

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

**PROGRAMA DE MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**LAS VOCES DEL SILENCIO
*PROCESOS DE RESISTENCIA DE LOS INDÍGENAS DE CHIMBORAZO
DURANTE EL GOBIERNO DE LEÓN FEBRES CORDERO: 1984-1988***

FLACSO - biblioteca

**FRANÇOIS-XAVIER TINEL
QUITO, SEPTIEMBRE 2007**

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

**PROGRAMA DE MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN EN RELACIONES INTERNACIONALES**

**LAS VOCES DEL SILENCIO
*PROCESOS DE RESISTENCIA DE LOS INDÍGENAS DE CHIMBORAZO
DURANTE EL GOBIERNO DE LEÓN FEBRES CORDERO: 1984-1988***

**DIRECTORA
MERCEDES PRIETO**

**LECTORES
CARLOS DE LA TORRE
ALEXEI PAÉZ**

**FRANÇOIS-XAVIER TINEL
QUITO, SEPTIEMBRE 2007**

Dans la vie, il n'y a pas de solutions. Il y a des forces en marche : il faut les créer et, les solutions viennent.

Antoine de SAINT-EXUPÉRY

(...) lo firme no es firme todo seguirá igual. Cuando hayan hablado los que dominan hablarán los dominados.

Bertolt BRECHT

Índice

Síntesis	8
Capítulo I	
Introducción	10
1984-1988: el indio como problema.....	10
Metodología de investigación.....	13
Sinopsis de capítulos	15
Capítulo II	
Chimborazo: un talón de Aquiles para Febres Cordero	19
Introducción.....	19
Las elecciones de 1984: el triunfo de un <i>self made man</i>	21
Chimborazo: el ágora para otro proyecto de vida y de sociedad.....	35
El discurso desarrollista o la necesidad de incorporar al “indio”	45
Conclusión.....	58
Capítulo III	
El papel de la Iglesia Católica en la “revolución del poncho”	61
Introducción.....	61
La iglesia y su vínculo con los indígenas: ¿de la explotación a la liberación?	64
El “Taita Papa” en Ecuador.....	85
León Febres Cordero: ¡el buen samaritano!	101
Conclusión.....	111
Capítulo IV	
Febres Cordero: un coloso con pies de arcilla	115
Introducción.....	115
El fin de la “cruzada neoconservadora”: “Pazzos” en la oscuridad	117
Papel de su esposa y de la prensa como cemento ideológico en la supervivencia del proyecto febrescorderista.....	132
El indio como “nuevo” elemento del ajedrez político.....	139
Conclusión.....	151
Capítulo V	
El discurso febrescorderista y el discurso de la memoria	154
Introducción.....	154
La ideología febrescorderista: una compleja construcción discursiva	157
El papel de la memoria en la constitución de una historia disidente.....	173
Conclusión.....	188

Capítulo VI

Miradas sobre la resistencia de los indígenas de Chimborazo en el contexto febreescorderista	191
Bibliografía.....	195
Anexos.....	207

Agradecimientos

Este trabajo de investigación, que marca la finalización de mis estudios de Maestría en FLACSO-Ecuador, se concretó gracias al apoyo y la ayuda de varias personas.

En primer lugar, quisiera agradecer a Carlos Amboya, Manuel Atupaña, Modesto Arrieta, Julio Gortaire, Juan Ilicachi, Delfin Tenesaca, Pedro Curichumbi, Carlos Vera e Inés Zambrano, indios y no-indios de la provincia de Chimborazo, quienes, al ser la materia viva y la esencia misma de este trabajo, permitieron que me realice en esta investigación y encuentre un sentido a todas estas horas de reflexión y escritura. Igualmente, agradezco especialmente a Luis Alberto Tuaza quien me recibió siempre con mucho afecto en el pueblo de Columbe mientras efectuaba mi trabajo de campo, fue una ayuda preciosa para encontrar a mis sujetos de estudio y, finalmente, me hizo descubrir apasionadamente la provincia de Chimborazo desde sus propios ojos.

En segundo lugar, mis mejores agradecimientos van hacia Mercedes Prieto, mi directora de tesis, quién me guió paso a paso en este camino investigativo y contribuyó, por sus recomendaciones, sus perspicaces comentarios y críticas, su paciencia y su eterna simpatía, a que me apasione por un tema que me era totalmente desconocido cuando llegue por primera vez a Ecuador. Paralelamente, agradezco a todos los profesores de FLACSO-Ecuador, en particular a Alexei Páez y Miguel Chavarría por su visión reflexiva y su espíritu crítico, quienes despertaron aún más mi interés por los fenómenos sociales y me ayudaron a tener en mente que ningún proceso es finito y que siempre puede desarrollarse una mirada crítica sobre éste.

Finalmente, agradezco a todos los que hicieron tan agradable mi estadía en Ecuador, amigos y compañeros de clase; debo agradecer primordialmente a Adriana Viviel quién, por su afecto, su sonrisa y su lectura atenta de mis escritos, fue un apoyo muy valioso no sólo en la elaboración de este trabajo sino también en la realización de mi maestría en FLACSO. Sin embargo, mi presencia en América Latina debe mucho a mis padres que fueron la clave de este proyecto académico y de vida. Miles de gracias a ellos por

permitirme conocer otras culturas, por su renovada confianza y por su apoyo moral y financiero.

Síntesis

Esta investigación explora las complejas y tensas relaciones entre el gobierno de León Febres Cordero y el sector indígena, tomando como caso emblemático la provincia de Chimborazo, elegida no sólo por sus fuertes rasgos étnicos sino también por ser uno de los bastiones de la lucha histórica de los indígenas del Ecuador. Este trabajo se propone analizar las maneras en que los indígenas de Chimborazo procesaron y resistieron la ideología neoliberal de Febres Cordero, de naturaleza hegemónica, durante el período en el cual asumió la Presidencia de la República, de 1984 a 1988. También, apunta, de cierta manera, a ofrecer una mirada renovada sobre la lucha indígena en un momento de transición histórica para aquel movimiento que no puede ser reducido solamente al paso de lo agrario a lo étnico sino que debe ser reinsertado en un tiempo más largo; un periodo donde se fueron replanteando las relaciones de fuerzas entre poderes de orden global, el estado, la Iglesia y la hacienda, y otros de tipo local, los pueblos indígenas.

