libertad!”, “¡Por nuestros pueblos, aquí estamos ¡Carajo! ¡Ni un solo grano a los mercados, los ricos que se mueran de hambre!”¹⁰⁰

¡No comerán desde hoy los negociantes de las parroquias, cantones! ¡No comerán!, si el gobierno de la República no nos acepta. No comerán hasta 60, 90 días. ¡Qué dicen compañeros? [...] Entonces compañeros: eso queremos frenar como indígenas. ¡Cómo sudamos! ¡Cómo malanochamos! Eso pedimos al gobierno y a las autoridades y a la parroquia que nos ayude luchando. Cuando venimos y pedimos colaboración de parlante, nos niega. –No hay, no hay, dicen. Pedimos teléfono. – Está mal teléfono. No funciona, dicen. *Viene un indígena y se nos ríen. Eso nos consta.*

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!
*Mantenemos al pueblo. Y el pueblo se ha cruzado de brazos. Y tratándonos mal. ¡Señores! ¿Qué son? ¿Dónde están los sangre azules? El indio trae cebada, papas y ¡ustedes se tragan! [...] Por eso la lucha. Por eso nuestra decisión. Y hemos de seguir adelante. Esto es propiamente de nosotros, de los indígenas.*¹⁰¹

Ustedes señores autoridades tienen que pensar tres veces en el pueblo indígena. Tienen que pensar ¡desde la sangre, hasta el hueso, en su propia carne! ¿Por qué decimos compañeros? *Señores autoridades: sus padres, sus tatarabuelos, fueron españoles que explotaron, violaron, ensangrentaron al pueblo indígena de Guamate. Pero no nos han terminado.* La lucha nos es por locos, ni tampoco por

¹⁰⁰ Consignas pronunciadas durante una marcha indígena realizada el 28 de marzo de 1990 en las calles centrales de Quito, como parte de los primeros actos que acompañaron la toma de la Iglesia de Santo Domingo por integrantes de la Coordinadora de Tierras, registrados en el video “El levantamiento indígena de 1990”, citado por Ezequiel Maldonado, *op. cit.*, Pág. 94.

¹⁰¹ Discurso compilado por la CONAIE, 1990, Pág. 12. Cursivas mías.

groseros, ni tampoco por rebelde[s], ni tampoco compañeros por agresión. *Es por el derecho del pueblo indígena.* Porque la historia nos cuenta que antes ¡nadie era derecho de nadie! ¡A esto tenemos que llegar! ¡A eso! [...] *Nuestro coraje es por el ejemplo que dio Tupac Amaru del Perú, Ambrosio Laso de Galte, Fernando Daquilema de Alausí, Consuelo Martínez de Riobamba y muchos héroes que han luchado para reclamar nuestros derechos.*¹⁰²

Los ejemplos anteriores no solamente nos permiten observar la complejidad existente en la composición del discurso del movimiento indígena, sino también empezar a distinguir distintos giros de este, según el tiempo y el espacio en que es desarrollado. Así, mientras en un mismo periodo puede hablarse de diferentes discursos-espacio según el nivel del movimiento del que se trate, como por ejemplo el discurso desarrollado en las comunidades indias, el que se dio en las organizaciones de primer y segundo grado, y el que se construyó entre los miembros de la dirigencia nacional, en tanto marco del proceso local, como aquel estratégicamente estructurado para ser difundido a escala internacional.

De igual manera, al hablar de los discursos-tiempo observamos, como en el caso del zapatismo, la existencia de giros gramaticales que permiten que, por lo menos a nivel del discurso oficial de la dirigencia indígena, se desarrollen y profundicen temas como *la etnicidad, la autonomía y la territorialidad*, otorgándoles entonces una prioridad discursiva que permitió “alinearse” estas movilizaciones con los marcos predominantes en el contexto cultural y político que resultaron más favorables a su lucha. Mientras que en el caso del discurso de las bases, estos cambios se registraron en menor escala.

Un ejemplo inmediato de los primeros desarrollos discursivos en los que se trataba de asimilar y enmarcar las experiencias de junio de 1990 se puede apreciar en las reflexiones que realizó Luis Macas y otros dirigentes indígenas, compiladas en el folleto *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, editado en 1991:

Como todos los levantamientos llevados a cabo por nuestro pueblo, *este último fue un levantamiento contra la injusticia, por el derecho a una vida digna y a la autodeterminación de diez nacionalidades indígenas que luchamos por defender nuestros legítimos derechos históricos.*

El Levantamiento Indígena ha planteado muchos retos al Movimiento Indígena Ecuatoriano. Para nosotros [los indios] *constituye un llamado emergente a la liberación solidaria de los pobres en la búsqueda de una nueva sociedad.*

El Levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro Movimiento; hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país, con lo que se debe aceptar que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global. Por la fuerza de nuestra protesta *tanto la sociedad civil como el Estado, se vieron obligados a reconocer a los indios y a nuestro Movimiento como fuerza política importante del Movimiento Popular del país.*

El Levantamiento puso nuevamente sobre la mesa de discusiones la situación indígena, por lo menos ahora, aunque sea negativamente, *ya se habla de los indios*; percibimos que el Levantamiento ha tenido varias virtudes: hacer ver que la cuestión indígena no incumbe sólo a los indios sino que es un problema nacional

¹⁰² Discurso de Fernando Pazmiño, dirigente indígena en el cantón de Guamote, en Chimborazo, pronunciado el 5 de junio de 1990, en el marco de las movilizaciones nacionales. *Ibid.*, Pág. 13. Cursivas mías.

que involucra al conjunto de la sociedad ecuatoriana; influir para que las fuerzas sociales y políticas se alineen y tomen posiciones frente a lo indio; *reconocer que a partir del Levantamiento se abre una nueva fase de lucha por la tierra, por reivindicaciones sociales, políticas y culturales del pueblo indio.*¹⁰³

Aquí hay varios elementos que es preciso delimitar en función de analizar el desarrollo discursivo que ya se iba manifestado en ese momento. En primer término, resulta muy significativa, simbólicamente hablando, la calificación de las movilizaciones de junio bajo la denominación de “El Levantamiento”: con esta construcción no sólo se hacía referencia a un evento de gran trascendencia para las luchas indígenas, sino que expresamente se apelaba a un hecho inusitado, en el que los indios lograron por primera vez expresar públicamente sus demandas. En este sentido, al referirse a un *levantamiento*, en el discurso indígena se realiza una evocación implícita a la figura de una revolución, en la acepción paradigmática del término, en tanto que se trataba de un evento que rompía con un orden para dar paso a otro nuevo estado de cosas, bajo un impulso transformador.

En segundo lugar, hay una fuerte carga moral en la articulación del discurso, la cual apunta a legitimar las acciones referidas al expresarlas como respuesta a la situación de injusticia social, marginación y pobreza en la que han vivido los indígenas. Al relacionar el agravio a una historia de opresión que data de la época de la Conquista, en el discurso se comenzaba a desarrollar un nuevo trasfondo moral: la “moralidad indígena” que, como señala Fernando Botero, se opuso con su fuerza simbólica a la “pérdida de legitimidad y autoridad moral del aparato estatal”. En este proceso el autor identifica dos ideas esenciales que dieron mayor auge al discurso etno-político de los siguientes años:

Una de esas ideas fue que ellos, los indios, tenían igual o mayor derecho a ciertos recursos y oportunidades simplemente por el hecho de ser indígenas o aborígenes, es decir, *originarios*. La otra se refería a que se les debía dispensar un trato privilegiado por parte del resto de la sociedad ecuatoriana, formalizado en decretos y leyes, para *reparar los 500 años de marginamiento, sufrimiento y opresión.*¹⁰⁴

En tercer lugar, la reflexión de Macas al enumerar los cambios que había registrado el movimiento indígena al ampliar la lucha por la tierra a una nueva fase de reivindicaciones sociales, políticas y culturales, confirma lo que ya evidenciaba el contenido de los mandatos de 1990. Sumado a esto, su mirada de los acontecimientos deja ver los nuevos reacomodos en los objetivos del movimiento indígena: desarrollar un discurso que permitiera ampliar sus márgenes de acción en el espacio político que se abrió con las movilizaciones sociales.

Durante los años de 1992 y 1993, esta tendencia se reforzó y retroalimentó con las incursiones de los principales dirigentes indígenas de la CONAIE en foros internacionales, organizados en el marco de las declaratorias de la ONU del Año y Decenio de los Pueblos Indígenas, así como en el interés internacional que se sumó a este tema con la entrega del Premio Nobel de la Paz a la indígena guatemalteca Rigoberta Menchú Tum.

¹⁰³ CONAIE, Quito, 1991, pp. 3 y 4. Citado por Fernando Botero, 1999, pp. 381 y 382. Cursivas mías.

¹⁰⁴ Luis Fernando Botero, *op. cit.*, Pág. 316. Cursivas mías.

El discurso político de 1994

Con la aparición en 1994 del *Proyecto Político de la CONAIE*, se puede apreciar el avance discursivo de las ideas arriba mencionadas, producto de un mayor desarrollo político de las organizaciones indígenas, así como de un mayor acercamiento de sus dirigencias a los debates internacionales que en materia de derechos indígenas se estaban desarrollando. Este texto no sólo constituyó el punto de referencia política de la CONAIE, sino que, en general, marcó la construcción de un discurso propio del movimiento indígena, que le permitió diferenciarse de otros actores colectivos a la vez que iba estructurando nuevas formas de autorepresentación.

Al observar las primeras definiciones que aparecen en la presentación de este documento, es evidente el desarrollo alcanzado de las ideas de agravio moral histórico, llevándolas a legitimar una acción social que precisa la participación de otros sectores sociales que se enfrentan a circunstancias de opresión y dominación en un sentido similar, asignado en consecuencia un carácter nacional a la lucha de la CONAIE. Una clara muestra de lo anterior se aprecia en los siguientes extractos:

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE, guiándose por las experiencias históricas de la lucha permanente de los pueblos indígenas contra el colonialismo español, el régimen republicano constitucionalista y el imperialismo, y recogiendo el pensamiento político, así como las demandas históricas de los pueblos y nacionalidades que anhelamos mejorar las precarias e infrahumanas condiciones, transformar las estructuras políticas, económicas y sociales, y construir una Nación pluralista y democrática, presenta a la sociedad nacional e internacional nuestro PROYECTO POLÍTICO, que señala el camino para solucionar los graves problemas de subdesarrollo, dependencia y corrupción política-administrativa, desde sus raíces y en sus orígenes.

El Proyecto Político que la CONAIE ha elaborado y defiende, es una propuesta alternativa que presentamos a los diferentes sectores sociales organizados, a los campesinos, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas.

En estos tiempos difíciles e impredecibles, en los que la pobreza, la miseria y la explotación se recrudecen, y el neoliberalismo asalta los recursos nacionales, la CONAIE convoca a todos los hombres y mujeres que luchan contra la injusticia social, la explotación económica, la discriminación racial, la violación de los derechos humanos, la destrucción de la naturaleza, la contaminación del medio ambiente, etc., a enarbolar el presente Proyecto Político que tiene como objetivo principal la construcción de un *nuevo modelo de Estado y de Nación plurinacionales*. [...]

A pesar de la marginación, discriminación, opresión y exclusión en la que nos han sumido los sectores dominantes que controlan el poder político, económico y militar, los pueblos y nacionalidades indígenas hemos logrado recuperar el espacio político usurpado en 1492, para cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y la explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo, así como el carácter antidemocrático del Estado y de las instituciones de poder. [...]

[...] los pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales postrados y relegados a niveles de vida infrahumanos, y sometidos a sistemas crueles de explotación y opresión, tenemos como único camino para solucionar nuestros

múltiples problemas nacionales, la lucha decisiva por la liberación política y económica, y la construcción de una Nueva nación pluralista y participativa. [...] Los pueblos y nacionalidades indígenas, luego de años de resistencia y lucha combativa, nos hemos organizado para poner fin a cinco siglos de opresión, miseria y pobreza; y tenemos como objetivo primordial construir un Estado Alternativo e instaurar un Gobierno Plurinacional Democrático que vele por los intereses de todas las nacionalidades que conformamos el Ecuador, y garantice el bienestar material y espiritual de la familia, de la comunidad y de la sociedad en general.¹⁰⁵

A este reconocimiento particular de la propia situación se agregó la proyección política del documento, que parte de una autodefinition de quienes lo sustentan, para después explicitar los objetivos que perseguía:

Los pueblos y nacionalidades indígenas hemos constituido una organización política nacional sólidamente estructurada, con una clara ideología basada en nuestro propio accionar histórico-cultural, y nos proponemos construir la *nueva Nación plurinacional*. [...]

Nuestra lucha pretende establecer los derechos políticos y económicos colectivos negados por los sectores dominantes, a través de todos los medios institucionales, o agotando el último recurso de autodefensa permitido por los organismos internacionales y por la Constitución vigente. [...]

Nuestra meta no es la simple toma del poder o gobierno, sino la transformación de la naturaleza del actual poder del Estado uninacional hegemónico, excluyente, antidemocrático y represivo; y construir la Nueva Sociedad Humanista Plurinacional. [...]

[... Por lo tanto] este Proyecto Político, que no es más que un instrumento teórico de los pueblos y nacionalidades indígenas, [...] guiará su lucha de hoy y del futuro, hacia la construcción de la nueva sociedad humanista.¹⁰⁶

Como cuerpo central de la “Declaración política” contenida en este proyecto, tras una serie de conclusiones que expresan algunos de los principales problemas sociales, políticos y económicos que enfrenta la población indígena en Ecuador, se mencionan los nueve principios ideológicos y políticos que orientan las propuestas enunciadas en su “Plan de Acción”: *humanismo integral, comunitarismo, democracia plurinacional comunitaria, plurinacionalismo, unidad en la diversidad, autodeterminación, soberanía, independencia y solidaridad internacional*. El contenido de dicho plan abarca los tres ámbitos en los que se puede situar a las principales demandas del movimiento indígena: la política, la economía y el referente a temas de identidad y cultura.

En cada uno de los apartados destinados a analizar cada demanda en específico, primero se desarrolla un diagnóstico de la situación prevaleciente, señalando los problemas existentes, para después proponer los cambios o medidas pertinentes que la CONAIE promovería al respecto; por último, al hablar de su “proyección histórica”, se prevén los beneficios sociales que propiciaría la

¹⁰⁵ CONAIE, “Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador”, en *Anuario Indigenista*, Vol. XXXIII, Instituto Indigenista Interamericano III, México, 1994, pp. 203-205. Cursivas del original.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 203, 205 y 206. Cursivas del original.

realización de las reformas sugeridas, así como las oportunidades que la introducción de nuevos ordenamientos posibilitaría.

De la enumeración de los apartados que estructuran dicho plan de acción, tenemos una clara muestra de la diversidad y desarrollo que alcanzaron las demandas del movimiento indígena en este documento:

1. Necesidad de una nueva Constitución política.
2. Reforma de la Administración Pública.
3. Aplicación y consolidación de la autonomía y del derecho indígena.
4. Reordenamiento de los territorios de los pueblos y nacionalidades indígenas.
5. Consolidación de los pueblos y nacionalidades indígenas y de la sociedad.
6. Reestructuración de la fuerza pública y desempeño de un nuevo papel.
7. Desarrollo de nuevas relaciones políticas nacionales e internacionales.
8. Establecimiento del nuevo modelo económico del Estado plurinacional: la Economía Comunitaria Ecológica Planificada (ECEPLAN).
9. Ejecución de la Reforma Agraria.
10. Redefinición de la política industrial.
11. Desarrollo de una política comercial que promueva intercambios justos.
12. Desarrollo del sector artesanal.
13. Impulso de un desarrollo turístico de carácter ecológico, medicinal y científico cultural.
14. Mejoramiento y desarrollo del transporte, la infraestructura vial y las comunicaciones.
15. Protección y desarrollo de la distribución de energía eléctrica y agua.
16. Revalorización y desarrollo de las culturas.
17. Educación bilingüe intercultural científica y humanista.
18. Reformas en materia de salud que permitan la promoción y desarrollo de la medicina tradicional indígena.

Cabe aclarar que tras cada demanda genérica, en el texto se detallan las preocupaciones particulares que se agrupan bajo su enunciado en forma de reivindicaciones y nuevos reclamos. Desarrollándose siempre en un marco donde conceptos como *plurinacionalidad*, *territorio*, y *autonomía* son claves para la comprensión amplia de lo que cada demanda implica, en la última parte del proyecto se incluyen las definiciones de estas nociones fundamentales, de las que destacan:

Pueblo y Pueblo Indígena: Es una colectividad cohesionada por un conjunto de factores: ocupar un territorio definido, hablar una lengua común, compartir una cultura, una historia y unas aspiraciones; factores que lo diferencian de otros pueblos y que han hecho posible que desarrollen instituciones sociales particulares y formas de organización relativamente autónomas. [Y que además, en el caso indígena,] es originario de la región que habita y ha quedado incluido en la institucionalidad de otra sociedad dominante, que ocupa su medio original. Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo, y por la conciencia que desarrollan sus miembros por esta situación.

Nacionalidades indígenas: Somos los pueblos indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios, y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres, creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios. Luchamos políticamente por la reivindicación de

nuestros derechos individuales y colectivos, es decir como pueblos. En el Ecuador existen las siguientes nacionalidades: *QUICHUA, SHUAR-ACHUAR, CHACHI, TSACHILA, SIONA-SECOYA, HUAORANI, COFAN, AWA, EPERA*.

Nación plurinacional: Conjuntos de pueblos y nacionalidades diversos, asentados en un territorio definido de un país, y regidos por un solo gobierno. La nación plurinacional es aquella que está unida por vínculos históricos, económicos, políticos y culturales; tiene un idioma nacional de integración y otros de uso territorial en las nacionalidades.

Estado plurinacional: Es la organización de gobierno que representa el poder político, económico y social del conjunto de los pueblos y nacionalidades de un país; es decir, el Estado plurinacional se forma cuando varios pueblos y nacionalidades se unen bajo un mismo gobierno, dirigidos por una Constitución. Es distinto al Estado uninacional que es la representación de los sectores dominantes.

Democracia plurinacional: Es la plena y permanente participación de todos los pueblos y nacionalidades en la toma de decisiones y en el ejercicio del poder político del Estado plurinacional, en aras de construir la nueva sociedad humanista.

Plurinacionalismo: Es el principio que garantiza el pleno ejercicio de los derechos de todas las nacionalidades que existen en el país.

Autodeterminación: Es el derecho que tienen las nacionalidades de elegir su sistema jurídico-político y el modelo de desarrollo económico, social y científico cultural, en un territorio geográficamente definido dentro del marco de la nueva nación plurinacional.

Pluricultural: Significa que existen y conviven varias y a la vez distintas culturas dentro de un país.

Territorio: Es aquel espacio que cubre la totalidad del hábitat que los pueblos y nacionalidades indígenas ocupamos y utilizamos de distinta manera. Es el espacio donde los pueblos y nacionalidades indígenas desarrollamos nuestra cultura, leyes, formas de organización y economía propias.

Autonomía: Es la capacidad de decisión y control propio de los pueblos y nacionalidades indígenas en nuestros territorios en el orden económico, social y cultural, con la existencia y reconocimiento de las autoridades propias y en coordinación con las autoridades centrales. Ser autónomos o aspirar a serlo no significa el aislamiento, separación o rechazo a otros sectores de la población.¹⁰⁷

Ahora bien, relacionando este texto con la manera en que la CONAIE apoyó las movilizaciones de 1994, esta declaración no solo sirvió como un referente ideológico, sino como el sustrato sobre el que giraron las negociaciones entre la dirigencia indígena de la CONAIE, en esos momentos la interlocutora por preeminencia de los movilizadores, y los representantes del Estado.

En eventos posteriores fue recurrente el viraje hacia los contenidos de esta declaración política, llegando a considerarse como el esfuerzo teórico más acabado en el que se plasmaron las ideas y propuestas de la CONAIE, así como las demandas y proyectos más importantes del movimiento indígena ecuatoriano.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 240-243. Cursivas del original.

Los nuevos marcos discursivos

No obstante este *corpus* conceptual de 1994, el discurso siguió presentado transformaciones conforme a las nuevas circunstancias que se le presentaron al movimiento indígena durante la segunda mitad de la década. Una muestra de estas rearticulaciones discursivas se dio cuando, una vez superado el debate al interior de la CONAIE sobre la posibilidad de participar en el proceso electoral de 1996, esta organización en representación del movimiento indígena reconoció las alianzas tejidas con Pachakutik.

Así, de las convocatorias que años atrás hacían llamados al boicot de las elecciones como forma de protesta, ahora la CONAIE articulaba un discurso que no solo justificó su participación en el MUPP-NP, sino que también aportaba gran parte de la matriz discursiva del movimiento indígena al discurso político-electoral, sobre todo en los planteamientos sobre la búsqueda de una nueva forma de democracia y la conformación del Estado plurinacional, concepto que fue delineado años atrás en su declaración política.

De este modo, al referir los recursos simbólicos que utilizó Pachakutik durante la contienda electoral y los principales puntos de su programa de acción, es posible reconocer elementos discursivos del proyecto político de la CONAIE como los siguientes:

Pachakutik significa un accionar político distinto, desde una lógica diferente [...] Pachakutik significa EL RETORNO DE LOS BUENOS TIEMPOS, que expresa cambios profundos en la concepción de la sociedad, del Estado, de las personas. [...] Lo primero que se plantea desde el Pachakutik, desde su visión es necesariamente los principios éticos con los que se manejaron nuestros antepasados (*ama shua, ama quilla, ama llulla*) ése es el Código de la Vida, pero en la interpretación actual necesariamente significa incorporar la ética a la política [...] Pachakutik pretende hacer de la política un espacio de ética social, un espacio de responsabilidad sobre el futuro y sobre el presente, una responsabilidad sobre las personas y también sobre el entorno (la *pacha mama*). La ética en la política implica el reconocimiento a lo diverso, la tolerancia, la aceptación del carácter plurinacional de nuestras sociedades. [...] *Pacha* es el tiempo y *Kutik* es el proceso, es la circulación, la continuidad, permanencia y cambio, pero también significa retorno. Cuando decimos *permanencia* y *retorno*, permanencia en el tiempo, retorno en el espacio, siempre expresamos un retorno cualitativamente mejor que el anterior, son tiempos nuevos, tiempos diferentes, es la instauración de un tiempo nuevo. El Movimiento Indígena con su propuesta a partir del reconocimiento a un rasgo de su identidad, está proponiendo una sociedad nueva, distinta, diferente. [...] “Regresaré y seremos millones”, decían Tupac Amaru, Atahualpa. Ellos hablaban desde el retorno del tiempo que será diferente.

[...] La significación de *unidad en la diversidad* y la proyección política constituye una idea fuerza en el Movimiento [Pachakutik]. En el documento de base ideológica se reconocen vertientes constitutivas (étnico-cultural; aquellas provenientes del marxismo, “nueva” izquierda, sectores democráticos y nacionalistas radicalizados; y el aporte de los movimientos sociales) que logran ampliar y potenciar el campo de influencia y acción política. Tres elementos aparecen como el núcleo duro del programa: (1) una crítica radical al neoliberalismo con propuestas generales de fomento a la capacidad productiva nacional, de interpelación respecto del manejo de la Deuda Externa, de reinversión en lo social; (2) la reivindicación de la condición plurinacional del Estado como idea que resume tanto una propuesta de reforma

política como una demanda de revalorización étnico cultural y que resalta la necesidad de profundizar la democracia en el país [...]; y, (3) una fuerte dimensión ética que plantea una lucha frontal a la corrupción.¹⁰⁸

Como es evidente, los principales derroteros del movimiento indígena fueron incorporados al programa de acción del MUPP-NP, lo que a su vez también influyó para que desde la dirigencia de la COANIE se comenzaran a desarrollar con mayor notoriedad los marcos donde el discurso político adquiriría un carácter más incluyente, popular y en contra de enemigos comunes a toda la población ecuatoriana, tales como el neoliberalismo y la corrupción.

Una vez superado el proceso electoral, en la nueva coyuntura que permitió la renovación de la Constitución Política del Ecuador, los integrantes del movimiento indígena volvieron a destacar como parte de los actores que más se involucraron en las mesas de discusión sobre los temas centrales que abordaría la nueva Carta Magna.

Varios analistas atribuyen a ese trabajo y a la influencia nacional alcanzada por el movimiento indígena ecuatoriano, el carácter progresista de la legislación que se obtuvo como consecuencia de los foros. Si bien, los representantes indígenas no pudieron lograr que se incluyera la declaratoria del Ecuador como un Estado plurinacional; varias de las principales demandas del movimiento indígena fueron atendidas –al menos formalmente– con los nuevos apartados incluidos en el texto constitucional, el cual fue promulgado el 5 de junio de 1998.

En un estudio sobre los cambios constitucionales registrados en lo relativo a los pueblos indígenas ecuatorianos, se destaca que:

[Se logró] el reconocimiento de los derechos colectivos (Capítulo 5, Sección primera, Artículo 84); el reconocimiento del quichua, el shuar y los otros idiomas ancestrales como oficiales (en los términos de la ley); el reconocimiento de las parroquias y no sólo los municipios o consejos provinciales, como organismos seccionales; así como la incorporación de una responsabilidad ciudadana en quichua: *Ama quilla, ama llulla, ama shua* (No ser ocioso, no mentir, no robar) (De los deberes y responsabilidades; Cap. 7).¹⁰⁹

Al finalizar la década, los cambios evidentes en el énfasis que se registró sobre diversos componentes del discurso acuñado por el movimiento indígena, fue un proceso claro incluso para la propia dirigencia de la CONAIE, desde donde no sólo se reconocía el *reenmarcamiento discursivo*

¹⁰⁸ Véanse los apartados “Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País. Nuestros símbolos. El valor simbólico del nombre Pachakutik” y “Pachakutik: retos y perspectivas”, en la página web de esta organización política (www.pachakutik.org.ec), cursivas mías. (DE: Marzo, 2004: <http://www.pachakutik.org.ec/>)

¹⁰⁹ Laura Beatriz Montes de Oca Barrera, “*Ladinoamérica*” *Reconfigurada: Reformas constitucionales en materia indígena. Estudio comparativo entre México y Ecuador*, tesis de maestría en Sociología Política, Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”, México, Septiembre de 2004, pp. 67 y 68. En una nota al pie de página, la autora también refiere los derechos colectivos que fueron específicamente reconocidos en la nueva Constitución: “[...] mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones [de los grupos indígenas y negros del Ecuador]; conservar la propiedad de sus tierras comunitarias como inalienables, imprescriptibles, inembargables e indivisibles; participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales; acceder a una educación de calidad y contar con un sistema intercultural bilingüe; participar mediante representantes en los organismos oficiales que determine la ley, entre otros. (Constitución Política del Estado Ecuatoriano).”, Nota 30, Pág. 67.

experimentado, sino que también se explicaba su necesidad. Así lo refería en una entrevista Luis Macas:

El levantamiento de 1990 fue un hecho histórico que demostró al país y al mundo que los pueblos indígenas no estábamos desaparecidos o no estábamos muertos, para decir al mundo QUE ESTAMOS PRESENTES, y que sobre todo, estamos en condiciones de ser un actor fundamental de la sociedad para hacer aportes desde nuestras propuestas. Para decir que los “caras” los “panzaleos” los “puruhaes”, cañaris, estamos aquí con nuestra sabiduría, con nuestra música, con nuestros coloridos diversos y que no están solamente en este país los herederos de estos pueblos como mestizos, para decir al mundo que no estamos escondidos en los museos como elemento de estudio arqueológico, solamente para recordar la historia que los patriotas acostumbran decir siempre en sus discursos. El levantamiento de los primeros días del 2000, significa que hemos caminado sobre las adversidades para decir al mundo que estamos con una propuesta en nuestras manos y *convocar a todos hacia los cambios que necesita dar nuestro país*. Significa que *en el trecho del 90 al 2000, ha habido una reflexión profunda, no sólo internamente sobre los pueblos indígenas, sino sobre la realidad global de nuestra sociedad, pero que esto nos ha obligado a tomar decisiones y enfrentar los problemas.*¹¹⁰

Con las movilizaciones de 1999, 2000 y 2001, el movimiento puso nuevamente en evidencia la capacidad que le reconoció Luis Macas para enfrentar los nuevos problemas que presentó el escenario socio-político ecuatoriano. De la lucha contra la corrupción y el neoliberalismo emergieron demandas de corte cada vez más popular, que llegaron incluso a plantear la reinterpretación de las demandas étnicas del movimiento indígena, para evitar que con ellas se limitara la capacidad de convocatoria hacia otros actores de la sociedad civil.

Quizá uno de los rasgos más significativos que dieron muestra de las transformaciones registradas en el discurso y en los marcos de interpretación en general construidos por el movimiento indígena, fue la frase *Nada solo para los indios*, acuñada en el marco del levantamiento indígena de los primeros meses del 2001, con la que se buscó desmentir a quienes acusaban de etnocentrismo a los indígenas movilizados, manifestando con especial énfasis el carácter social y popular que había adquirido su lucha. Así lo explicaba en una entrevista el dirigente indígena Ricardo Ulcuango, dando respuesta a una pregunta expresa sobre el significado de la frase:

La CONAIE tiene clara la propuesta. Desde este punto de vista, las luchas que hacemos no [las] hacemos solo para los indios porque, si [las] hacemos solamente para los indios, tranquilamente podríamos negociar cualquier cosa, y podemos incluso estar atendidos de alguna otra forma, tal vez algo decente porque podemos negociar todas estas cosas. Pero si no defendemos el interés nacional, los recursos del país, no combatimos la corrupción, no defendemos a los pobres, de qué ha servido el que aproveche un solo sector. Por eso es que en la CONAIE siempre estamos defendiendo a todos los pobres, siempre estamos defendiendo a todos los recursos del estado, siempre estamos peleando contra la corrupción, contra la

¹¹⁰ Véase la “Entrevista a Luis Macas” publicada en la página web del Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI. (DE: Diciembre, 2000: <http://icci.nativeweb.org/levantamiento2000/macass.html>). Cursivas mías.

explotación, entonces, desde este punto de vista la acción está de alguna forma encaminada hacia la verdadera constitución de un Estado plurinacional, por eso incluso en las acciones, en los diálogos, en las propuestas, tenemos que buscar siempre el carácter nacional.

[...] Nuestro interés es el proyecto político de ir construyendo el Estado plurinacional, sobre todo pensando que todos los ecuatorianos tenemos el mismo derecho de gozar lo que tiene el Estado ecuatoriano, tenemos las mismas obligaciones que pide el Estado ecuatoriano. [...] Siempre estamos pensando en el país, siempre estamos pensando en los pobres, siempre estamos pensando en que debe haber realmente una inversión social, una inversión en la educación, una inversión en la salud, una inversión en el sector productivo, y sobre todo también continuar defendiendo nuestra soberanía económica, política, social y cultural, respetando la diversidad que existe. Esa es nuestra aspiración como CONAIE.¹¹¹

Tras la insurgencia del 2001, algunos estudiosos del movimiento indígena dieron también cuenta de los cambios registrados tanto en los marcos discursivos como en las principales formas de acción desarrolladas durante la década ya fenecida.

En palabra de Francisco Hidalgo:

Mientras en 1990 el tema [de las movilizaciones indígenas] fue la asunción de un protagonismo nacional y presentación de una demanda integral que incorporaba la plurinacionalidad y multiculturalidad; en 1992, el asunto, fue la denuncia del genocidio y la imposición cultural que implicó la conquista y sus secuelas durante quinientos años; en 1996 la participación política autónoma y la presencia directa en los organismos estatales; en 1997, la participación en la movilización social para destituir un Presidente corrupto, el 1999 el centro fue la denuncia contra las estructuras de poder oligárquico y la demanda de participación directa en la toma de decisiones gubernamentales, y la presentación de un mandato que involucraba al conjunto de los sectores populares.¹¹²

Mirando más adelante, Augusto Barrera abundaba en su análisis sobre los cambios registrados en los marcos de interpretación del movimiento indígena:

Desde el Levantamiento de 1990 hasta hoy [2001], se han registrado una serie de transformaciones en los sentidos, fines y repertorios de acción del movimiento indio. En pocas palabras puede decirse que lo que en sus inicios emergió como un conflicto de carácter étnico se ha ido desplazando hacia un tipo de interpretación global a la matriz de dominación política y al modelo de conducción económica imperante en el país durante la década que acaba de terminar. A las aristas de corte étnico y campesino, se han sumado, de esta forma, variables ‘clasistas’, étnicas y propiamente políticas. Puede concluirse que las distintas ‘generaciones’ de derechos ciudadanos –civiles, políticos, sociales y culturales– han sido intensamente

¹¹¹ Leonela Cucurella, “‘...Cuando los gobiernos no entienden...’ Entrevista a Ricardo Ulcuango”, en Alberto Acosta, *et. al.*, *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2001, pp. 19 y 22.

¹¹² Francisco Hidalgo Flor, “El Movimiento Indígena en el Ecuador. Sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico”, en Alberto Acosta, *et. al.*, *op. cit.*, Pág. 70.

tematizadas y disputadas en la esfera pública por el movimiento indio. Esa articulación del discurso histórico y étnico cultural con los contenidos antineoliberales, rasgo específico del movimiento indígena ecuatoriano, es la base sobre la cual pudo sintonizarse con los sentimientos de agravio, injusticia y pérdida [...]¹¹³

Como se puede observar, ambos autores coinciden al señalar el cambio en los registros discursivos y su relación con el contexto social imperante, lo que da muestras del dinamismo de esta construcción social, así como de la flexibilidad necesaria para lograr ampliar su matriz discursiva en favor del crecimiento del movimiento indígena.