Sin embargo, este análisis no se reduce a una visión binaria del mundo entre lo global y lo local sino que reposa en la compenetración y confrontación de ambas dimensiones. Por tanto, trata de explicar, por un lado, cómo se erige un poder dominante, cuáles son los mecanismos usados por este último para volverse hegemónico y, por otro, cómo los dominados y los débiles van construyendo un discurso contestatario al discurso dominante en los intersticios de un poder global. Es así que la resistencia está presentada no solo desde un rostro único sino en toda su riqueza y diversidad, desde distintas formas, de lo material a lo simbólico, y distintos tiempos, del pasado al presente. Asimismo, a través de la experiencia chimboracense, este estudio invita a repensar las relaciones de poder no como situaciones fijas, monolíticas e inmutables, sino como fuerzas en perpetuo movimiento entre una historia que busca ser hegemónica y otra que se construye como disidente, entre un discurso que niega la diferencia y otro que pugna por recuperarla como arma de batalla, entre una visión que trata de congelar al otro en el pasado y un “otro” que reinventa incesantemente su pasado.

En suma, en el contexto febrescorderista marcado por fuertes rasgos autoritarios, al tener como tela de fondo un proyecto neoliberal, se observa, por un lado, cómo Febres Cordero buscó (re)ordenar la sociedad y a sus componentes de acuerdo con los

preceptos de la ideología dominante y, por otro, cómo se construyó una suerte de bloque contra hegemónico en Chimborazo, a saber, cómo el colectivo indígena pudo establecer escenarios políticos desde lo local a fin de expresar sus voces. Así, al relacionar fuerzas, Febres Cordero y lo “indio”, y espacios, lo global y lo local, considerados como antagónicos, este análisis renueva el interés sobre el tema indígena, sobre la lucha de los “débiles” y, de cierta manera, abre un abanico de posibilidades para futuros estudios acerca de un periodo insuficientemente estudiado desde la perspectiva con la que se desarrolla este trabajo.

Capítulo I

Introducción

1984-1988: el indio como problema

Casi dos décadas después de haber terminado su período de gobierno, León Febres Cordero sigue aún deambulando en el imaginario colectivo ecuatoriano. En efecto, Febres Cordero ha sido, sin duda, uno de los presidentes que más ha marcado la vida política del Ecuador post-retorno constitucional, no sólo por ser uno de los pioneros en implementar políticas de corte neoliberal en América Latina sino también por su gestión atípica del poder, ubicada en el entrecruzamiento del corporativismo, el neo-populismo, el neoliberalismo y el autoritarismo. Esta época, en la cual asumió la Presidencia de la República, ha sido descrita como uno de los momentos más “oscuros” de la historia democrática del Ecuador (Nuñez 1987; Cueva 1997), tanto por la violencia socioeconómica desplegada como por una multiplicación de procesos represivos, bajo la justificación de reestablecer el “sacrosanto orden”.

En efecto, podríamos afirmar que al asumir el poder en agosto de 1984, el Ecuador se encontraba a “mitad de camino” del proceso de modernización emprendido a raíz de la pugna entre liberales y conservadores a fines del siglo XIX, y acelerado a partir de los años sesenta y setenta con las transformaciones impulsadas en el agro. Una de las caras del proceso que buscaba encaminar al Ecuador en las vías de la modernidad reposaba tanto en la integración del indígena al frágil proceso de desarrollo capitalista como en el proyecto de construcción de una identidad nacional (Ibarra 1992), asentada en la asimilación y homogeneización de la alteridad (Muratorio 1994; Rivera 1999). Precisamente, el tema étnico ha sido históricamente mirado desde el estado como un problema, como una suerte de elemento extraño que era necesario integrar al conjunto social, a saber, amoldar a los valores de un supuesto “proceso civilizatorio” y de la modernidad. Lo anterior se concretó en políticas de alfabetización hacia los indígenas brindadas tanto por el estado como por la misma Iglesia Católica, las cuales apuntaban

implícitamente a quitarles paulatinamente sus costumbres, vistas como salvajes y primitivas¹.

No obstante, en la provincia de Chimborazo, a partir de los sesenta y setenta, de manera concomitante con el proceso de reforma agraria, al desmoronarse los vínculos ideológicos y materiales, los de la Iglesia Católica y del régimen de la hacienda, que les tenía atados en el silencio o aún en el “ventrilocuismo” (Guerreo 1997)², los indígenas no solo encontraron espacios para elaborar un discurso propio que clama por recuperar la tierra, como medio de supervivencia socioeconómica y de reproducción cultural, sino también empezaron a construir una agenda sociopolítica desde lo local que se articuló en torno al tema del reconocimiento, por parte del estado, de su diversidad y diferencia étnico-cultural. Es así que al constituirse una intelectualidad indígena, fruto del mismo proceso de modernización encabezado por el estado, y apoyada por intelectuales y movimientos políticos de izquierda e incluso por la Iglesia Católica en la persona de Monseñor Proaño, los indígenas penetraron la escena política cada vez con más fuerza, elaborando un discurso contestatario frente al estado y ciertos sectores de la sociedad.