Sin duda, en el caso del movimiento indígena ecuatoriano se puede hablar con mayor soltura del carácter constructivista del discurso, dado que, además de la variación de registros desarrollada al respecto, es claramente localizable su relación directa con el contexto social que los enmarca. Aquí la influencia del *espacio enunciativo* parece ser explícita, evidente y directa, lo que pudiéramos intentar explicar acudiendo a dos nociones determinantes en dicha esfera, que refieren el tipo de comunidades de interpretación reconocidas por el movimiento indígena.

4. Los espacios enunciativos y las comunidades de interpretación: la importancia de las nociones de *comunidad* y *nacionalidad*

Al revisar los distintos registros discursivos del movimiento indígena y sus transformaciones a lo largo de los años noventa, dos elementos que aparecen constantemente en él son los conceptos de *comunidad* y *nacionalidad*. Si bien ambos apelan a distintas dimensiones de organización social en el espacio y el tiempo, en nuestro análisis los llegamos a reconocer como nociones “ordenadoras” de la experiencia interpretativa dentro del movimiento social. Identificándolas pues, en un nivel paralelo al de las *comunidades de interpretación* que anteriormente identificamos en el movimiento zapatista.

Ahora bien, para reflexionar sobre cómo operaron estas ideas entre los distintos niveles de organización social, política y regional de los diversos actores que participaron en el movimiento indígena ecuatoriano, es preciso partir de una visión crítica sobre la adopción misma de ambos conceptos que nos permita tomar distancia de las múltiples visiones esencialistas que sobre ellos se han desarrollado al intentar explicar su origen y contenido para los ecuatorianos.

Al respecto, un trabajo de Hernán Ibarra resulta de gran utilidad para esta tarea, ya que al hablar sobre la influencia en la construcción de la identidad indígena del neoindigenismo y el indianismo¹¹⁴ en el Ecuador, llega a describir específicamente cómo los principales elementos del marco discursivo del movimiento indígena fueron adoptados o *resignificados* durante por lo menos las dos últimas décadas, entendiéndolos entonces como producto directo de las modernizaciones que el mundo indígena experimentó durante ese periodo.

¹¹³ Augusto Barrera Guarderas, “El significado de la democracia. Retos y lecciones que dejó el levantamiento”, en Alberto Acosta, *et. al.*, *op. cit.*, Pág. 47.

¹¹⁴ Ibarra define el *neoindigenismo* como: “[...] una amplia corriente intelectual que inició una revalorización de lo indígena como una fuente de la identidad nacional.”, mientras que al *indianismo* lo identifica con “[...] las propuestas surgidas desde intelectuales indígenas que reivindican la existencia de una sociedad indígena con sus propios valores que ha persistido a pesar de la opresión histórica.”, en *op. cit.*, 2003.

En primera instancia al referirnos al contexto y los actores que participaron e influyeron activamente en esta nueva manera de pensar lo indígena, el autor señala:

La modernización del mundo indígena que trajeron los cambios agrarios y las migraciones, hacen aún más complejo enfrentar la discusión de la identidad indígena. La movilización y participación política de los indígenas ecuatorianos han terminado además por quebrar la imagen liberal del indio que fuera construida en el siglo XIX y consolidada en el siglo XX. La ruptura con la anterior imagen del indio ha sido generada también por la presencia de intelectuales indígenas [-y no indígenas-] que producen discursos de identidad y participan en la construcción de organizaciones étnicas.¹¹⁵

Sumado a estos actores y circunstancias se encuentra la interacción del Estado Ecuatoriano y de sus distintas políticas públicas orientadas hacia la población indígena desarrolladas desde los años setenta. Asimismo, otros actores importantes han sido las agencias y organismos internacionales de desarrollo que, en el marco de un ambiente internacional favorable a la atención de los derechos de los grupos indígenas –sobre todo en los años noventa– aportaron elementos renovadores a los discursos indígenas, tales como la búsqueda del reconocimiento del multiculturalismo y el respeto a los Derechos Humanos, como dos imperativos de la convivencia social en los estados democráticos.

Ahora bien, centrándonos específicamente en los conceptos de *comunidad* y *nacionalidad*, vemos que en el caso del primero su revalorización en el marco indígena fue producto de una serie de procesos de organización social que, con base en una legislación existente desde 1937, la llamada Ley de Comunas, retomaron su definición para hacer frente a los reordenamientos de carácter neoliberal, impulsados al inicio de los años noventa. Para el caso del término *nacionalidad*, su apropiación por parte de los indígenas refleja la singularidad de los procesos de construcción de marcos de significado que dieron paso a uno de los principales derroteros a largo plazo del movimiento social.

Así da cuenta de ambos procesos Hernán Ibarra:

[La *comunidad*]

Se pueden apreciar etapas diversas de valorización de la comuna como forma organizativa: para los indigenistas, la comuna se presentaba como una sólida línea de defensa de valores culturales. En ciertos momentos, los funcionarios que tratan con la población indígena en los años treinta y cuarenta, conciben la comuna como un tipo organizativo que puede ser superado y recuperado por las cooperativas agrícolas. Para la Misión Andina, en los años sesenta, la comuna es vista como un eje aglutinador de la población para apoyar la ejecución de políticas y modernizar la vida rural, introduciendo la educación cívica para cambiar el rol de las autoridades tradicionales.

Con la revalorización de las culturas indígenas, se produce desde fines de la década del setenta un redescubrimiento de la comuna campesina como un factor de desarrollo rural. Esta revalorización fue impulsada por ONGs [sic], la iglesia y los movimientos étnicos. De hecho, sin importar demasiado el tipo formal de organización existente, se habla de una comunidad que adquiere contornos más o menos ideales.

¹¹⁵ *Ibidem*.

[La *nacionalidad*]

El uso del término nacionalidad indígena, tan instalado en las organizaciones étnicas, tuvo su origen reciente en los años setenta. En un estudio sobre Otavalo, una antropóloga se preguntaba sobre si no se estaba presenciando el nacimiento de una nacionalidad india a partir del notable éxito social y mercantil que había adquirido la etnia otavaleña ya a comienzos de los años setenta. El término apareció ocasionalmente en los intentos fallidos por levantar la demanda étnica desde grupos indígenas e intelectuales. Ileana Almeida, una lingüista formada en la ex URSS, recogió la formulación staliniana de nación y la aplicó al caso otavaleño. Ella concluía que había una burguesía indígena que podía conducir la formación de una nación indígena. A ello hay que sumar la relativa divulgación de los planteamientos del CISA (Consejo Indígena de América del Sur) que postulaban la existencia de nacionalidades indígenas.

Ya en los años ochenta, el término se halla implantado, y está en el centro de los discursos que formulan las organizaciones y sus intelectuales. La prensa se hace eco del tema y se discute en foros públicos. Sirva como ejemplo, la presentación que hace Ampam Karakras (intelectual shuar) en un evento que tiene como público receptor a intelectuales y clases medias. A este público se dirige para explicar que la población indígena ecuatoriana debe ser reconocida como nacionalidades con su territorio, lengua y tradiciones. Dijo pues que «... nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra 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 nacionalidades indias. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría “nacionalidad” expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional».¹¹⁶

Como bien lo destaca Ibarra a lo largo de su trabajo, el estudio sobre los orígenes de estos conceptos que después constituyeron el punto de referencia básico del movimiento indígena, aporta un contrapeso objetivo a la idealización que de ellos se hace en el discurso indígena. Sin embargo, más que cuestionar con esto la “autenticidad” de ambas definiciones, desde una perspectiva constructivista como la que aquí hemos venido trabajando, nos parece más adecuado valorarlos precisamente en cuanto su condición de productos de procesos de enmarcamiento realizados desde el movimiento social y en constante cambio, conforme a las necesidades de explicación, justificación y comprensión de la trayectoria de sus propios actores.

En este punto es donde, retomando ambos conceptos, sostenemos la existencia de por los menos dos niveles identificables de *comunidades de interpretación*, desde la cuales el discurso indígena fue consumido, reapropiado y enriquecido.

En el caso de las comunas, las unidades básicas de organización indígena, la revalorización del ser indígena se dio en un marco de negociaciones intermitentes entre la satisfacción de las necesidades de reproducción social y la necesidad de preservar los valores, creencias y demás productos culturales que dotaban de identidad a los grupos étnicos, a los que se agregaron las

¹¹⁶ *Ibidem.*

formas en que desde cada comunidad se asumieron los costos sociales y políticos de participar dentro de una organización como la CONAIE, o de apoyar los actos de protesta y demás acciones contenciosas convocadas por el movimiento indígena.

Es desde este punto, donde ubicamos la conformación de un espacio enunciativo más asequible para quienes participaron en él. Aquí, las propuestas de los dirigentes eran conocidas y discutidas en común, valoradas y, en su caso, apoyadas. Aquí, la calidad *imaginada* de la comunidad global cedía el paso a una cotidianidad de esfuerzos múltiples en el ejercicio de la tolerancia ante la diversidad social

Asimismo, es en este nivel donde se experimentaron los cambios más lentos en las relaciones sociales que, sin embargo, abonaban en la expectativa compartida socialmente de luchar por un futuro mejor. Es precisamente en este nivel donde la interpretación pasó por el tamiz de la experiencia directa, donde se valoraba al movimiento a partir del *antes* y el *después*:

[...] Alberto Andrago, un profesor indígena que ha cumplido funciones de dirigente de organizaciones locales y nacionales, ha sido concejal municipal y funcionario de la educación bilingüe. Él observa que también hay cambios en el Estado y la sociedad blanco-mestiza que se torna más permeable ante las demandas indígenas. Según él, llega un momento en el que lo indígena se pone de moda. «Los primeros estudiantes indígenas *hemos sufrido bastante*, pero hoy en todos los colegios, incluso en las universidades ya hay indígenas. También pienso que ha habido un cambio en la sociedad blanco-mestiza, *ya no siento que se burlen*, ya aceptan la participación de los indígenas en las escuelas urbanas, en los colegios, en la universidad, y mejor ahora que el asunto indígena está tomando moda, *hay un cambio en el sentimiento blanco-mestizo*».¹¹⁷

En un plano más general, donde la calidad *imaginada* del discurso tomó mayor importancia, se constituyó la idea de *nacionalidad* como el punto de referencia común para los que apoyaban o simpatizaban con el movimiento social. Más allá de ECUARUNARI, CONFENIAE y CONAICE, las tres organizaciones regionales que convergen en la CONAIE, otros grupos sociales no indígenas, encontraron en la idea de nacionalidad, y más específicamente en la demanda del reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional, la respuesta a la necesidad de un nuevo pacto social desde el que pudiesen convivir con tolerancia y respeto los miembros de una sociedad diversa.

La nacionalidad asumida entonces en estos términos, operó junto a las demandas de democracia, combate a la corrupción, cambio en las políticas públicas, etcétera; como un elemento articulador de los distintos descontentos sociales, logrando constituir un espacio enunciativo general, con tintes nacionalistas en los que más que subrayar el papel de un grupo social sobre otro, se difundió la necesidad de “comenzar de nuevo”, de refundación del Estado, de reformas políticas y sociales, y de revaloración de la ciudadanía ecuatoriana desde cualquier adscripción cultural o económica.

En los años que siguieron al 2001, el triunfo de opciones políticas que se constituyeron como frentes opositores a los grupos oligárquicos que tradicionalmente gobernaron el Ecuador, detentando el poder económico y político, más allá de los descalabros que han registrado, demuestran que las movilizaciones indígenas, junto a otros factores, propiciaron la construcción de un nuevo imaginario social en Ecuador, donde no sólo los indígenas han ido empoderándose gradualmente, sino también

¹¹⁷ *Ibidem.*, cursivas mías.

otros actores sociales, quienes en conjunto han trabajado por extender las nociones y el ejercicio de la ciudadanía entre los sectores marginales de la población.

Sin duda, a pesar de la fragilidad del proyecto incluyente como el que se intenta hoy construir en este país, no puede negarse que el mundo indígena y el mundo de todos los actores que se fueron sumando al movimiento social indígena, fueron trastornados por un ideario de revaloración de lo propio, de lo local, de lo cultural, como una de las alternativas más viables para buscar su desarrollo.

§

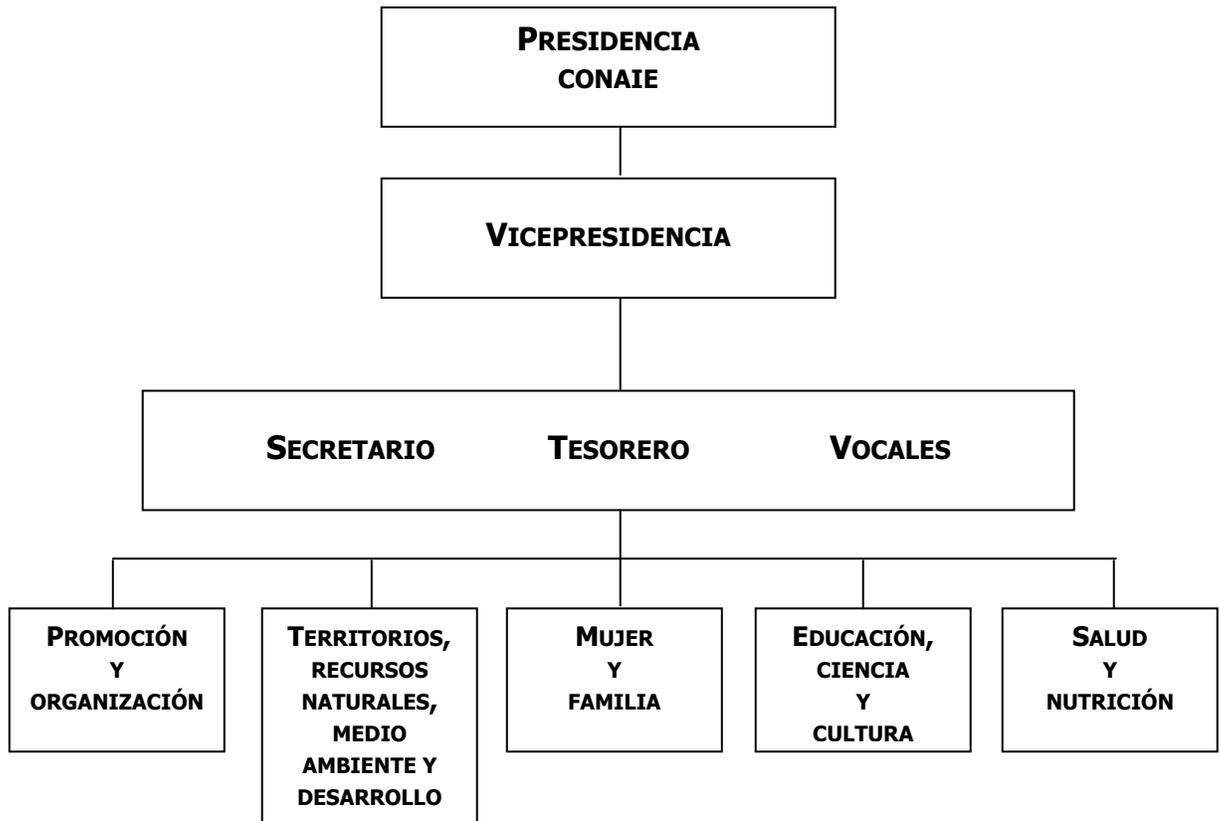
ANEXO

Tabla 1
 Nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas
 que integran la CONAIE