Por tanto, este estudio remite a un periodo de transición histórica para el movimiento indígena en la medida en que, desde una provincia dada, Chimborazo, replantea en toda su historicidad las transformaciones del movimiento indígena entre una lucha esencialmente campesinista y otra que abarca temas étnicos y sociopolíticos. Lo anterior no se limita al paso del uno al otro, es más complejo; sin embargo, nos

¹ De acuerdo con Prieto (2004: 206-244), varias campañas de alfabetización fueron emprendidas en el periodo de la posguerra para erradicar el problema del analfabetismo, establecido esencialmente en los espacios rurales serranos. No obstante, hay que anotar que intentos de alfabetizar a los indios pueden rastrearse ya desde la época de la Conquista. Prieto (2004) sostiene que a raíz de esta voluntad de luchar contra un manejo inexistente o aún insuficiente de los principios básicos de la escritura y de la lectura dentro de las poblaciones nativas quichua hablantes, se encontraba la voluntad de ampliar la comunidad política y contribuir al proceso de construcción de la nación ecuatoriana. Empero, esta “cruzada integracionista” no buscó la castellanización de los espacios “quichua-hablantes” sino que trató de reforzar el quichua entre la población monolingüe y el español entre los indígenas bilingües. Cabe señalar que a estas campañas de alfabetización se adjuntaron cursos sobre higiene, historia nacional y cívica que, de alguna manera, intentaron transmitir buenos modales y una nueva conciencia ciudadana a unas personas que eran miradas en su mayoría, por la elite blanca ecuatoriana, como primitivas, sucias y apolíticas. Es así que al terminar las clases, se otorgaba a cada estudiante un “diploma de ciudadanía” (Prieto 2004: 210), una suerte de pasaporte para hacer parte de la comunidad política, es decir, “del mundo civilizado”.

² A partir del siglo XIX, el ventrilocuismo fue una táctica de gobierno que permitió conectar los indios a la comunidad política mediante entidades de poder local o aún representantes políticos que les personificaron, hablando a nombre de ellos. Lo anterior jugó un papel atípico en la construcción de la nación bajo el doble movimiento de incorporación y exclusión en tanto que los indios no tuvieron voz propia pero no pudieron ser dejados fuera del proyecto nacional. En cierto sentido, la voz india fue la del terrateniente, del cabildo e incluso del párroco.

brinda preciosas herramientas para poder interpretar, por un lado, la irrupción de los indígenas como actores que ya no podían ser “olvidados” del escenario político; y, por otro, el paulatino reconocimiento de su diferencia étnica y riqueza cultural desde la sociedad ecuatoriana. Ambos procesos desembocaron, sustancialmente, en los levantamientos de la década de los noventa que incitaron a la sociedad y al Estado ecuatoriano a cambiar su mirada sobre el “indígena”, históricamente asumido como un problema.

Además, se ofrece una perspectiva novedosa de la lucha indígena al querer observar cómo los indígenas de Chimborazo procesan y resisten durante el gobierno febreorderista al proyecto socioeconómico de orden neoliberal, asentado en la ruptura entre la economía y las realidades sociales (Bourdieu 1998). Si bien los temas del neoliberalismo y de lo “indígena” han sido unos de los más estudiados en estas dos últimas décadas, muy pocos estudios se ubicaron en el intersticio de ambos (Yashar 1997; Guerrero Cazar y Ospina Peralta 2003; Sawyer 2004). Asimismo, el hecho de desenmascarar las dinámicas propias de este proyecto socioeconómico, también portador de un modelo cultural de desarrollo (Sánchez Parga 1988), desde un lugar determinado, como es Chimborazo, plantea un escenario de análisis atractivo para reconceptualizar, describir y estudiar el panorama social andino en una década clave desde múltiples facetas: ampliación de la comunidad política, retorno a la democracia, implementación del neoliberalismo, fomento de la lucha agraria, revitalización étnica y, sobre todo, de la estructura tradicional del movimiento indígena (Zamosc 1994). Aunque todos los aspectos no pueden ser estudiados, servirán de escenario para el desarrollo de esta investigación. En resumen, la originalidad de este proyecto es la de estudiar otras formas de construir la política y de luchar contra un discurso “desocializado” y “deshistorizado”, como es el neoliberalismo (Bourdieu 1998).

Es así que este trabajo permite vislumbrar, a la luz de la experiencia febreorderista, la construcción de un poder dominante, su mantenimiento y su decadencia desde una perspectiva a la vez histórica, sociopolítica e incluso antropológica. Por tanto, las preguntas centrales de investigación en torno a las cuales se articulará este análisis serán: ¿En qué medida se puede percibir la construcción de una historia disidente desde la provincia de Chimborazo frente a la existencia de una historia hegemónica asentada en el proyecto “reconstructor” febreorderista?; ¿cuáles fueron

los mecanismos usados por los “dominados”, a saber los indígenas de Chimborazo, para contrarrestar un proyecto que buscaba excluirlos de los espacios sociopolíticos, haciéndoles invisibles y silenciándolos?; y, finalmente, ¿cuál fue el impacto del gobierno febrescorderista en la capacidad de los indígenas de reasentar su discurso, reacomodar sus estrategias de lucha y penetrar nuevos espacios políticos frente a la amenaza que éste encarnaba?

Metodología de investigación

Para responder a aquellas problemáticas, el presente trabajo se apoyará tanto en las huellas del pasado que serán recolectadas en la prensa y en estudios contemporáneos a la época febrescorderista como en los recuerdos de los protagonistas de nuestra investigación, los indígenas de Chimborazo y también funcionarios eclesiales de la provincia cuyo trabajo estaba esencialmente vinculado a la “emancipación” y “liberación” del campesinado-indígena. En efecto, hemos decidido apelar también a la actividad mnemónica de algunos sacerdotes en tanto que el papel de la “Iglesia de Riobamba” y su relación con los indígenas cambiaron profundamente y, por tanto, no pueden ser ignorados.