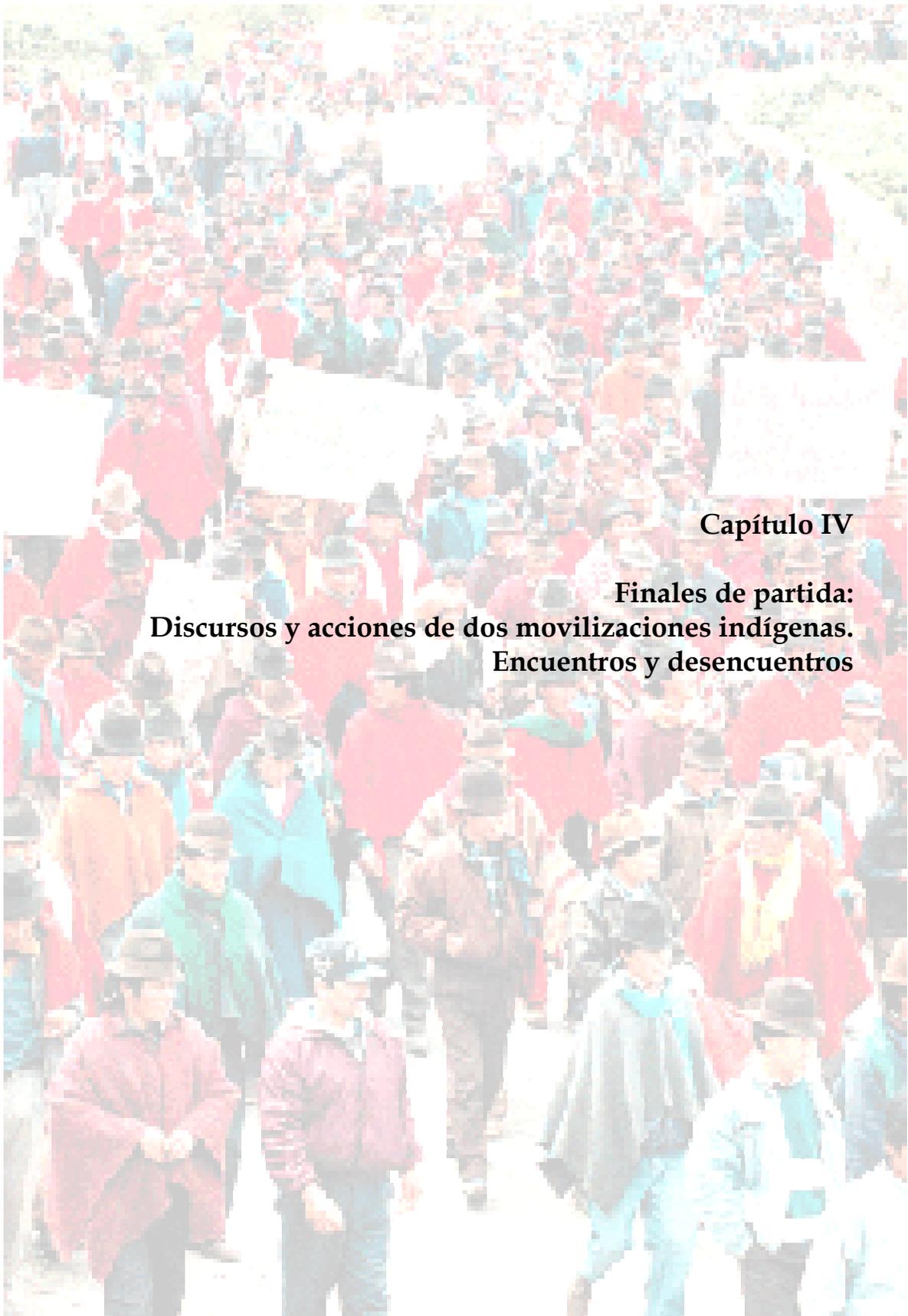
CONAIE		
ECUARUNARI	CONFENIAE	CONAICE
<p>NACIONALIDADES Y PUEBLOS REPRESENTADOS</p> <p>Nacionalidad Quichuas de la Sierra Pueblo Caranqui Pueblo Otavalo Pueblo Cayambi Pueblo Quito Cara Pueblo Panzaleo Pueblo Chivuelo Pueblo Salasaca Pueblo Waranka Pueblo Puruhá Pueblo Cañari Pueblo Saraguro</p>	<p>NACIONALIDADES Y PUEBLOS REPRESENTADOS</p> <p>Nacionalidad A'i (Cofán) Nacionalidad Siona Nacionalidad Secoya Nacionalidad Huaorani Nacionalidad Zápara Nacionalidad Shiwiar Nacionalidad Achuar Nacionalidad Shuar Nacionalidad Quichuas Amazónicos</p>	<p>NACIONALIDADES Y PUEBLOS REPRESENTADOS</p> <p>Nacionalidad Awa Nacionalidad Tsáchila Nacionalidad Epera Nacionalidad Chachi Pueblo Huancavilca Pueblo Manteño Pueblo Punáe</p>
<p>ORGANIZACIONES PARTICIPANTES</p> <ul style="list-style-type: none"> • FICI • PIRR • MIC • MIT • FECAB • MICH • FOINCH • UPCCC • UNASAY • CIOIS • UOCE • FRYH • Amab Quijat 	<p>ORGANIZACIONES PARTICIPANTES</p> <ul style="list-style-type: none"> • FOISE • OINCE • OISSE • FCUNAE • FOIN • OPIP • FICSHA • FIPSE • ONHAE 	<p>ORGANIZACIONES PARTICIPANTES</p> <ul style="list-style-type: none"> • FECCHE • EPERA • FCA • FCG • GTS

Fuente: Elaboración propia a partir de información contenida en las páginas web de CONAIE y CODEMPE.

Figura 6
Organigrama de la dirigencia de CONAIE



Fuente: Elaboración propia a partir de información de la página web de CONAIE (<http://conaie.nativeweb.org/folleto.html>)



Capítulo IV

Finales de partida: Discursos y acciones de dos movilizaciones indígenas. Encuentros y desencuentros

FINALES DE PARTIDA:
DISCURSOS Y ACCIONES DE DOS MOVILIZACIONES INDÍGENAS.
ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

*Indio solo es como hebra de poncho, que fácilmente se rompe;
a indios unidos, como poncho tejido, nadie podrá doblegar.*
Dolores Cacuango

Los cambios económicos registrados durante la llamada “década perdida” en Latinoamérica parecen sobrevalorarse en las explicaciones que, de manera causal, intentan dar cuenta sobre el origen de las movilizaciones indígenas que durante la década posterior, los años noventa, se expresaron de manera relevante en distintas partes de la región. Sin embargo, hoy cabe preguntarnos qué nos aportan este tipo de explicaciones: ¿en realidad resulta relevante para el análisis de un proceso social de este tipo el precisar los elementos estructurales que permitieron su manifestación? o, por el contrario, ¿debemos privilegiar el desarrollo de otro tipo de explicaciones que apuntan hacia el análisis de las movilizaciones sociales según su desarrollo histórico en un contexto específico?

La respuesta a dichas interrogantes depende en mucho del enfoque desde el cual nos aproximamos al estudio de un proceso social. Sin duda, es evidente que, tras una revisión de los principales aportes teóricos para el estudio de los movimientos sociales, y de los movimientos indígenas en particular, los trabajos desarrollados sobre los casos registrados en América Latina en muchos casos ofrecen visiones parciales donde las posturas ideológicas parecen determinar los resultados analíticos. Ante la abundancia de estudios de caso o monografías de las movilizaciones, se adolece la existencia de análisis sistemáticos que, a partir de la comparación de distintos procesos –aún de los casos extremos–, ponga a prueba las hipótesis que con afán generalizador han arrojado todos estos trabajos; ya sea que apunten hacia los elementos detonantes de las movilizaciones sociales o hacia la forma en que estos se desarrollaron.

Como bien señala Guillermo Trejo, los que tratamos de hablar sobre el tema, construimos una serie de proposiciones fundadas endeblemente en la aceptación casi incuestionable de las “comunidades epistémicas relevantes”¹ ya existentes, sin mediar en ello una investigación profunda sobre la viabilidad empírica de sus postulados.

En este trabajo, si bien es preciso reconocer que no escapamos a este tipo de prácticas, intentamos delinear algunos elementos conceptuales que en trabajos posteriores nos permitan analizar distintos procesos de movilización social mediante su comparación y la *falsificación empírica* de las observaciones a las que aquí hemos llegado.

Ahora bien, ¿cuáles son dichas conclusiones que arroja la aproximación aquí realizada a dos movilizaciones sociales a partir de un entramado teórico-conceptual ecléctico y en ocasiones cambiante conforme se avanzó en el análisis de ambos casos? En primera instancia, algo que se presenta como una obviedad innegable: el reconocer que entre uno y otro de los casos hay elementos de coincidencia y otros de notable diferencia. Lo relevante a partir de la identificación de los rubros de encuentro y desencuentro, no es su mera descripción; sino la forma en que de ello podemos elucidar las variables para un modelo de análisis que, si bien inductivamente, se fue

¹ Véase Guillermo Trejo, “Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la “cuarta ola” de movilizaciones indígenas en América Latina”, en la revista *Política y Gobierno*, Vol. VII, núm. 1, Centro de Investigación y Docencia Económicas CIDE, México, primer semestre de 2000, Pág. 245.

adecuando y reconstruyendo conforme las necesidades que el estudio de los casos fue haciendo patentes, puede hacer posible cumplir con esta meta.

En otras palabras, el objetivo general de un ejercicio de este tipo apunta hacia la estructuración de una serie de elementos que consideramos útiles para realizar aproximaciones analíticas en otras experiencias y, en el mejor de los escenarios, construir a partir de su validación empírica una serie de proposiciones generalizables a los procesos de movilización social registrados durante el mismo periodo en Latinoamérica.

En este interés, por principio abordaremos las diferencias básicas entre un movimiento y otro, ya que parecen ser más extensas y evidentes; para después destacar los puntos de encuentro que, no obstante la disparidad de circunstancias, llegaron a manifestarse, y que nosotros destacamos por su relevancia. A partir de esta puntualización, retomaremos nuestra hipótesis de trabajo para cuestionar incluso la consideración de estos movimientos indígenas como tales, hasta llegar, en última instancia, a una valoración de las herramientas teóricas que en ambos casos resultaron viables para formular explicaciones sobre los procesos registrados, intentando enumerarlas con el propósito futuro de corregir nuestro esquema de análisis a efecto de ponerlo a prueba en trabajos posteriores.

Cuadro 1
Comparación entre las movilizaciones indígenas registradas en Ecuador y México

ECUADOR	MÉXICO
ELEMENTOS DE DIFERENCIACIÓN	
<p>Tipo de Estado Durante el desarrollo de los procesos de organización y movilización de los indígenas ecuatorianos, el Estado se caracterizó por ser una institución con una estructura débil, recurrentemente fracturada por la inestabilidad del sistema político.</p>	<p>Tipo de Estado La última década del siglo XX en México se caracterizó por el desarrollo de diversos procesos de modernización en el sistema político con una marcada tendencia hacia su democratización formal; sin embargo esto no desarticuló sustancialmente la estructura estatal fuerte que se heredaba de años de hegemonía de los grupos políticos, lo que permitió que mantuviese su gran influencia en la sociedad.</p>
<p>Alcances sociales de la movilización Las movilizaciones indígenas promovidas por la CONAIE lograron adquirir un impacto nacional al paralizar las actividades de sus principales ciudades, constituyendo actos de protesta generalizados en todo el territorio nacional. Además de la organización estratégica de las acciones contenciosas, resulta significativo el peso relativo de la población indígena en la sociedad ecuatoriana, ya que constituyen, según estimaciones reservadas, la tercera parte de la población nacional.</p>	<p>Alcances sociales de la movilización En México, las principales áreas en las que se registraron actos de protesta fueron el estado de Chiapas y el Distrito Federal (centro político y capital del país), por lo que en ninguna ocasión, pese a la gran capacidad de convocatoria desarrollada por el EZLN, se paralizaron de manera general las actividades a nivel nacional. En cuestión poblacional, los habitantes indígenas en el país representan en términos relativos el 10 % de la población nacional, encontrándose en su gran mayoría circunscritos a los estratos más desfavorecidos económicamente y marginados del acceso a los principales servicios y medios de reproducción social y cultural.</p>
<p>Carácter de las instituciones políticas Se sostiene la existencia de cierta <i>porosidad</i> en las instituciones ecuatorianas para referir la fragilidad de éstas en el sentido social y político, atribuido esto principalmente a una historia reciente de cambios abruptos e inestabilidad política y económica, lo que ha permitido que algunos grupos y actores sociales hayan entrado a formar parte de sus estructuras sin que esto implique necesariamente su cooptación o neutralización ideológica.</p>	<p>Carácter de las instituciones políticas En el contexto de la introducción de políticas de corte neoliberal en el Estado mexicano y la irrupción del zapatismo armado, las principales instituciones sociales en el país experimentaron cambios modernizadores mediante los que se logró que ofrecieran alternativas para canalizar la inquietud social de mayor participación política. Si bien, esto no significó una consolidación sustancial de la sociedad civil, con estas reformas las instituciones siguieron preservando el orden social.</p>

ECUADOR	MÉXICO
ELEMENTOS DE DIFERENCIACIÓN	
<p style="text-align: center;">Relaciones MS-Estado</p> <p>Derivado de su gran poder de convocatoria y de su labor de coordinación e intermediación, el Estado ecuatoriano reconoció en la CONAIE al principal actor político para establecer negociaciones con el movimiento indígena, otorgando así un reconocimiento formal a la legitimidad de su actuar colectivo.</p>	<p style="text-align: center;">Relaciones MS-Estado</p> <p>Como producto de su origen militar, el EZLN no logró el reconocimiento explícito de parte del Estado mexicano como un actor político legítimo durante los años noventa. En este periodo, los intentos de negociación no lograron derivar en acuerdos políticos estables, evidenciándose una relación de oposición constante en la que cada parte descalificaba al otro como interlocutor.</p>
<p style="text-align: center;">Estructura interna de las organizaciones del Movimiento</p> <p>La CONAIE se configura como la principal organización dentro del movimiento indígena ecuatoriano gracias a la capacidad de convocatoria y negociación de sus dirigentes. Su función dentro del movimiento puede definirse como la de una agencia de coordinación de acciones colectivas de distintas organizaciones y grupos articulados en su estructura, de forma que ésta se asemeja a una compleja red de redes que permite contrarrestar y establecer contrapesos desde diversos puntos a las decisiones tomadas por la jerarquía de su dirigencia que no son percibidas como legítimas o representativas de los intereses de sus integrantes.</p>	<p style="text-align: center;">Estructura interna de las organizaciones del Movimiento</p> <p>El EZLN se crea y desarrolla bajo la estructura jerárquica de una organización militar, lo que determina en muchos casos el hermetismo e intolerancia de sus dirigentes. Su papel en la articulación de las acciones contenciosas resulta crucial ya que recurrentemente emanan de esta organización las decisiones que definen el rumbo del movimiento zapatista. De este modo su estructura se asemeja a una serie de círculos concéntricos en las que el núcleo de las decisiones y la acción es definido por el EZ, las cuales son diseminadas en los distintos niveles que se configuran alrededor de este.</p>
<p style="text-align: center;">Principales formas de acción</p> <p>El movimiento indígena ecuatoriano mantiene a lo largo del periodo una interacción constante con la sociedad mediante la combinación de tres principales formas de acción: los actos de protesta que alcanzan un impacto nacional, la participación en la política formal mediante el ejercicio de gobierno en entidades locales y la participación en los procesos electorales, y la vinculación internacional con instituciones y organismos que apoyan y difunden la defensa de los pueblos indígenas.</p>	<p style="text-align: center;">Principales formas de acción</p> <p>El movimiento zapatista logra apoyarse principalmente de la difusión mediática de sus demandas y posturas políticas. Utiliza exitosamente la política de la influencia a escala internacional para allegarse de solidaridad y recursos, lo que le retribuye gran impacto mundial. Sin embargo, con el paso del tiempo las acciones contenciosas parecen perder fuerza y su presencia adquiere un carácter más simbólico que fáctico.</p>

ECUADOR	MÉXICO
ELEMENTOS DE DIFERENCIACIÓN	
<p>Desarrollo de procesos enmarcadores El discurso indígena sobre la etnicidad cobra una importancia gradual en la conformación de la identidad del movimiento indígena, sin embargo a este se suman elementos nuevos conforme avanza la trayectoria del mismo, ampliando su marco de referencia cultural, para dirigirse al señalamiento de problemas que afectan al conjunto de la sociedad.</p>	<p>Desarrollo de procesos enmarcadores El zapatismo desarrolla la mayor parte de sus luchas en el ámbito de las representaciones, por ello el discurso movilizador se convierte en el principal elemento de disputa con sus interpelados y con aquellos otros que quieran asumir su papel. En este sentido, aunque al igual que en la experiencia ecuatoriana abreva de nuevos derroteros para ampliar su base social, no se desprende de la gramática moral evidente desde sus primeras manifestaciones.</p>
<p style="text-align: center;">Relación con otros actores</p> <p>Locales Al consolidarse la CONAIE como la principal organización del movimiento indígena, se logra articular una serie de coaliciones y acuerdos con distintos actores sociales que les permiten consolidar la trayectoria del movimiento.</p> <p>Extra-locales En el plano internacional también se registra una negociación permanente y un acercamiento con distintas instancias, logrando asumir un papel de gestión social no explorado por el Estado ecuatoriano.</p>	<p style="text-align: center;">Relación con otros actores</p> <p>Locales El hermetismo de la dirigencia de la principal organización del zapatismo impide consolidar alianzas con actores estratégicos de la sociedad mexicana, lo que a la larga limita su capacidad de acción e interlocución.</p> <p>Extra-locales Los alcances de reinterpretación del discurso zapatista y de su semiótica le retribuye apoyos y resonancia en diversos países al movimiento, lo que a la larga hace que este sea concebido como en un nivel más de la extensa red que lo integra.</p>

1. Los desencuentros

Al abordar las movilizaciones indígenas registradas en México y en Ecuador durante los noventas, una primer mirada arroja como obviedad inmediata la diferencia existente entre los contextos y dimensiones de cada proceso social.