Esta investigación se desarrolló tanto en Quito como en Chimborazo, en particular en las parroquias de Riobamba, Guamote, Colta y Columbe. Se siguieron dos ejes principales, Febres Cordero y los indígenas de Chimborazo que fueron estudiados tanto de manera aislada en su contexto histórico como en sus interrelaciones a fin de comprender cómo estas dos fuerzas se oponen e interactúan la una en la otra. Por ejemplo, no se puede entender cómo Febres Cordero trató de convertir su proyecto neoliberal de reconstrucción en el único legítimo y capaz de sacar al país de la crisis que lo golpeaba sino se reinserta históricamente esta propuesta de reconstrucción en el contexto del paulatino ascenso de la derecha ecuatoriana (Páez 1991; Cueva 1997) y del control progresivo del sector industrial-burgués sobre el Estado desde el retorno a la democracia en 1979 (Conaghan 1989). De la misma manera, la capacidad de los indígenas para elaborar prácticas y discursos contestatarios debe ser entendida como uno de los elementos del complejo proceso de “despertar” indígena. Lo anterior está íntimamente vinculado no sólo al reordenamiento de las tramas de poder a nivel local,

que se da a raíz de la penetración del protestantismo en la provincia, la desconexión del vínculo ideológico de los indígenas con la Iglesia Católica y la liberación del régimen de la hacienda, sino también a la transformación de las estructuras socioeconómicas acaecidas con el desarrollo del capitalismo, tomados como elementos relevantes en esta investigación entre otros factores históricos que generaron posibilidades de cambio dentro del mundo indígena.

Por ende, en primer lugar, se analizaron tanto los mecanismos que llevaron a Febres Cordero a asumir el poder así como los factores que operaron en el seno de la ideología neoliberal febrescorderista, vistos como medio para sustentar su proyecto autoritario de (re-)establecer el orden en una situación socioeconómica “caotizada”. En segundo lugar, desde la provincia del Chimborazo, se reconstruyó el contexto sociopolítico que nos permite vislumbrar los procesos de negociación, lucha y resistencia frente al gobierno febrescorderista.

En lo que se refiere a nuestro primer ámbito de análisis, se recopiló información en la hemeroteca de la Universidad Católica de Quito y en el archivo de la Casa de la Cultura de Quito, con una extensa revisión de notas de prensa (*El Comercio*) que permitieron no sólo tener una buena fotografía de los acontecimientos sociopolíticos que marcaron el periodo febrescorderista, sino también extraer gran parte de los discursos de Febres Cordero analizados en este trabajo. En este sentido, se puso particular énfasis en el estudio de los discursos a la nación, emitidos el 10 de agosto de cada año, que condensan de manera muy interesante el pensamiento febrescorderista y su ideario. También, se miró con atención el contexto en el cual se desplegaron acontecimientos trascendentales del periodo de gobierno febrescorderista como fueron la visita del Papa a Ecuador, el secuestro de Taura o aún el pedido de destitución del presidente de la República por parte de varios diputados de la oposición.

El segundo ámbito de este trabajo se concentró en la revisión de la revista *Kipu*, la cual recopila toda la información escrita en la prensa acerca del “mundo indígena”, del año 1984 a 1988 a fin de conseguir datos valiosos sobre la condición de la lucha indígena en Chimborazo, su posición frente al gobierno febrescorderista, sus reclamos, quejas y esperanzas. Paralelamente, se realizó un trabajo de recuperación de la memoria, lo cual fue indispensable para sacar a la luz acontecimientos que no aparecieron en los medios de información. Retomando la terminología usada por Scott

(1985, 1990), se intentó capturar prácticas y discursos ocultos que se ubican fuera de un poder global y/o en sus fisuras: en lo cotidiano, lo simbólico y lo imaginado. De cierta manera, se trató de realizar una arqueología de la resistencia -de sus formas y métodos- de los “débiles” frente a un poder global. Además, las entrevistas realizadas permitieron abrir una nueva ventana de análisis para estudiar el poder febreoscorderista más allá de un enfoque político, desde lo antropológico e incluso podríamos decir desde lo humano; ello al explorar cómo este gobierno fue percibido por personas que empezaron a representarse a sí mismas como “ciudadanos diferentes” (León 1994) y cómo la agenda neoliberal febreoscorderista les afectó directamente en sus vidas.

Empero cabe señalar que uno de los riesgos principales a que está expuesta esta investigación, y de cierta manera cualquier trabajo que aborda el tema de la identidad étnica, es el de contribuir a nutrir la imagen creada sobre el “indio” en tanto “otro cultural”. Es necesario recordar que por décadas se encasilló al indígena en una construcción socio-cultural y también política, en una imagen “folklórica” y peyorativa de “otro cultural”, “otro étnico”, “gran Otro” y “Otro” en general. Ello a través de programas culturales difundidos por el Estado que crearon un conjunto de representaciones e imaginarios sobre el indio como ser primitivo, atrapado en un pasado a la vez salvaje y heroico, cuya identidad sería inmutable e iría flotando encima de los procesos históricos (Rivera 1999). Lo anterior fue a su vez retroalimentado por la misma sociedad civil. Así, es preponderante preguntarse si los ensayos de miles de académicos, a los que se podría añadir este trabajo, que al denunciar la existencia de tal fenómeno o aún al explayarse sobre aquello, no participan también en su reconstrucción y su fomento. Pero, pese a que esta problemática es relevante, este no es el tema de nuestro estudio y responder a aquella pregunta nos conllevaría a preocuparnos por otros asuntos. No obstante, es importante, ante todo, plantear los límites mismos de la presente investigación para intentar superarlos.

Sinopsis de capítulos

Esta investigación consta de seis capítulos que exploran las dinámicas y fuerzas en juego entre un discurso que se mira a sí mismo como hegemónico y otro en pugna por

existir como diferente y lograr el cambio societal. Esto nos conduce también a contextualizar el ámbito en el cual estas fuerzas se desenvuelven.

En el segundo capítulo, se analizan las condiciones histórico-estructurales que llevaron a Febres Cordero a asumir la presidencia de la República, destacando ciertos elementos como el escenario de la campaña electoral, marcada por la propuesta novedosa que logró encarnar Febres Cordero, o aún la revitalización de las fuerzas de la derecha que venían “minando” el terreno político desde el retorno a la democracia y se veían apoyadas por el sector industrial-burgués en su lucha por la obtención del poder. También, más allá de una mirada puramente ideológica y coyuntural, se busca encontrar explicaciones de la derrota electoral de Febres Cordero en la provincia de Chimborazo. De manera paralela, se observa la respuesta del colectivo indígena como un intento de recrear nuevos espacios de lucha en los que redefinieron sus relaciones con el poder dominante y como una muestra interesante de la tónica que animó la lucha indígena de la época. Finalmente, se mira con particular atención, a través del análisis de discurso, la percepción que Febres Cordero tiene del desarrollo y en particular del “indio”, visto como una totalidad atrasada que se necesita llevar por los senderos del progreso. Es así que se enfatiza en los mecanismos discursivos usados por Febres Cordero para representar a lo indio como irrelevante en su proyecto reconstructor.

En un tercer capítulo, se investiga el rol histórico de la Iglesia Católica en el “despertar” y fortalecimiento del proceso organizativo en Chimborazo y su impacto en la revalorización étnico-cultural del indio, poniendo de relieve el nuevo compromiso social de la Iglesia Católica con la causa de los “oprimidos”, de los indígenas, tras haber sido, desde la colonia y por largas décadas, junto con la hacienda, una de la mayores fuentes de subordinación de estos últimos. También, se destaca la importancia de la penetración del protestantismo en la provincia en la capacidad de la Iglesia Católica de reacomodar su discurso hacia el terreno moral. Al haber definido las tortuosas relaciones de “dominación” y “liberación” que unen al pueblo indígena y a la “Iglesia de Riobamba”, se tiene un cuadro de análisis interesante para interpretar la venida del Papa a Ecuador en enero de 1985 desde miradas políticas e incluso simbólicas. En este ámbito de fervor religioso, se estudia cómo los indígenas se apropiaron de la trascendencia del evento para erigir un discurso de contestación con el que desafiaron tanto al gobierno de Febres Cordero como a la Iglesia Católica. Finalmente, se reubica

el viaje del Papa a Ecuador en un contexto de fuertes tensiones sociopolíticas e ideológicas y se examina la manera en que Febres Cordero desplazó el núcleo de su discurso hacia el ámbito religioso al umbral del viaje papal; ello a fin de poner de relieve los intereses en juego en aquella conducta y resaltar la visita del Sumo Pontífice como un espacio en disputa, pugnado tanto desde el discurso dominante como disidente.

En un cuarto capítulo, se indagan las razones que impidieron la implementación en su totalidad del modelo neoliberal en Ecuador bajo el gobierno de Febres Cordero y las implicaciones que esto tuvo para el poder febrescorderista y para su proyecto hegemónico. El neoliberalismo es redefinido, más allá de una visión puramente economicista, como un sistema de gobierno basado en la racionalidad económica que atraviesa el cuerpo social (Foucault 2004), como un sistema de poder. Ello nos conlleva a estudiar cómo los sistemas de las ideas operan dentro de un poder dominante para cimentar el proyecto hegemónico en construcción, mantener y revitalizar su poder, transformar el mundo en algo comprensible y manejable desde la ideología dominante (Wolf 1999). Es así que prestamos particular atención a los roles que desempeñaron la esposa del Presidente de la República, la señora Eugenia Cordovez de Febres Cordero, y la prensa en el sustento y fortalecimiento de la ideología febrescorderista. Finalmente, se observa cómo el colectivo indígena resiste, tanto desde el discurso oculto como público, frente a la tentativa de disolución de las tramas de poder local que se encuentra al corazón del proyecto neoliberal febrescorderista. Igualmente, se reflexiona sobre la capacidad de los indígenas de reinventar formas de hacer política y abrirse a otros espacios de interlocución (Sánchez-Parga 1988; Sánchez López y Freidenberg 1999).

En un quinto capítulo, por un lado, se aborda el ámbito discursivo con más agudeza a fin de vislumbrar cómo se articula la ideología febrescorderista en torno a un conjunto de valores cuya función es la de hacer participar a los individuos de la sociedad ecuatoriana en el proyecto rector. Y por otro lado, se enfoca el papel de la memoria en la elaboración de una historia disidente que, al reinventarse perpetuamente a sí misma mediante la actividad mnemónica, presenta otra cara del pasado, otro rostro a una historia escrita por y desde los dominantes. También, se explora cómo la memoria participa en el proceso de construcción de nuevas subjetividades en pugna por existir como “iguales y diferentes” (Touraine 1997). Esta parte apela tanto a los recuerdos como a las emociones y los sentimientos y demuestra

que las dinámicas en juego en el proceso de recordar no se limitan a un pasado finito sino que también se insertan en el presente y apuntan hacia el futuro.

Finalmente, en un último capítulo se ofrece un balance de este análisis a través de miradas globales sobre la resistencia de los indígenas de Chimborazo en el contexto febreorderista.

Capítulo II

Chimborazo: un talón de Aquiles para Febres Cordero

Introducción

La década de los años ochenta en el Ecuador tendría que haber marcado la confirmación del retorno a la democracia iniciada con la Nueva Constitución de 1979 pero, al llegar a la primera magistratura del país el 10 de agosto de 1984, León Febres Cordero viene a cortar este impulso democrático con un estilo de gobernar muy autoritario y tiende a disolver las relaciones establecidas por el gobierno anterior con el sector indígena, que había sido el “gran ganador”³ de los avances constitucionales de 1979.

En este capítulo se observarán las tensiones nacientes entre Febres Cordero y el sector indígena, en particular en la provincia de Chimborazo. Lo dicho anteriormente nos conducirá a estudiar el contexto político y socioeconómico relativo a los años setenta y posterior a la transición democrática de 1979. Ello a fin de comprender el ascenso de Febres Cordero al poder y en su conjunto de la “nueva derecha ecuatoriana” (Cueva 1997) y poder descifrar la raíz misma de estas oposiciones entre la figura paternalista de Febres Cordero y un sector indígena que se representa a sí mismo como insubordinado.