Así, se destaca que mientras en el caso andino se trató de una movilización nacional enmarcada por la presencia de un Estado débil estructuralmente hablando, y en contraparte la existencia de una organización social desarrollada desde por lo menos una década antes y bastante consolidada al momento de las primeras movilizaciones. En el caso mexicano nos encontramos con un conflicto circunscrito en términos reales al ámbito local de una parte del estado de Chiapas, que si bien tuvo alcances nacionales e internacionales, no logró coordinar movilizaciones sociales que por su magnitud y acciones, consiguieran paralizar a la nación completa. Aparejada a esta circunstancia, en el zapatismo la confrontación se dio con un actor estatal totalmente distinto al que enfrentaron los ecuatorianos. En los noventa, el Estado mexicano, se veía a sí mismo constituido como una institución sólida y fuerte en comparación con otros organismos públicos latinoamericanos, y esta noción era compartida por la mayor parte de la sociedad mexicana.

Un factor más que se agrega a estas diferencias en el contexto, es un hecho innegable y que determinó que la movilización ecuatoriana fuera más vista bajo su carácter étnico, que la registrada en México, ello fue el peso relativo de la población indígena en el conjunto de las sociedades nacionales que las circunscribieron. Si bien, en términos absolutos la población indígena ecuatoriana es sin duda menor al número de indígenas mexicanos, su peso relativo en comparación con la sociedad nacional ecuatoriana, estimado entre la tercera parte de la población total, fue diametralmente distinto al caso mexicano.² Los indígenas ecuatorianos constituyen la primera “minoría” en su país, por lo que su peso político y social en la organización de la sociedad ecuatoriana es un factor clave para la garantizar las condiciones de reproducción de dicha nación. En el caso mexicano, los indígenas ocupan un porcentaje del 10% en términos relativos en comparación con la población total del país. El peso político de los indígenas en México antes de las movilizaciones de 1994, era poco valorado por el conjunto de la sociedad nacional, ya que prevalecía la idea de que estos sectores eran fácilmente cooptados por los gobiernos en turno mediante la implementación de programas de asistencia social en las áreas rurales; sin embargo, después de las movilizaciones iniciadas en 1994, esta idea fue sustituida por otras concepciones desde las que se vio a los indígenas como un capital político importante, más por la imagen de pluralidad, tolerancia e inclusión que acompañaba su atención, que por una influencia política real en las esferas del poder.³

Ahora bien, tras esta primera enunciación generalizadora, pasaremos a examinar algunas variables que a nuestro parecer arrojan mayores argumentos para sostener estos puntos de desencuentro entre el movimiento indígena ecuatoriano y el movimiento zapatista.

² Fabiola Escárzaga señala que los censos de la población indígena en América Latina llegan a presentar estimaciones muy limitadas al circunscribir el reconocimiento de la identidad india al dominio de una lengua indígena. Sin embargo, apunta que, si se utilizaran criterios más amplios, en el caso del Ecuador (con base en un estudio de José Matos Mar y Daniel Wermus) la población indígena representaría entre un 24 y un 51 por ciento de la población total en ese país. Véase “La emergencia indígena contra el neoliberalismo”, en *Política y Cultura*, núm. 22, UAM Xochimilco, México, otoño de 2004, Pág. 105.

³ Según cifras oficiales, en México la población indígena se estima en 10,253,627 personas, lo que constituye el 10.5% de la población total. En el caso del estado de Chiapas, la población indígena constituye poco más del 10% del total de indígenas registrados en los conteos oficiales en el país.

El Estado

Como ya se apuntó en el tercer capítulo de este trabajo, en Ecuador, el movimiento indígena se desarrolló en un contexto donde la presencia de la institucionalidad gobernante fue mínima, fragmentada y con una historia reciente de cambios abruptos e inestabilidad política, lo cual permitió que al frente del aparato estatal, en el poder ejecutivo, estuviesen militares, representantes de las oligarquías que tradicionalmente han gobernado el país, y hasta grupos golpistas que una vez abiertas las ventanas de oportunidad política, lograron colocarse en posiciones importantes de los gobiernos en turno.⁴ En este contexto, el campo social presentó espacios de oportunidad que permitieron la conformación de una serie de organizaciones y asociaciones sociales cuyo principal objetivo era la atención de aquellas necesidades inmediatas que el Estado –cuasi inexistente en la vida cotidiana de los ecuatorianos que no residían en las ciudades– no podía o no tenía interés en solventar.

Esta misma característica, una vez conformada la CONAIE, configuró las condiciones para el empoderamiento progresivo de la organización indígena, mismo que fue favorecido oficialmente cuando el gobierno le reconoció como la principal entidad con capacidad para establecer el diálogo y las negociaciones para dirimir los problemas de la población indígena.

La importancia creciente de la CONAIE fue también apoyada por su propio ingreso a las estructuras del Estado, al lograr por la vía electoral que algunos de sus dirigentes formaran parte del poder legislativo, así como en otros niveles del ejercicio de gobierno, al ganar algunos puestos en el ámbito local. Así, la propia *porosidad* de las instituciones que integran al Estado ecuatoriano constituyó un elemento clave en la consolidación y fortalecimiento del movimiento indígena.

En el caso de México, el zapatismo se desarrolló en el marco de un aparato estatal en pleno proceso de modernización que, no obstante, contaba con la fuerza suficiente para mantener un control indudable sobre el sistema político. Durante los años previos a la insurrección de 1994, el EZLN tuvo que desarrollar su proceso organizativo en la clandestinidad, lo que limitó los alcances de su trabajo político con la población fuera de los márgenes de su zona de influencia militar. Al salir a la luz la existencia del movimiento, aunque se desarrollaron diversas actividades por parte del EZLN y demás actores relacionados con el zapatismo para apoyar las demandas del movimiento, su legalidad siempre estuvo en entredicho, debido a que el Estado no otorgó el reconocimiento explícito a la organización del movimiento como un interlocutor legítimo. Si bien, durante la década, esta condición permitió al zapatismo la fácil identificación del principal actor antagónico en su lucha (el “mal gobierno”), y a partir de ello, aprovechar una incipiente red de *coaliciones de descontento* integrada con el propósito de constituir un frente social en contra del control político existente, para extender su influencia; al paso del tiempo, esta circunstancia constituyó un elemento que en los hechos fue desgastando sus recursos y modificando sus formas de acción, las cuales se tornaron más simbólicas que contenciosas, hasta llevar a la movilización a largos periodos de latencia.

No obstante que en México también se potenció la organización social a partir del levantamiento de 1994 y la articulación del zapatismo como un movimiento social, a la larga, la modernización del aparato estatal desactivó parte del descontento social existente al ofrecer nuevas alternativas de participación ciudadana que fragmentaron y encauzaron a algunos grupos de

⁴ Para una muestra de la inestabilidad política que afectó directamente la conducción del Estado ecuatoriano, puede consultarse en el anexo de este apartado la Tabla 2, en la que se muestra el número de gobernantes que ha tenido este país en poco más de dos décadas, las formas en que llegaron al poder y las causas de su salida del mismo.

presión, tales como las nuevas reglas de la lucha política electoral, lo que también contribuyó en el desgaste del zapatismo.

Las organizaciones de los movimientos sociales

Si bien en los casos de Ecuador y México se puede identificar a dos organizaciones de las movilizaciones sociales como los puntos de referencia básicos para rastrear sus procesos sociales correspondientes; el origen, la estructura, el funcionamiento y el desarrollo de cada una constituye un factor de diferenciación importante entre cada caso.

Mientras que en México, el EZLN marcó la pauta para la actuación del zapatismo en sus distintos niveles de articulación social, determinando en muchos casos jerárquicamente los momentos de interacción y los de latencia del movimiento; en Ecuador, la CONAIE actuó más como una gran coordinadora nacional de las acciones que paralelamente se realizaban en cada provincia o cantón indígena, concitando a sumarse en estos actos a todos los ecuatorianos que eran afectados por las acciones gubernamentales.

Una explicación de las distintas formas de participar en las movilizaciones sociales de cada organización tiene relación directa con sus orígenes. El EZLN se creó y mantuvo a lo largo de la década como una estructura militar rígida e intolerante a las críticas y a la disidencia, con una dirigencia difícilmente permeable por actores externos. La CONAIE, por su carácter colegiado y conformada como producto de una red de alianzas entre diversas organizaciones indígenas, permitió en su interior la discusión de las decisiones a tomarse en torno a situaciones clave para la movilización social, además de que su dirigencia (por un acuerdo desde su propia formación), es elegida y renovada periódicamente por las bases que se encuentran en las comunidades indígenas.

Según la forma de actuar de cada organización, se pueden comprender también sus éxitos y fracasos en el establecimiento de alianzas o vínculos con otros actores, que a la larga apoyarían al movimiento social. En el caso de la CONAIE, sus mismas actividades de coordinación le permitieron establecer relaciones fácilmente con los indígenas y grupos de no indígenas que se habían mantenido al margen de la organización, logrando de esta forma ampliar las alternativas de movilización, así como explorar otros medios para apoyar las demandas del movimiento indígena.

El zapatismo enfrentó diversas dificultades para potenciar las muestras de apoyo que diversos actores le manifestaron en los primeros años del movimiento. Más allá de las acusaciones sobre sectarismo en la dirigencia; fue evidente que la circunscripción de las acciones del movimiento a las decisiones tomadas por los mandos del EZLN y el CCRI, a los derroteros indicados en sus discursos (en momentos exitosos y atractivos, y en otros, rígidos, herméticos e intolerantes), fue limitando los recursos del movimiento, provocando diferencias y distanciamientos entre los grupos de apoyo y demás simpatizantes, al grado de registrarse cierto rompimiento –no reconocido públicamente– del EZ con la organización social que en un momento se creó pensando en un posible “brazo político” del zapatismo armado, el Frente Zapatista de Liberación Nacional FZLN.

Las formas de acción

Respecto a los repertorios de acción desarrollados por cada movimiento, en términos generales existen elementos comunes; sin embargo, las diferencias básicas se encuentran en los efectos sociales observados con su despliegue.

En el caso del zapatismo, el principal recurso utilizado fue la elaboración y difusión amplia de un discurso con diversos matices y registros que dotó de una importante visibilidad mediática al movimiento social, mientras que las acciones contenciosas concretas se desplegaron principalmente en la forma de marchas, plantones y la realización de foros de discusión entre los diversos grupos

articulados en torno al zapatismo, los que, con el paso del tiempo, fueron menos frecuentes y llegaron a adquirir un peso más simbólico que factual en el movimiento.

El movimiento indígena ecuatoriano también desarrolló un discurso particular que, a la par de los elementos que reivindicaban la identidad étnica, fue enriqueciéndose de otras demandas sociales a medida que se realizaban nuevos procesos enmarcadores para adecuar los derroteros de la lucha. Sin embargo, más allá de la extensa producción discursiva de los ecuatorianos, su presencia nacional se consolidó por la coordinación exitosa de una serie de actos de protesta a escala local, regional y nacional en los momentos de mayor movilización. Desde acciones estratégicas para ejercer presión social como el cierre de las principales vías de comunicación para impedir el abastecimiento de los centros urbanos, la convocatoria a marchas en diversos puntos del país para enunciar una y otra vez sus demandas, la participación en los actos que llevaron al derrocamiento de tres presidentes, la participación en las contiendas electorales, los pronunciamientos en los foros internacionales mediante el uso de la “política de influencia”, y el ejercicio del gobierno en algunas localidades, la sociedad ecuatoriana pudo de manera cotidiana entrar en contacto con la movilización social.

La gran diferencia en ambos casos radica en que, si bien las dos organizaciones líderes en los movimientos sociales, la CONAIE y el EZLN, lograron convertirse en un punto de referencia social y política obligado en los momentos cuando se trataron de dirimir los problemas de cada país, la manera en que esta centralidad fue lograda por ellas y las movilizaciones que representaron fue distinta: mientras el zapatismo se posicionó en la opinión pública principalmente por la difusión que en la prensa tuvieron sus opiniones, comunicados y posicionamientos sobre diversos temas que afectaban los distintos ámbitos de la vida nacional; el movimiento indígena ecuatoriano logró un reconocimiento social similar, al no sólo estructurar discursivamente las causas de su lucha, sino, también, por el desarrollo de una participación consistente en los actos de protesta y demás alternativas de acción que se le fueron presentando como vías para ampliar su lucha, lo que finalmente le permitió tener una interacción constante con diversos grupos sociales que reconocieron en ellos la legitimidad de su actuación.

Influencia de otros actores

Al abordar las relaciones desarrolladas con otros actores por parte de los movimientos indígenas, habría que partir de una diferenciación entre los actores locales, es decir aquellos que se conducían en el mismo contexto que los movilizados, y los actores extra-locales o internacionales, como aquellos que desde un marco de referencia distinto llegaron a vincularse con estos procesos.

En el caso de los actores locales, encontramos un comportamiento distinto en cada una de las movilizaciones. Así mientras la CONAIE logró tejer una densa red de alianzas entre distintos actores individuales y colectivos que se sumaron por momentos para apoyar las movilizaciones; el EZLN, mantuvo una relación sumo contradictoria con otras organizaciones y actores que trataron de incorporarse al zapatismo. Por un lado les agradecía su apoyo y mantenía un discurso sobre la necesidad de que la sociedad civil se siguiera organizando; y por otro no aceptaba fácilmente a los grupos que de manera autónoma se enmarcaban en el zapatismo para emprender actividades que no estuviesen en sintonía con las políticas desarrolladas por la dirigencia del EZ. Lo que en suma limitó gradualmente el establecimiento de una red consolidada de apoyo al zapatismo.

En el caso de los actores extra-locales, tales como los grupos organizados en otros países, los organismos multinacionales con influencia en Ecuador y México, y otros grupos que en ocasiones se vincularon con las movilizaciones, encontramos que en ambos casos, las organizaciones de los movimientos lograron aprovechar la existencia de un marco internacional

favorable para la atención de las principales demandas de su lucha: democracia, lucha contra la discriminación étnica, apoyos en pro de una política del reconocimiento y del multiculturalismo, etc.; lo que, como lo desarrollamos en los capítulos dos y tres de este trabajo, fue apoyado por el *efecto boomerang* que produjo el ejercicio de la “política de la influencia” en este ámbito.

Sin embargo, más allá de estas relaciones, la manera en que se mantuvieron y lograron desarrollarse dichos vínculos marca la diferencia entre ambos casos.

En un principio, tanto el zapatismo como el movimiento indígena ecuatoriano utilizaron la escena internacional y a sus actores como medios para difundir información sobre los procesos que experimentaban sus países, y denunciar los casos de abuso registrados por parte de los aparatos estatales. Paralelamente a esta actividad, los dirigentes indígenas u otros miembros del movimiento a quienes se encomendó estas tareas, se dedicaron a explorar y conseguir fuentes de financiamiento para mantener su lucha.

No obstante, con el transcurso de la década, los resultados en este último objetivo distanciaron a ambos movimientos. Mientras el EZLN fue perdiendo interés internacional en parte por sus errores estratégicos en el accionar social y la radicalización de sus discursos; la CONAIE logró darle un giro a sus relaciones internacionales, para presentarse como una de las principales organizaciones gestoras de financiamientos para proyectos de desarrollo enfocados a los pueblos indígenas de su país. Así, el discurso que ofrecía a estos actores fue matizado para entrar en sintonía con los principales puntos de atención en que estaba canalizada la ayuda internacional: combate a la pobreza, promoción de la ciudadanía entre los grupos marginados, protección de los derechos culturales, etc.

Es preciso reconocer que, pese a sus limitaciones para lograr desarrollar relaciones internacionales más duraderas por parte del zapatismo, éste mostró una importante capacidad para abreviar de los discursos internacionales con mayor aceptación, e incorporarlos a sus propios marcos de interpretación, lo que le valió estratégicamente para lograr una mayor difusión global del mismo.

Los indígenas ecuatorianos, más que evidenciar la influencia externa en sus discursos, centraron su atención en la vinculación de esos otros actores en las actividades implementadas como vías para consolidar la organización social en la sociedad ecuatoriana, lo que a la larga aseguró una mayor permanencia de la relación entre estas instancias.