Por tanto, en una primera parte, analizaremos los aspectos que permiten explicar los resultados de las elecciones presidenciales de 1984, que a más de ser el triunfo de un *self made man*⁴ revelaron la victoria del sector industrial-burgués que venía penetrando el escenario político desde el retorno constitucional (Conaghan 1988). Sin embargo, en

³ La Nueva Constitución de 1979 otorga el voto al analfabeto e incluye, por tanto, a cerca del 18% de la población ecuatoriana en el escenario político, excluida hasta entonces (Conaghan, 1988: 124). No obstante, cabe señalar que el voto es obligatorio solamente para los ciudadanos que sepan leer y escribir y facultativo para los analfabetos (Art. 33). Precisamente esta última dice: “El voto popular será universal, igual, directo y secreto; obligatorio para los que sepan leer y escribir, facultativo para los analfabetos (...)”. Pese a este límite constitucional, se emprendieron políticas de alfabetización, bajo el gobierno de Roldós-Hurtado, como otras destinadas a promover la educación bilingüe e intercultural dirigida a la población indígena. Asimismo, es importante recordar que la instalación de un régimen democrático y del binomio Roldós-Hurtado al poder despertó muchas expectativas para el sector indígena.

⁴ Carlos De la Torre, profesor-investigador de FLACSO-Ecuador, habla de *self made man* para referirse a Febres Cordero quien se presentó como “alguien que va desde abajo y que se va haciendo”, es decir como un hombre que se va construyendo a sí mismo. Entrevista a Carlos de la Torre, Quito, el 07 de diciembre de 2005.

la época, varios intelectuales de la izquierda preveían una estabilización de la tendencia centro-izquierda (Acosta, Verdesoto 1984) que debía resultar en el triunfo de Rodrigo Borja. Es así que reflexionaremos sobre el carácter predecible de la victoria de Febres Cordero antes de reubicar esta problemática en una perspectiva más amplia, la del periodo de retorno constitucional de 1979 favorable a la revitalización de las fuerzas de la derecha (Argones 1985; Conaghan 1988; Páez 1991). Concomitantemente, examinaremos cómo Febres Cordero aprovechó la crisis socioeconómica agravada por la falta de consenso existente dentro de la sociedad ecuatoriana⁵ para infiltrarse y diseñar un proyecto rector de orden neoliberal en donde iba a reactivar el país de arriba abajo (Arbodela, 1985: 20), convirtiendo al mercado en el principal mecanismo de articulación social (Páez, 1991: 78). Finalmente, con particular interés, abordaremos el tema del populismo para indagar el impacto de su propuesta de “dar pan, techo y empleo” en los resultados electorales de la segunda vuelta presidencial, teniendo siempre en mente la tipicidad del contexto político en la cual este lema se inscribió.

Tras haber explorado las condiciones histórico-estructurales del ascenso al poder de León Febres Cordero, explicaremos los resultados en la provincia de Chimborazo como una respuesta política antagónica al proyecto industrial-burgués encabezado por Febres Cordero. Veremos que por ser uno de los bastiones del movimiento indígena, cuyo origen se halla en una larga tradición histórica de lucha y movilización sustentada por idearios de la izquierda, Chimborazo resultó ser la votación más baja del país para el candidato del Frente de Reconstrucción Nacional (FRN). Es así que intentaremos leer la propuesta indígena “Pan, Tierra y Libertad” como una posible respuesta al gobierno febrescorderista. En este sentido, se observará cómo los indígenas, al proponer otra concepción acerca de la política, en la cual no serían más “excluidos”, se van construyendo no sólo como actor(es) político(s) sino también como “sujeto(s) de resistencia” (Pallares Ayala, 1999: 171).

Por último, en una tercera parte, nos enfocaremos en las respuestas brindadas por Febres Cordero durante sus primeros meses en el poder frente a la conformación y al fomento de lo que ha sido llamado “identidades colectivas” (Zamosc 1994; Yashar 1997) o aún ciudadanías en construcción (De la Torre 2003). Así, estudiaremos el

⁵ A raíz de una situación de heterogeneidad estructural, Verdesoto (1984: 31 en Acosta 1984) explica la falta de consenso como la resultante de una cohesión insuficiente entre actores sociales que no lograron reagrupar sus fuerzas en torno a una demanda común susceptible de ser representada políticamente.

trasfondo de su propuesta desarrollista, de manera específica cuando ésta viene a relacionarse con el tema indígena revistiendo tintes racistas que encasillan al indio en un papel de “pre-moderno”, poco apto para asimilar las transformaciones de la modernidad y de una sociedad en mutación (Pallares Ayala 1999). Empero, si miramos históricamente las relaciones entre el estado y el sector indígena, se vislumbra que están fuertemente enraizadas en una tradición integracionista y corporatista⁶ (Ibarra 1992; De la Torre 2003); por ende, surge la problemática de saber si Febres Cordero no hizo más que reproducir una política integracionista inherente al proyecto modernizador y desarrollista ecuatoriano, ya inscrita históricamente en un proceso de “larga duración”, o más bien trató el problema indígena de una manera atípica.

Obviamente no podremos responder a esta pregunta en unos pocos acápites, más bien lo haremos a lo largo de nuestro análisis, tratando de captar la tónica que mueve la relación de Febres Cordero hacia el sector indígena. No obstante, veremos cómo Febres Cordero construye un “Otro”, congelándolo en un tiempo pasado, como sustento de relaciones de poder y desigualdad (Fabian 2006). De lo anterior, nace una pugna entre la tendencia de Febres Cordero a des-historizar el tema indígena y la voluntad del sector indígena, particularmente en Chimborazo, de ser reconocido como actor histórico; esto es, en pocas palabras, la línea conductora de esta investigación en su totalidad.