Cuadro 2
Elementos comunes entre las movilizaciones indígenas registradas en Ecuador y México

ECUADOR	MÉXICO
CARACTERÍSTICAS CONVERGENTES	
<p>Origen histórico de las movilizaciones En Ecuador los orígenes de la CONAIE se remontan a finales de los años sesenta, cuando la labor pastoral de la diócesis de Riobamba inicio un trabajo de formación y concientización social de los que más adelante se perfilarían como los principales líderes del movimiento indígena. En este sentido se afirma que es imposible comprender la trayectoria del movimiento sin conocer el desarrollo de las principales organizaciones indígenas que dieron cauce a la conformación de la CONAIE.</p>	<p>Origen histórico de las movilizaciones A principios de los años setenta, la pastoral indígena impulsada por la diócesis de San Cristóbal de las Casas orientó su atención a la concientización y organización de los pueblos indígenas como una medida para sobrevivir a los embates que la desigualdad social, la marginación económica y la dominación política les presentaban. De este trabajo influido por la Teología de la Liberación surgieron los primeros cuadros indígenas que se integrarían a la dirigencia del EZLN. En ese contexto particular se puede comprender con mayor profundidad la organización y los efectos locales que registró el zapatismo en Chiapas.</p>
<p style="text-align: center;">Relaciones entre el discurso y la movilización</p> <p>El discurso étnico desarrollado en las movilizaciones sociales revitalizó la identidad india como un referente social que articuló sentimientos de agravio histórico presentes en la memoria colectiva de las sociedades que enmarcaron cada caso, dando paso a la construcción de un marco de interpretación político para denunciar la dominación, el sometimiento y la marginación en que vive la mayor parte de sus integrantes, así como para representar significativamente los sentimientos de ultraje y despojo que estas circunstancias les generan. En ambos casos, el desarrollo de estos marcos discursivos fue favorecido y retroalimentado por un contexto internacional en el que los debates sobre los Derechos Humanos de los grupos étnicos, las propuestas multiculturales y el reconocimiento cada vez mayor del derecho a la diferencia se encontraban soportando el proyecto democrático.</p>	
<p style="text-align: center;">Simbiosis entre el movimiento y la organización</p> <p>En ambos casos es evidente que las organizaciones dentro de los movimientos sociales que lograron ocupar el liderazgo en la interlocución con distintos actores y coordinar las acciones de éstos, se constituyeron en la estructura-base de los mismos, a través de las cuales se pudo articular una aproximación general a la trayectoria de cada uno. Este papel preponderante también es indicativo de la responsabilidad de estas instancias sobre varias de las construcciones que se generan en los movimientos, tales como: el desarrollo discursivo particular, la innovación en los repertorios de acción, y la capacidad para ampliar los marcos de influencia del movimiento.</p>	

2. Los encuentros

Tras referir los principales elementos de divergencia entre ambas movilizaciones indígenas, ahora vale la pena reflexionar en aquellos aspectos que más allá de las diferencias descritas, se presentan como elementos recurrentes en ambos procesos.

Al explorar los orígenes de ambas movilizaciones, un primer signo que llama la atención se relaciona con la larga trayectoria de organización social que ambos traen detrás, asentada en la historia de los pueblos y comunidades indígenas que encabezan los primeros actos de protesta.

El desarrollo de “recursos de movilización” como la formación de asociaciones productivas u organizaciones campesinas experimentado durante los años setenta en el mundo rural latinoamericano, sin duda constituye un punto de partida innegable para quienes tratan de explicarse las causas de las movilizaciones de los años noventa.

El papel de las iglesias en la organización social

A pesar de que recientemente se han cuestionado los motivos que llevaron a las iglesias católica y protestantes a desarrollar desde finales de los años sesenta una serie de acciones que buscaron la organización social de los grupos indígenas en América Latina, haciendo especial énfasis en la revaloración cultural de su identidad étnica y la convivencia comunitaria⁵, lo cierto es que no deja de ser relevante el papel que este trabajo de concientización social y organizativo jugó en la configuración de lo que más adelante serían las principales organizaciones sociales que promovieron procesos de movilización social en la región.

Quizá uno de los elementos más relevantes en ambas movilizaciones sociales fue el papel de la Iglesia católica como promotora de la formación de cuadros indígenas que posteriormente diseminaron las concepciones aprendidas en sus cursos de teología y política entre los miembros de sus comunidades.

Si bien las iglesias protestantes también hicieron lo propio, parece un elemento coincidente en Latinoamérica el desarrollo de una ardua labor pastoral durante los años sesenta y setenta por parte de grupos católicos (básicamente organizados en Comunidades Eclesiales de Base) entre los pueblos indígenas, que fue apoyada, en los casos más destacados, en los postulados de la Teología de la Liberación e interpretaciones marxistas de la historia regional.

En Ecuador y México, tuvo verificativo una acción pastoral de este tipo en dos lugares centrales en la historia de organizaciones como la CONAIE y el EZLN. Para los indígenas ecuatorianos tiene un significado especial la diócesis de Riobamba y la labor por ésta desempeñada bajo la dirección del obispo Leonidas Proaño; mientras que para los miembros de la dirigencia indígena del EZLN, su historia no se puede explicar sin hacer referencia a su relación con los trabajos de la pastoral indígena desarrollada por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, durante la tutela del obispo Samuel Ruiz.

Más allá de pretender explicar el origen de las movilizaciones a partir de ese trabajo religioso, aquí nos interesa destacar como un punto de encuentro entre ambas movilizaciones el hecho de haber experimentado una formación de este tipo, ya que los principales dirigentes de las mismas vivieron este proceso.

Intentando vincular de manera más directa esta experiencia con los elementos específicos puestos de manifiesto durante las movilizaciones indias, cabe destacar dos aspectos: la valoración

⁵ Recuérdese al respecto el trabajo de Roberto Santana citado en el capítulo anterior. También se puede consultar como fuente de otras referencias bibliográficas sobre el tema, el trabajo de Guillermo Trejo mencionado en la nota 1 de este apartado.

de la organización social como fuente del cambio por parte de estos actores; y el desarrollo de un discurso singular que, probablemente como herencia de la formación religiosa de los líderes indígenas, fue enmarcado a partir de una serie de pronunciamientos éticos y morales que en muchos puntos se asemejan al discurso religioso de la Teología de la Liberación.

La influencia religiosa en la construcción de nociones como la dignidad de ser indígena y de ser pobre, la comprensión de la inmoralidad de la opresión y, en general, la búsqueda de un mundo más justo, apuntan a confirmar que, si bien, los indígenas siguieron su propio camino, ello no significó su rompimiento con aquellas ideas que les permitieron en un primer momento estar concientes de su realidad y de su papel en el mundo, lo que en su momento quedó en evidencia mediante las maneras de autorrepresentarse desarrolladas en el movimiento social.

Los discursos como fuente de movilización

En continuidad con el argumento arriba expresado, otro punto de contacto entre el movimiento zapatista y el movimiento indígena ecuatoriano puede considerarse a partir del análisis sobre la función que desempeñaron sus marcos discursivos durante las protestas y demás acciones contenciosas.

Lejos de señalar la existencia de un discurso movilizador en el sentido de un recurso para la acción “mágico” que por sí mismo provocó la realización de actos de protesta, aquí nos interesa atender su carácter de *marco interpretativo*, en tanto que no originó las movilizaciones, pero sí les ofreció un “ropaje” específico que les dotó de una identidad colectiva a quienes participaron en ellas, les dio sentido a sus esfuerzos, y logró sumar a su causa a otros actores no vinculados originalmente con ese proceso.

En ambos casos hay sin duda diferencias en la importancia que se le dio al papel del discurso dentro de la movilización, pero también hay contenidos coincidentes que más allá de la diferencia en los términos utilizados, parecen concurrir en los significados que denuncian la dominación, el sometimiento, los sentimientos de ultraje y despojo, y demás experiencias morales que los indígenas en primera instancia, y los grupos marginados han experimentado bajo los sistemas de dominación en los que viven. Esa *gramática moral* que Axel Honneth concibió como una de las fuentes de los conflictos sociales, en este caso proporcionó el marco propicio para que *otros* pudieran comprender por qué se movilizaban los indios, y decidieran apoyar ese esfuerzo, dotando así de un carácter social a las movilizaciones que en un primer momento fueron consideradas como eminentemente étnicas.

Además del discurso moral, se crearon marcos éticos, donde los imperativos rectores fueron la inclusión, la tolerancia, el respeto a la diversidad, el combate a la corrupción, entre otros. El *Mandar obedeciendo* y el *Ama quilla, ama llulla, ama shua* (no ser ocioso, no mentir, no robar), dan una muestra clara de esta pretensión de refundación de las sociedades en las que las movilizaciones se desarrollaron.

Otro punto de encuentro en los discursos de estas movilizaciones fue la transformación que ambos registraron ante la necesidad de ampliar los márgenes de inclusión y de acción de los movimientos. Así, el viraje hacia los discursos más populares, la identificación de enemigos globales como el neoliberalismo y la sintonización de sus marcos de interpretación con los discursos globales sobre la democracia y los Derechos Humanos, son una muestra de los *framing processes* desarrollados en estas movilizaciones sociales.

La *simbiosis* de las relaciones entre las organizaciones y los movimientos sociales

No obstante que en la parte donde abordamos las diferencias entre el movimiento indígena ecuatoriano y el zapatismo mencionamos que las principales organizaciones que participaron y encabezaron las movilizaciones sociales correspondientes contaban con rasgos que marcaron diferencias de fondo en el desarrollo experimentado en cada uno de los procesos analizados, es preciso señalar que también es en este elemento donde encontramos un punto importante de toque entre ambos casos.

La convergencia que nosotros ubicamos entre la CONAIE y el EZLN, en su carácter ambas de organizaciones de movimientos sociales, se encuentra en un nivel conceptual, cuando reflexionamos sobre la pertinencia de abordar ambos procesos sociales a partir de estas entidades. Cuando se vuelven a leer los capítulos segundo y tercero de este trabajo, por momentos parece que se habla indistintamente de las organizaciones y de los movimientos en los que participaron como si fuesen lo mismo y, aunque inicialmente planteamos la necesidad de estar concientes de este riesgo, ahora revaloramos el que nuestro análisis se halla conducido de esa forma, ya que nos ha permitido delinear una figura que en los hechos nos puede ayudar a describir las complejas relaciones que se establecieron entre estas organizaciones y los movimientos de que forman parte.

Planteamos así la existencia una *relación simbiótica* entre la CONAIE y el movimiento indígena ecuatoriano por un lado, y por el otro entre el EZLN y el movimiento zapatista. Tomando prestado el concepto de la biología, nos parece adecuado su uso porque nos permite explicar esa vinculación entre “organismos diferentes en la que éstos sacan provecho de la vida en común”⁶. No es que afirmemos la existencia de una relación meramente pragmática entre ambos elementos, sino más bien, lo que queremos referir con esto es que ante la dificultad real de establecer límites entre los movimientos y las organizaciones sociales, es más provechoso entender que la acción de los primeros va aparejada de la actuación de la segundas.

La *simbiosis* como una característica común en ambas movilizaciones probablemente no sea una aseveración novedosa o muy original para quienes por años han estudiado estos procesos; sin embargo, para nosotros adquiere un papel fundamental en la comprensión de cada una de las movilizaciones, así como para la realización de cualquier intento de evaluación sobre la trayectoria consignada en cada caso.

En este sentido, nos parece insostenible hablar de la actuación del movimiento indígena ecuatoriano sin hacer referencia al papel de la CONAIE, o tratar de entender los desarrollos alcanzados en el discurso del movimiento zapatista, sin ahondar en las decisiones de acción tomadas desde el EZLN. La importancia de las organizaciones de los movimientos sociales en ambos casos no solo radicó en su actuación como recursos para la acción, sino que rebasa esta idea cuando observamos que llegaron a configurarse como los ejes decisivos de la orientación misma que fueron tomando las movilizaciones de que formaron parte.

Sin menospreciar la influencia de otros factores, consideramos que las organizaciones con mayor influencia en el movimiento indígena ecuatoriano y el movimiento zapatista, constituyen una variable muy valiosa para el análisis de ambos procesos, ya que nos permitieron a través de ellas articular un eje para realizar un seguimiento histórico de éstos, elucidar los mecanismos mediante los que se desarrollaron determinados procesos enmarcadores y comprender desde un punto de referencia más o menos estable el tipo de redes sociales que se fueron estructurando dentro y alrededor de las movilizaciones sociales.

⁶ Ramón García-Pelayo y Gross, *Pequeño Larousse ilustrado 1989*, Ed. Larousse, México, 1988, Pág. 945.

Una vez descritos los principales elementos de convergencia que identificamos entre el zapatismo y el movimiento indígena ecuatoriano, ahora relacionaremos estos puntos con las afirmaciones que al inicio de este trabajo enunciamos como una respuesta preliminar ante nuestros cuestionamientos sobre cuáles eran los elementos que permitieron la articulación de los colectivos sociales que devinieron en grupos organizados y en acciones contenciosas de carácter simbólico y práctico y, de modo más específico, sobre la función del elemento discursivo en el desarrollo de dichas acciones.

3. Sobre las relaciones entre los marcos discursivos y las movilizaciones sociales: valoración de una hipótesis de trabajo

Al inicio de este trabajo sosteníamos la existencia de una característica singular y semejante observada en las movilizaciones indígenas registradas en México y Ecuador durante los años noventa. Ella consistía en el despliegue de un discurso nuevo, que reunía en un mismo marco elementos que hacían referencia a una identidad cultural junto a una serie de demandas y denuncias sociales que se presentaban bajo una gramática particular donde la manifestación de sentimientos de ultraje, negación y despojo, entre otros, planteaban un cuestionamiento hacia la propia moralidad y eticidad de sus interlocutores.

A partir de este rasgo que llamó nuestra atención, comenzamos a preguntarnos sobre la posible causa de este tipo de manifestaciones, así como sobre la simultaneidad con que algunas características parecían presentarse en dos movimientos sociales que tenían como contexto común la pertenencia a América Latina, y que sin embargo, se enmarcaban en países con situaciones y desarrollos históricos con diferencias evidentes.

Específicamente dos preguntas expresaban nuestro interés central:

- *¿qué papel desempeñó el discurso en la trayectoria de los movimientos indígenas?*
- *¿qué características del discurso fueron relevantes en ambos casos en la articulación de la movilización colectiva?*

Llegamos así al cuestionamiento sobre el papel que jugaba ese discurso específico en el desarrollo de ambas movilizaciones, hasta acuñar una hipótesis de trabajo en la que afirmábamos su carácter central para explicar la trayectoria de cada uno de estos procesos.

Concretamente sosteníamos como hipótesis central que

estas movilizaciones colectivas presentaron la novedad o particularidad de articular sus orígenes, desarrollo y potencialidades a partir de un discurso específico, con una gramática moral e implicaciones éticas, que logró convocar e involucrar en su causa a amplios sectores sociales al constituir imaginarios en los que estos se identificaban y desarrollaban un sentido de pertenencia particular, a partir del cual se lograron estructurar acciones colectivas de carácter contencioso.

Ahora bien, tras el análisis de la trayectoria que cada una de las movilizaciones registró durante la década, cabe reflexionar sobre la afirmación que se construyó de manera preliminar en este trabajo, y de ahí reconocer que la historia de ambos procesos confirma parcialmente ese enunciado. Ello se debe a que ahora estamos en la posibilidad de comprender que en ambas movilizaciones no se puede sostener la idea de una relación causal entre la existencia de un

discurso con matices específicos y la articulación de una gran movilización social a partir de la difusión del mismo como la explicación exclusiva de su conformación.

Como pudimos ver, tanto el movimiento indígena ecuatoriano como el zapatismo fueron producto de la conjunción de una serie de factores entre los que destaca de forma relevante el desarrollo de procesos de organización social y política desde por lo menos una década antes de su manifestación como tales. En estos casos, el discurso étnico con una gramática ética y moral fue desplegado con mayor consistencia una vez que ya se habían registrado los primeros levantamientos, lo que nos permite concebirlo ahora, más como una consecuencia del viraje discursivo que los movimientos sociales realizaron como respuesta a las propias necesidades de la acción colectiva, que como un elemento que concitó inicialmente la protesta social. Así pues, el discurso con las características señaladas, fue más bien una expresión entre otras de la movilización social, que su germen particular.

En este sentido, decimos que nuestra hipótesis se confirma parcialmente, ya que, si bien, el discurso no fue el eje detonador de las movilizaciones, sí se fue presentando en diversas coyunturas como uno de los principales elementos de las acciones contenciosas que incentivó y apoyó su desarrollo, sobre todo en lo que se refiere a su función como marco de interpretación y de creación de significados colectivos, ya que esto permitió el desarrollo de un sentido de pertenencia entre los movilizadores, así como la construcción de una identidad específica del movimiento que fue un factor clave al momento de apelar a la solidaridad de terceros o en el establecimiento de relaciones con otros actores.

Otro señalamiento que complementa las observaciones sobre nuestra hipótesis de trabajo, se refiere a la afirmación sobre el carácter moral y ético del discurso estructurado en las movilizaciones. Lo que identificamos en ambos casos fue que el discurso, como la construcción social que era, registró una serie de cambios, resignificaciones y, en algunos momentos, elementos contradictorios, revistiéndose de una complejidad en su estructura y una diversidad en sus contenidos, que difícilmente podemos sostener la preponderancia de ambos rasgos durante todas las etapas de su desarrollo.