Las elecciones de 1984: el triunfo de un *self made man*⁷

¿La victoria sorpresiva de León Febres Cordero?

Desde el regreso constitucional de 1979 y la victoria avasalladora de Jaime Roldós sobre Sixto Durán Ballén, tanto los políticos como los intelectuales de izquierda y centro-izquierda percibieron en los resultados electorales de ese año la “anunciación del definitivo ocaso de este sector político –la derecha- o por lo menos como una fosilización del mismo” (Páez, 1991: 77). Así, de cierta manera, un estudio publicado por varios académicos ecuatorianos en el intermedio de las dos vueltas presidenciales de

⁶ Se entiende por “corporatismo” el proceso a través del cual el Estado “crea grupos de interés, intenta regular su número y les da la apariencia de tener un cuasimonopolio representacional con prerrogativas especiales. A cambio de estas prerrogativas y monopolios, el Estado demanda el derecho de monitorear a los grupos representados” (Stephen 1978 citado en de la Torre 2003: 62).

⁷ Citado de entrevista a Carlos de la Torre, Quito, el 07 de diciembre de 2005.

1984 viene a confirmar esta tendencia, la de una victoria anunciada de Rodrigo Borja en la segunda vuelta no sólo por la imagen negativa que podría tener Febres Cordero como representante de la doctrina neoliberal en Ecuador⁸ sino también y sobre todo por la estabilización de una tendencia centro-izquierda (Verdesoto 1984 en Acosta et. al., 1984: 23-91).

En efecto, según Verdesoto (1984), frente al debilitamiento del peso electoral de la derecha tradicional, este sector político habría perdido votantes que habrían confluído hacia el centro y la izquierda (Verdesoto 1984 en Acosta et. al., 1984: 26), por lo cual sustenta:

En enero de 1984 asistimos a la estabilización de una tendencia política que se delineó con el proceso de democratización; al tiempo que a la definición más fina de segmentos del espectro político. Una tendencia de centro-izquierda definida y estable es el resultado de la comparecencia electoral de las masas (Verdesoto 1984 en Acosta et. al., 1984: 29).

Además, en una situación de heterogeneidad socioeconómica⁹ que es la que caracteriza al Ecuador, la interpretación de la crisis hecha por la centro-izquierda era más susceptible de penetrar tanto en los sectores urbanos pobres y medios como en el sector campesino-indígena. Ello porque su mensaje intrínseco reposaba sobre una “recuperación desde abajo” que posibilitaba una solución “pluriclasista” a la crisis en la

⁸ La doctrina neoliberal suele rebotar de impopularidad en la mayoría de los sectores pobres y clases medias de la población ecuatoriana por ser percibida como un sistema económico que favorece la acumulación capitalista en manos de unos estrechos sectores de la población e implica medidas de austeridad (Marchán 1984 en Acosta et. al. 1984: 12).

⁹ Por heterogeneidad socioeconómica o aún heterogeneidad estructural, se entiende el proceso de complejización y diversificación de la estructura social ecuatoriana al origen de crecientes disyuntivas y antagonismos entre y en los varios sectores de la población. Esta es el resultado del desarrollo capitalista y se vislumbra en las grandes transformaciones consecuentes del proceso de modernización del Estado y de la sociedad. Chiriboga (1984) retoma seis factores que, según él, reflejan la evolución de la sociedad ecuatoriana de los años sesenta al periodo de transición y consolidación democrática de los años ochenta: la implementación de la reforma agraria condujo al desmoronamiento del sistema de la hacienda; el proceso de modernización llevado por los grupos dominantes desembocó en una modificación de la repartición de los riquezas a favor de ellos; nuevas relaciones de dependencia emergieron como el fruto de la extensión de un modelo de acumulación capitalista de carácter desigual; la voluntad del estado de implementar el desarrollo capitalista participó a su vez en la aceleración y en la extensión del proceso de heterogeneización; una sociedad que no dejó de urbanizarse para responder a los cambios ocurridos en la esfera económica; y, finalmente, la misma tónica del desarrollo capitalista generó un “efecto amplificador” en los aspectos citados anteriormente, lo cual contribuyó a la supervivencia, reproducción y amplificación del proceso de heterogeneización de la estructura social (Chiriboga en Acosta et. al. 1984: 125-133).

cual todos los sectores participarían al esfuerzo nacional (Verdesoto 1984 en Acosta et. al., 1984: 47). A diferencia de esta concepción de “recuperación”, la palabra “reconstrucción”, la cual constituye el axioma ideológico central de Febres Cordero, se asienta en una cierta idea de “oposición al cambio, en tanto que la idea de recuperación encarna la construcción” (Verdesoto 1984 en Acosta et. al. 1984:70). Asimismo, estas palabras de “recuperación” y “reconstrucción” ponen en disyuntiva dos modelos económicos. Respectivamente, de acuerdo con Verdesoto, el primero –nacional desarrollista- se traduce en una repartición más equitativa de las riquezas mientras que el segundo –el neoliberal- implica el acrecentamiento de las ganancias a favor de los sectores económicos monopólicos (Verdesoto 1984 en Acosta et. al., 1984: 72-76).

Empero, esta lectura epistemológica y también ideológica de los discursos de la izquierda y derecha no alcanza a explicar una supuesta victoria de la izquierda, que nunca ocurrió, en la segunda vuelta de 1984. Así, Argones (1986), en un estudio acerca de las elecciones de 1984¹⁰, vislumbra que no existe una capacidad dentro de los votantes, en su mayoría, por identificar los candidatos con una cierta tendencia o ideología política. Por lo tanto, como lo señala Argones (1986), tal vez el error de los intelectuales y políticos de centro-izquierda fue creer que el agrupamiento de las fuerzas del “centro”, que definían como la suma de todos los partidos excepto el FRN y la izquierda marxista, sería una condición suficiente para asegurar el triunfo de Rodrigo Borja (Argones, 1986: 151).