Sin embargo, atendiendo al sentido mismo de la hipótesis en lo relativo al contenido ético y moral del discurso desarrollado por las movilizaciones sociales, lo que sí podemos afirmar es que las elaboraciones discursivas que subrayaban ambos principios fueron las que con mejores resultados apoyaron los procesos enmarcadores promovidos para ampliar la base social de las movilizaciones. En este tenor, los llamados a la dignidad y al reconocimiento social, lograron establecer un *punteo semántico* con otros grupos sociales que, al encontrar eco en sus propios sentimientos de injusticia moral, buscaron articular sus esfuerzos con los movilizadores. Esto fue observado con mayor claridad en el caso del movimiento zapatista.

Aunque con ciertos matices, la idea de la conformación de imaginarios sociales específicos sobre cada una de las movilizaciones, parece aún sostenerse cuando vemos en ello un factor que propició el entretrejimiento de densas redes sociales que en su momento apoyaron las movilizaciones, aún cuando esto no siempre significara su adscripción directa a ellas. Aquí lo que valdría recordar es que, aparejadas a los símbolos y conceptos que compartían esas comunidades imaginadas, el puente semántico se consolidó realmente gracias al trabajo de organización social realizado continuamente por la CONAIE y el EZLN, específicamente en lo relacionado con la construcción y difusión del discurso "oficial" en las movilizaciones correspondientes. Del mismo modo, pensamos que debe revalorarse el papel del contexto político y social extra-local existente, como un punto clave para comprender la resonancia internacional que llegaron a adquirir los discursos, explicada también como consecuencia del empleo de la política de la influencia a nivel

global y la sintonía de sus contenidos con los marcos discursivos dominantes en las relaciones internacionales de la época.

Finalmente, al tratar de explicarnos la causa de que la gramática moral de los discursos estructurados en las movilizaciones fuese generalmente valorada como el rasgo distintivo que dio un carácter novedoso a las movilizaciones indígenas en los años noventa, aún cuando, como hemos apuntado, este no fue el único factor que explica sus logros, pensamos que esta sobrevaloración se debió al contexto histórico y cultural en que dichas demandas fueron enunciadas: se trataba de un momento en el que los discursos globales sobre el respeto a los Derechos Humanos, las discusiones sobre el multiculturalismo, las demandas sociales de ampliación de la ciudadanía de los grupos marginales y el reconocimiento de las minorías sociales, conformaban un marco propicio para centrar la atención internacional en los problemas planteados en estos términos o bajo formulaciones similares. Asimismo, se registraba paralelamente un proceso de diseminación de estos discursos en contextos como el latinoamericano, donde se incubaban procesos sociales de movilización que entre sus aristas incluían demandas que encajaban bien en esos marcos.

Lejos de apoyar con lo anterior las visiones que sostienen la existencia de una gran influencia externa tanto en los procesos organizativos como en los marcos discursivos acuñados por los movimientos indígenas; lo que nos interesa aquí subrayar es que no podemos intentar explicar el desarrollo de ciertos rasgos o características sociales sin también apelar a la *historicidad* de los propios procesos registrados en su construcción. Retomando las palabras de especialistas en historiografía, no podemos negar la influencia del *horizonte histórico-cultural* específico sobre los productos que en ese marco se originaron, tales como son los discursos sociales imperantes. En este sentido es que consideramos que el énfasis en lo étnico, en la apuesta por lo local y la diversidad cultural, sólo puede ser comprendido como un rasgo de la década de los noventa, en la medida en que esto fue consecuencia directa de las discusiones y luchas sociales desarrolladas en los años previos, mismas que abonaron el terreno para su revaloración y reivindicación en los años subsecuentes.

Sobre el carácter indígena de las movilizaciones

Al reflexionar sobre las consideraciones que ha traído la evaluación de nuestra hipótesis de trabajo, resulta imprescindible también realizar un análisis similar de las definiciones que en un principio delineamos en un intento de aclarar el significado al que nos referíamos cada vez que hablábamos de movimientos sociales. En este punto de nuestro ejercicio, proponemos revisarlas a la luz del curso que siguió este trabajo.

Así pues, recordando su planteamiento, enunciábamos que para el caso de los procesos de movilización social entenderíamos a las

acciones colectivas amplias y de carácter popular que logran involucrar a actores diversos, caracterizadas por ser sostenidas, contar con cierto nivel de organización, haber desarrollado una identificación común entre quienes participan en ella, ya sea en torno a una preocupación, demanda o reivindicación específica o a un conjunto de ellas, mismas que son compartidas por el colectivo de que forman parte, manifestando dicha identidad a través de un discurso particular que tiene la capacidad de convocar a sus miembros para que en su búsqueda se emprendan prácticas sociales concretas de connotación contenciosa (tanto a nivel simbólico y cultural como a nivel práctico: estratégico y fáctico).

En el caso de las movilizaciones indígenas, se especificaba que en ellas participaban:

grupos con acciones colectivas amplias y de carácter popular que involucran a actores y grupos que han enmarcado su situación en términos de un agravio moral, mediante un discurso étnico que ha servido como puente semántico para llevarlos de la comprensión de la injusticia en que se encuentran, a buscar su resarcimiento por medio del desarrollo de interacciones sostenidas con aquellos que les niegan reconocimiento.

A partir de la identificación de las variables que durante el curso de esta investigación fueron guiando nuestras reflexiones, vale ahora cuestionarse sobre la pertinencia de sostener aún dos definiciones, una general y otra específica, para el caso de los procesos de movilización que estudiamos. ¿Qué argumento justifica el mantener aún una distinción entre dos definiciones, si al final hemos llegado a la conclusión de que los elementos examinados durante su estudio son identificables también en otros procesos de movilización que no reivindican una identidad cultural específica como la etnicidad por parte de sus integrantes?

Como alguna vez afirmara Alberto Melucci ante los constantes cuestionamientos sobre los elementos que caracterizaban a los *nuevos* movimientos sociales, probablemente en el contexto en que esos procesos se registraron, su manifestación adquirió el carácter de su época o historicidad; sin embargo, a su parecer no había nada que realmente los distanciara en términos generales de las otras movilizaciones que no eran consideradas dentro de esa “ola de cambio” difundida por los accionistas. En este sentido, el teórico italiano decía metafóricamente que “una piedra siempre es una piedra más allá de las formas que hubiese adquirido con el tiempo”. Sin negar con esto la necesidad de ir construyendo y validando nuevos enfoques para aproximarnos a estos procesos sociales, consideramos al igual que Melucci, que las movilizaciones estudiadas deben ser comprendidas más en su calidad de procesos sociales complejos, que como luchas étnicas particulares.

Sin duda, el hecho de que una parte importante de los actores que participaron en ellas diligentemente, y también el que una parte central de sus demandas tuviese como eje de acción la defensa de la identidad étnica, constituyen una particularidad central de la que ha partido fundamentalmente su consideración como movimientos indígenas. Sin embargo, lo mismo ha pasado con las movilizaciones promovidas por otros actores colectivos como los sindicatos, las organizaciones campesinas, u otros grupos sociales que en primera instancia se autoidentifican en términos acotados en relación con la totalidad de la sociedad que los enmarca. Aquí cabría recordar lo que decía Benedict Anderson cuando hablaba de la autolimitación como una de las principales características de las comunidades imaginadas. El caso es que, más allá de este elemento (la identidad étnica), la trayectoria de las movilizaciones sociales pudo ser comprendida a partir de los elementos que ya refería el concepto general.

Sin restar importancia al papel de la etnicidad como un factor clave en las movilizaciones estudiadas, equiparamos su manifestación a los marcos de identidad y significado que en términos generales estructura un movimiento social mediante la interacción de sus miembros y la combinación de sus demandas, expectativas y los elementos recuperados o resignificados pertenecientes a la memoria colectiva. Y, en todo caso, para poder responder a cuestionamientos como los que planteaba Deborah Yashar sobre la causa de que fuera precisamente el componente étnico el que devenía en itinerario político en estas movilizaciones, nosotros aquí propondríamos un análisis sistemático del contexto histórico y social en que estas se desarrollaron, dado que, como nosotros vimos, el marco con las reivindicaciones étnicas que construyeron las movilizaciones, fue

producto –entre otras cosas– de un largo trabajo de organización social entre los grupos indígenas desarrollado años atrás.

Ahora bien, otro elemento en cuestión sobre nuestro concepto de *movimientos indígenas* tiene que ver con la afirmación de que estos grupos sociales al movilizarse enmarcan su lucha en términos de un agravio moral. Si bien, en el proceso de construcción de marcos de significado reconocemos que hay una parte que, a manera de justificación de la lucha, explica la situación de los movilizadores de manera que pareciera que no hubiese otra alternativa para solucionar sus problemas, este proceso no es una dinámica exclusiva de los movimientos étnicos o indígenas. Muchos otros grupos, movilizadores o no, pueden articular una explicación sobre los motivos de su organización o de su proceder a partir del reconocimiento de la injusticia social (agravio moral) de la que han sido objeto. Por otra parte, en sentido contrario, también es cuestionable esta idea, si consideramos que otros movimientos indígenas no necesariamente han recurrido a este tipo de marcos morales para justificar sus protestas, lo que no ha sido obstáculo para que se les considere bajo este rubro.

Como apuntábamos al inicio de este trabajo, no pueden entonces reducirse a la idea de luchas por el reconocimiento a estas movilizaciones sociales, toda vez que, si bien esta preocupación constituyó una parte importante de sus marcos discursivos, en su conjunto éstos registraron una serie de demandas más amplias que, en distintas coyunturas, también tuvieron un papel importante en el desarrollo de dichos procesos.

Tras esta discusión, valdría la pena ofrecer una definición general sobre lo que ahora entendemos como una movilización social:

el conjunto de acciones colectivas de carácter contencioso, caracterizadas por ser sostenidas, contar con un grado de organización social suficiente para haber desarrollado un marco interpretativo que ofrece una identidad común a quienes participan en ellas, y que les permite actuar juntos de una forma determinada en torno a una preocupación, demanda o reivindicación específica o a un conjunto de ellas, mismas que son compartidas por el colectivo de que forman parte.

Como puede observarse, los elementos que ahora destacamos son los mismos que nos ayudaron a comprender con mayor claridad los procesos sociales registrados en Ecuador y México durante los años noventa. *Las organizaciones de los movimientos sociales, los procesos enmarcadores registrados y las formas que tomó la acción colectiva* (o los repertorios de acción desplegados), son los tres puntos de referencia a partir de los cuales consideramos que podríamos estudiar movilizaciones similares. Cada uno de estos aspectos serían estudiados mediante variables que abarcaran una caracterización clara del contexto social e histórico en que se ubica cada movilización; el tipo de actores que participan y/o se relacionan con ella, ya sea de manera antagónica como el Estado, protagónica, como las organizaciones de los movimientos sociales, o en otras formas secundarias, como en el caso de la articulación de redes sociales de apoyo; los recursos que –en un sentido amplio– desarrolla y emplea el movimiento para perseguir sus objetivos o para favorecer un acto concreto, tales como la construcción de marcos de interpretación que ofrecen significados e identidad a sus integrantes; y el registro de las distintas formas de acción, institucionales o no, que experimenta el movimiento para desarrollar su lucha.

De la articulación sistemática de estos factores y su correspondiente estudio en otras movilizaciones, consideramos que lograríamos reunir los elementos suficientes para comparar y poner a prueba varias de las observaciones que elaboramos sobre los casos registrados en Ecuador

y México. Así, los apuntes y definiciones aquí delineados sobre los temas de desencuentro y de convergencia en ambos casos, podrían dar origen a la elaboración de una serie de argumentos con mayor fundamento como para pretender elaborar algunas generalizaciones sobre los procesos de movilización social registrados en Latinoamérica durante ese periodo.

Aunque actualmente existe una desconfianza admisible ante cualquier intento de ofrecer explicaciones generales sobre algún tema –quizá como uno de los aprendizajes que nos ha dejado la posmodernidad con su crítica acendrada contra los *métarécits* que legitiman la dominación en la modernidad–, nuestro énfasis en la búsqueda de este objetivo tiene que ver con la defensa del sentido que aún tiene para nosotros el seguir construyendo conocimiento social sobre el mundo en que vivimos. En un momento en el que el relativismo analítico se esconde bajo argumentos particularistas que niegan la posibilidad de hacer evaluaciones sobre procesos sociales sincrónicos, argumentando la complejidad de cada uno como justificación para no intentar comprenderlos en su conjunto, aquí creemos que los seres humanos necesitamos tener una idea del lugar en el que estamos parados. Una perspectiva mínima o muy básica si se quiere, pero que más allá de su probable vaguedad nos permita hacer evaluaciones sobre la realidad que enfrentamos y tomar decisiones al respecto. Nos queda como aprendizaje de este trabajo, una meditada revaloración del papel de la organización social como la base de cualquier cambio en un mundo que por principio, hemos conocido y construido como un mundo social. Así, cerramos este trabajo recordando una frase que enunciaban los indígenas ecuatorianos atribuida a la figura de Dolores Cacuango: *indio solo es como hebra de poncho, que fácilmente se rompe; a indios unidos, como poncho tejido, nadie podrá doblegar.*

§

ANEXO
 Tabla 2
 Gobernantes de Ecuador
 1979-2006

PERIODO	PRESIDENTE	LLEGADA AL CARGO	SALIDA DEL CARGO
Agosto 79-mayo 81	Jaime Roldós	Elecciones	Muerte accidental
Mayo 81-agosto 84	Oswaldo Hurtado	Vicepresidente que asume la presidencia	Periodo concluido.
Agosto 84-agosto 88	León Febres Cordero	Elecciones	Periodo concluido.
Agosto 88-agosto 92	Rodrigo Borja	Elecciones	Periodo concluido.
Agosto 92-agosto 96	Sixto Durán Ballén	Elecciones	Periodo concluido.
Agosto 96-febrero 97	Abdalá Bucaram	Elecciones	Removido por el Congreso
Febrero 97-agosto 98	Fabián Alarcón	Designado por el Congreso	Periodo concluido.
Agosto 98-enero 2000	Jamil Mahuad	Elecciones	Dimitió.
Enero 2000-enero 03	Gustavo Novoa	Vicepresidente que asume la presidencia	Periodo concluido.
Enero 2003-abril 2005	Lucio Gutiérrez	Elecciones	Removido por el Congreso
Abril 2005-dic 2006	Alfredo Palacio	Vicepresidente que asume la presidencia	Periodo concluido.
Enero 2007	Rafael Correa	Elecciones	En funciones

Fuente: Elaboración propia a partir de Beckerman y Solimano, *op. cit.*, Pág. 29.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

ARTÍCULOS

- Aceituno, Rafael., "Morir por la Patria Nueva", en Jan De Vos (comp.), *Viajes al Desierto de la Soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- Alvarez, Sonia E., "Los feminismos latinoamericanos se «globalizan»: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio", en Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Traducción de Claudia Montilla V., Taurus-Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2001.
- Barrera Guarderas, Augusto., "Ecuador, o cuando la crisis se hace cotidiana. Reflexiones sobre los episodios del 21 y 22 de enero de 2000", en la revista *OSAL*, No. 1, CLACSO, Chile, junio de 2000.
- Bellinghausen, Hermann. "Luchar para que la gente esté mejor", en Jan De Vos (comp.), *Viajes al Desierto de la Soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*, CIESAS- Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- Black, Chad T., *The making of an indigenous movement: culture, ethnicity, and post-Marxist social praxis in Ecuador*, Research Paper Series No.32, Latin American and Iberian Institute/University of New Mexico, 1999.
- Botero Villegas, Luis Fernando. "Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia", en *Nueva Sociedad*, No. 153, Caracas, enero-febrero de 1998.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. "Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos", en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, No. 166, diciembre de 2002. (DE, enero, 2003: <http://memoria.com.mx/166/solo.htm>)
- Castillo, Carmen y Tessa Brisac. "Historia de Marcos y de los Hombres de la Noche", en Adolfo Gilly, *Discusión sobre la historia*, Taurus, México, 1995.
- Clemens, Elisabeth S., "La organización como marco: identidad colectiva y estrategia política en el movimiento sindicalista norteamericano", en Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 1999 (1996), pp. 288-319.
- Dávalos A., Pablo "Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político", *Working Paper* publicado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas (icci), julio de 2001. (DE, 17 de enero, 2002: <http://icci.nativeweb.org/levantamiento2000.html>).

- Davis, Diane E., "La fuerza de la distancia. Hacia una nueva teoría de los movimientos sociales en América Latina", en *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura, Diseño*, UAM, México, 1998.
- Dussel, Enrique. "Con Vattimo-más allá de Vattimo", *Topodrilo*, Núm. 31, UAM IZTAPALAPA, México, 1993.
- _____. "Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (Dos juegos de lenguaje)" en Luciano Concheiro y María Tarrío (coords.), *La sociedad frente al mercado*, UAM XOCHIMILCO/Ediciones La Jornada, México, 1998.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, "Clientelismo y ciudadanía en México", en Diana Guillén (coord.), *Mediaciones y política*, Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora", México, 1998.
- _____. "La sociedad civil y los límites de la acción del Estado", en Manfred Mols y Josef Thesing, *El Estado en América Latina*, Konrad-Adenauer-Stiftung-CIEDLA, Buenos Aires, 1995.
- Escárzaga, Fabiola. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo", en *Política y Cultura*, núm. 22, UAM XOCHIMILCO, México, otoño de 2004.
- Escobar, Arturo, "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements. Theory and Research", en A. Escobar y Sonia Álvarez, *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*, WESTVIEW, 1992.
- García Serrano, Fernando. "Política, Estado y movimiento indígena: nuevas estrategias de negociación en tiempos de la dolarización", publicado en *INDIANA. Revista del Instituto Iberoamericano de Berlín*, No. 17/18 (2000-2001), Berlín, 2002.
- Gómez, Águeda "Nuevos actores frente al fenómeno de la globalización: los movimientos indígenas en América Latina", *Cuadernos Americanos*, núm. 89, UNAM, septiembre-octubre 2001.
- González Esponda, Juan. "Movimiento campesino: del Congreso Indígena a la insurrección zapatista", en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Biblioteca de las Entidades Federativas, CEIHH-UNAM, México, 2001.
- Habermas, Jürgen "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós Básica, Barcelona, 1999 (1996).
- _____. "Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State", en Amy Gutmann (ed.), *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Hernández Navarro, Luis. "Zapatismo: la interacción del color", *El Cotidiano*, Núm.100, UAM AZCAPOTZALCO, México, marzo-abril de 2000.

- Hunt, Scott; Robert Benford y David Snow. "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos sociales", en Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2001.
- Ibarra, Hernán. "Neoindigenismo e indianismo: el caso del Ecuador", *Ñuke Mapu*, 6 de julio de 2003, consultado en su versión electrónica en *Colectivo Lientur. Kontrainformación Mapuche en la Red*. (DE: mayo, 2003: http://www.nodo50.org/kolektivolientur/conaie_a_debate.htm).
- Laclau, Ernesto, "Entrevistas", *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, NUEVA VISIÓN, Buenos Aires, 1990.
- León Trujillo, Jorge. "El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano", en José Antonio Lucero (ed.), *Beyond the Lost Decade: Indigenous Movements, Development, and Democracy in Latin America*, PLAS Cuadernos, No. 6, Program in Latin American Studies-Princeton University, New Jersey, 2003.
- _____. "Organizaciones indígenas en el Ecuador", en Ileana Almeida, et. al., *Indios*, ILDIS-Editorial Abya-Yala, Quito, 1991.
- Leyva Solano, Xóchitl y Shannon Speed, "Los derechos humanos en Chiapas: del discurso globalizado a la gramática moral", en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2001, pp. 83-101.
- Leyva Solano, Xóchitl y Willibald Sonnletiner. "¿Qué es el neozapatismo?", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 17, Vol. VI, Universidad de Guadalajara, enero-abril de 2000.
- Leyva Solano, Xóchitl. "De las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)", *Desacatos*, núm.1, CIESAS, primavera 1999, pp. 56-87.
- _____. "Autonomías en zonas de conflicto armado. El caso de Ocosingo y las Cañadas de la Selva Lacandona", en *Memoria*, núm. 123, México, Mayo de 1999.
- _____. "Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral", *El Cotidiano*, año 15, núm.93, UAM AZCAPOTZALCO, México, enero-febrero 1999, pp. 5-18.
- López, Ana Karina. "Los hilos enredados de la CONAIE", en *Tomado de Vistazo. La Revista del Ecuador*, versión electrónica, 2003. (DE: septiembre, 2003: <http://www.vistazo.com/imprensa/865/html/portada.htm>).

Macas, Luis. "Comuna vs. Mercado", artículo publicado en la revista electrónica *Tierramérica. Medioambiente y desarrollo*, 2001. (DE, 13 de mayo, 2002: <http://www.tierramerica.net/2002/0505/grandes plumas/shtml>).

McAdam, Doug, Sydney Tarrow y Charles Tilly, "To Map Contentious Politics", en *Mobilization: An International Journal*, No.1, 1996.

Muñoz, Irene y Alejandro Raiter. "El discurso zapatista: ¿un nuevo discurso o un discurso emergente?", en Alejandro Raiter (et. al.), *Discurso y Ciencia Social*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1999.

Olivera Bustamante, Mercedes. "Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas", en Olivia Gall (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Biblioteca de las Entidades Federativas, CEIHH-UNAM, México, 2001.

_____. *Sobre las profundidades del "mandar obedeciendo"*, en prensa.

Olvera, Alberto J. "Representaciones e ideologías de los organismos civiles en México: crítica de la selectividad y rescate del sentido de la idea de sociedad civil", en Jorge Cadena-Roa (coord.), *Las organizaciones civiles mexicanas hoy*, UNAM-CIICH, México, 2004.

Ospina, Pablo. "La vuelta a un día de ochenta mundos", en la revista *OSAL*, No. 1, CLACSO, Chile, junio de 2000.

Pinto, Amanda. "Pueblos indios del Ecuador: 10 años de protagonismo en la vida del país", artículo de la Agencia Pulsar publicado en la revista electrónica *Venezuela Analítica.com*, 2000. (DE: 12 de marzo, 2002: <http://www.analitica.com/va/hispanica/9343534.asp>).

Ramírez Gallegos, Franklin. "Las paradojas de la *cuestión indígena* en el Ecuador. Etiquetamiento y control político", en *Nueva Sociedad*, No. 176, Caracas, noviembre-diciembre de 2001.

_____. "El 21 de enero del 2000", en la revista *OSAL*, No. 1, CLACSO, Chile, junio de 2000.

Saltos Galarza, Napoleón. "Desmitificación de las lecturas etnicistas del movimiento indígena", Quito, 17 de septiembre de 2002, en *www.rebelión.org Periódico electrónico de información alternativa*, (DE: enero, 2003: <http://www.rebelion.org/internacional/galarza110103.pdf>).

_____. "Movimiento indígena y movimientos sociales: encuentros y desencuentros", *Boletín ICCI-ARY-RIMAY*, Año 3, No. 27, Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI, junio de 2001. (DE: enero, 2002: <http://icci.nativeweb.org/boletin/>).

Snow, David A. y Robert D. Benford. "Framing processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, ANNUAL REVIEWS, Palo Alto, California, 2000, pp. 611-639.

- _____. "Ideology, frame resonance, and participant mobilization", *International Social Movement Research*, Vol. I, JAI Press Inc., 1988, pp. 197-217.
- Taylor, Charles "The politics of recognition", en Amy Gutmann (ed.), *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Touraine, Alain, "Los movimientos sociales", publicado en F. Galván Díaz, *Touraine y Habermas: ensayos de teoría social*, UAP-UAM, Puebla, 1986 (1984).
- Trejo, Guillermo. "Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la "cuarta ola" de movilizaciones indígenas en América Latina", en la revista *Política y Gobierno*, Vol. VII, núm. 1, Centro de Investigación y Docencia Económicas CIDE, México, primer semestre de 2000.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos "Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas", en J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós Básica, Barcelona, 1999 (1996).
- Vilas, Carlos M., "Actores, sujetos y movimientos: ¿dónde quedaron las clases?", en la revista *Sociológica*, año 10, número 28, UAM AZCAPOTZALCO, México, 1995.
- Viqueira Albán, Juan Pedro. "Los peligros del Chiapas imaginario", en *Letras libres*, núm. 1, año 1, México, enero de 1999.
- Yashar, Deborah J., *Indigenous politics and democracy. Contesting citizenship in Latin America*, Working Paper No.238, The Helen Kellogg Institute for International Studies/University of Notre Dame, Notre Dame, 1997.
- Zúñiga, Nieves. *Observatorio de Conflictos-Serie Indigenismo: Ecuador*, Centro de Investigación para la Paz CIP /Fundación Hogar del Empleado FUHEM, Madrid, 2002. (DE: marzo, 2003: <http://www.fuhem.es/cip/indigen/proyecto.htm>).
- _____. "Ecuador en crisis", en *Papeles de Cuestiones Internacionales*, No. 70, Centro de Investigación para la Paz CIP /Fundación Hogar del Empleado FUHEM, Madrid, primavera del 2000. (DE: enero, 2002: <http://www.fuhem.es/cip/indigen/proyecto.htm>).

DECLARACIONES Y PROYECTOS POLÍTICOS

CONAIE, *Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro proceso organizativo*, 2ª. ed., Quito, 1989. (<http://edufuturo.com/imageBDE/EF/21352.Indigenas%20Ecuador.pdf>)

CONAIE, "Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador", en *Anuario Indigenista*, Vol. xxxiii, Instituto Indigenista Interamericano III, México, 1994.

EZLN, *EZLN. Documentos y comunicados. 1o. de enero/8 de agosto de 1994*, Tomo I, ERA, Compilación de Antonio García de León, México, 1994.

EZLN, *EZLN. Documentos y comunicados. 15 de agosto de 1994/29 de septiembre de 1995*, Tomo II, ERA, Compilado por Antonio García de León, México, 1995.

EZLN, *EZLN. Documentos y comunicados. 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997*, Tomo III, ERA, Compilación de Antonio García de León, México, 1997.

EZLN, *La guerra por la palabra. A siete años de la lucha zapatista*, compilación de Arturo Meza Herrera, Editorial Rizoma, México, 2001.

PACHAKUTIK. "Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País. Nuestros símbolos. El valor simbólico del nombre Pachakutik" y "Pachakutik: retos y perspectivas", en la página web de esta organización política (www.pachakutik.org.ec). (DE: Marzo, 2004: <http://www.pachakutik.org.ec/>)

OTROS DOCUMENTOS Y FUENTES DE CONSULTA

Anapa, Calixto. "La lucha del movimiento indígena y sociedad civil ecuatoriana en contra del sistema capitalista (la dolarización de la moneda ecuatoriana)", ponencia presentada el 21 de abril de 2000 en la Universidad de Jena, Alemania, publicada en la revista electrónica *Human Rights Server*, 2000. (DE, 13 de mayo, 2002: http://www.humanrights.de/doc_en/archiv/congress/2000/04/25/31.html).

Cervone, Emma. "El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador", ponencia presentada para el Congreso de Latin American Studies Association LASA, realizado del 17 al 19 de abril de 1997, Guadalajara, México.

El Comercio. "CONAIE, la radiografía del poder indio", diario *El Comercio*, 4 de junio del 2000, versión electrónica. (DE: Julio de 2003: <http://www.elcomercio.com/>).

García Serrano, Fernando. "Política, Estado y movimiento indígena: nuevas estrategias de negociación en tiempos de la dolarización", ponencia presentada durante el Primer Encuentro de Latin American Studies Association LASA sobre Estudios Ecuatorianos, realizado del 18 al 22 de julio de 2002 en Ecuador.

- García, Julio. "El levantamiento indígena de 1990", video, CONAIE, Quito, 1991, 60 min.
- Ibarra, Hernán. "Tendencias y cambios en las relaciones indígenas-Estado en los Andes", trabajo preparado en el marco del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: *Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: territorio, economía, política e identidad*, presentación multimedia, Ford Foundation/Oxfam América, Lima, 2002.
- ICCI. "Entrevista a Luis Macas" publicada en la página web del Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI, DICIEMBRE DE 2000 (<http://icci.nativeweb.org/levantamiento2000/macass.html>).
- Iturralde, Diego. "Ecuador y Bolivia: Los indígenas como actores en los procesos generales de la vida política nacional", conferencia realizada el 7 de junio de 2004, en el CIESAS Centro, en el marco del Seminario de Antropología Política, México.
- Maldonado, Luis Eduardo. "Movimiento Indígena en el Ecuador (participación en espacios políticos)", conferencia realizada el 29 de septiembre de 2003, por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos CCYDEL-UNAM, México.

LIBROS

- Acosta, Alberto, et. al., *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena del 2001: Análisis, crónicas y documentos*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2001.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.
- Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, FFyL-UNAM, México, 1997.
- Barrera Guarderas, Augusto. *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Abya-Yala/OSAL-CLACSO/Centro de Investigaciones CIUDAD, Quito, 2001.
- Beckerman, Paul y Andrés Solimano (eds.), *Crisis and Dollarization in Ecuador. Stability, Growth, and Social Equity*, The International Bank of Reconstruction and Development/Banco Mundial, Washington, 2002.
- Beriain, Josetxo y Patxi Lanceros (comps.), *Identidades culturales*, UNIVERSIDAD DE DEUSTO, Bilbao, 1996.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, FLACSO Ecuador, Quito, 2001.

CONAIE. *El levantamiento indígena en la prensa ecuatoriana. Mayo-Junio 1990*, Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1990.

De la Grange, Bertrand y Maite Rico. *Marcos, la genial impostura*, Editorial Aguilar-Nuevo Siglo, México, 1997.

De Vos, Jan. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, CIESAS-FCE, México, 2002.

_____. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona por los españoles, 1525-1821*, Gobierno de Chiapas, 1980; 2a. ed., FCE, México, 1988.

Dussel, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos/UNAM, México, 1977.

Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

Eliade, Mircea. *Mitos, sueños y misterios*, Grupo libro 88, Madrid.

Esteva, Gustavo. *Crónica del fin de una era: el secreto del EZLN*, ERA, México, 1994.

Gall, Olivia. (coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, Biblioteca de las Entidades Federativas, CEIHH-UNAM, México, 2001.

García de León, Antonio. *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, 2002.

García-Pelayo y Gross, Ramón. *Pequeño Larousse ilustrado 1989*, Ed. Larousse, México, 1988.

Gergen, Kenneth J., *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, PAIDÓS, Barcelona, 1996 (1994).

Gutiérrez Castañeda, Griselda, *La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica*, FONTAMARA-UNAM, México, 1999.

Harvey, Neil. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Ediciones Era, México, 2000.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1998.

_____. *Jeaner Realphilosophie*, Hamburgo, 1969.

_____. *Jeaner Schriften 1801-1807*, en *Werke in 20 Bänden*, editado por Karl Markus y Eva Moldenhauer, volumen 2, Frankfurt, 1970.

_____. *System der Sittlichkeit*, Naachdruck der Lasson-Ausgabe, Hamburgo, 1967.

- Hill, Christopher. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*, SIGLO XXI, Madrid, 1983.
- Hirst, P. y P. Wooley, *Social relations and human attributes*, Londres, 1982.
- Honneth, Axel *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica-Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997 (1996).
- Joas, Hans. *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998.
- _____. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von H.G. Mead*, Frankfurt, 1980.
- Keck, Margaret E. y Kathryn Sikkink. *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, Siglo XXI, México, 2000 (1998).
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, SIGLO XXI, México, 1987 (1985).
- Le Bot, Yvon. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza y Janes, México, 1997.
- Legorreta Díaz, María del Carmen. *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de La Selva Lacandona*, Cal y Arena, México, 1998.
- López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*, Alianza, México, 1990.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy y Mayer N. Zald, *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, ISTMO, Madrid, 1999 (1996)
- Mead, George Herbert. *Gesamemelte Aufsätze*, 1a parte, Hans Joas, ed., Frankfurt, 1980
- Melucci, Alberto, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, COLMEX, México, 2002 (1999).
- Raiter, Alejandro (et. al.), *Discurso y Ciencia Social*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 1999.
- Rosero, Fernando. *Levantamiento indígena: tierra y precios*, No. 1 de la serie Movimiento Indígena en el Ecuador contemporáneo, Centro de Estudios y Difusión Social CEDIS, Quito, 1990.
- Santana, Roberto. *Les Indiens d'Equateur, citoyens dans l'ethnicité?*, Centre National de la Recherche Scientifique CNRS, Paris, 1992.
- Sydney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, ALIANZA, Madrid, 1997 (1994).
- Tello Díaz, Carlos. *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

Thompson, E. P. *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra 1780-1832*, Crítica, Barcelona, 1989.

Touraine, Alain, *Producción de la Sociedad*, IIS-UNAM/IFAL, México, 1995 (1973).

Valenzuela Arce, José Manuel (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, COLEF-PLAZA Y VALDES, México, 2000 (1992).

Viqueira Albán, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, CEM-UNAM-CIESAS-CEMCA-UG, México, 1997.

Viqueira Albán, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner. *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-COLMEX-IFE, México, 2000.

TESIS

Botero Villegas, Luis Fernando. "Lázaro Condo, muerto y resucitado. Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara-CIESAS, Jalisco, 1999.

Maldonado López, Ezequiel. "Cultura y Democracia en dos movimientos indios: ecuatoriano y mexicano", tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, FFYL-UNAM, México, 2003.

Montes de Oca Barrera, Laura Beatriz. "«Ladinoamérica» Reconfigurada: Reformas constitucionales en materia indígena. Estudio comparativo entre México y Ecuador", tesis de maestría en Sociología Política, Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora", México, 2004.