En efecto, a pesar de que Febres Cordero fuera el candidato más claramente identificado dentro del escenario político, en la medida en que su imagen se asoció con la oligarquía, solamente el 34% de los encuestados ubicó bien el FRN en la derecha. En relación con las otras tendencias políticas, tales la Izquierda Democrática, la Democracia Popular y el Partido Demócrata, el porcentaje de personas que no sabe ubicar o ubica mal a estas fuerzas políticas fluctúa entre el 80 y 89% (Argones, 1986: 133-134). Este embrollo por asociar candidatos con partidos políticos se ilustra específicamente en el siguiente ejemplo:

¹⁰ En su trabajo titulado “El juego del poder. De Rodríguez Lara a Febres Cordero”, Argones se propone analizar las implicaciones de la pugna presidencial y evaluar los resultados y estrategias de las diferentes fuerzas políticas en función de los resultados de campaña.

(...) encontramos que del 33.7 por ciento de quienes dicen que “nunca votarían” por Febres Cordero solamente 13.6 lo consideran también de “derecha”: un 13.7 no votaría por él, pero no sabe a qué tendencia pertenece, y un 6.4 cree que es de “centro o de izquierda” (Argones, 1986: 134).

En pocas palabras, la variable ideológica o partidaria no puede ser considerada como significativa en los resultados electorales de la segunda vuelta de 1984; más bien, el autor atribuye una particular importancia a la capacidad de Febres Cordero para apropiarse la imagen de “oposición” frente al gobierno (Argones 1986). Es esta polarización política entre “gobierno” y “oposición” la que jugó un papel elemental en la propensión de Febres Cordero a presentarse como lo nuevo y captar paulatinamente los favores del electorado, aspecto que abordaremos más adelante.

No obstante, no se puede entender el carácter predecible o no de la victoria del FRN si no se reinserta este acontecimiento en el periodo histórico de reestructuración jurídica del estado en 1979 y, específicamente, post-retorno constitucional; por ende, se necesita comprender los resultados electorales de 1984 en toda su historicidad y bajo una mirada global, a la vez, política, económica y social. En 1979, tenemos un nuevo mapa constitucional en Ecuador destinado, de cierta manera, a re-dibujar el proceso de modernización emprendido en los años sesenta; sin embargo, la ilusión democrática suele desvanecerse en la “cruda realidad” de los conflictos sociales, las pugnas por el poder y la agudización de la crisis económica. Es en este contexto específico que se van a regenerar las fuerzas de la derecha y que, paulatinamente, los industriales y el sector empresarial van a encontrar las “llaves” para restablecer el control sobre el estado (Conaghan 1988).

Precisamente, cabe resaltar el rol ambivalente desempeñado por los partidos representantes de los intereses del sector privado y de las organizaciones de este sector. Si bien estos últimos fueron los defensores y actores de este proceso de re-democratización, buscando estructurar el ámbito político y económico de manera que lo pudieran controlar; paralelamente, estaban embrollando el mapa constitucional, poniendo en duda la legitimidad del proceso y la integridad de sus rivales del centro y de la izquierda (Conaghan, 1988: 121). Ello se vislumbró en la existencia de un “bloque

contradictorio”¹¹, -conformado por una parte del CFP (Concentración de Fuerzas Populares) en torno a la persona de Assad Bucaram y sobre todo por la derecha tradicional ecuatoriana en la cual el Partido Social Cristiano viene a cristalizar todas las expectativas y fuerzas alrededor de Febres Cordero-, que puso en duda el fortalecimiento del “modelo nacional-popular”, basado en una “lógica modernizante”, propuesta por el binomio Roldós-Hurtado (Páez, 1991: 84). Al calor de esto, surgió una fractura que no dejó de crecer entre ejecutivo y legislativo, como resultado de una coalición de fuerzas en contra del gobierno de Roldós-Hurtado, que desembocó en una paralización del proceso de toma de decisiones (Conaghan, 1988: 127).

En este contexto de tensiones, agravado no sólo por la muerte accidental del presidente Jaime Roldós y su sucesión en la persona de Osvaldo Hurtado en 1981, sino también por la agudización de la crisis económica y del conflicto social que llegó a su paroxismo en las jornadas de octubre 1982 encabezadas por el movimiento sindical, los grandes industriales y empresarios aprovecharon el desorden institucional y socioeconómico para infiltrarse en las ramas del poder (Conaghan 1988; Páez 1991). Es así que el sector industrial-burgués cuestionó las competencias del gobierno y llamó a una intervención militar. Febres Cordero, como principal representante del sector industrial-burgués, se insertó en esta misma línea de ataque en contra del gobierno, lo cual culminó en el pedido de renuncia del presidente Hurtado y el nombramiento de su sucesor por parte del Congreso (Conaghan, 1988: 127-129); Febres Cordero empezó a representarse a sí mismo, cada vez más, como la figura de la oposición.

El carácter atípico de este periodo nos permite entender cómo la derecha pudo reconstruirse a sí misma en torno a León Febres Cordero; por tanto, tomando en cuenta los principales elementos políticos y socioeconómicos del periodo post-retorno constitucional, la llegada al poder de Febres Cordero en 1984, desde nuestros ojos, no nos aparece tan “sorpresiva” por lo que no importa fijarse tanto en la evolución de las

¹¹ La existencia de lo que Páez (1991) llama “bloque contradictorio” a las expectativas de cierto proyecto de modernización tiene su origen en la proscripción de la candidatura de Assad Bucaram a las elecciones presidenciales de 1979, hecha por el gobierno militar. Eso tuvo repercusiones graves en la capacidad de federación de la Izquierda y en el desarrollo del CFP. Por ende, tras este “golpe del destino”, Assad Bucaram fue elegido presidente del Congreso y, rápidamente, surgió una pugna de poderes por dirigir el CFP, la cual dio luz a una división en el Congreso entre Roldocistas y Bucaramistas. A fin de mantener su control en el Congreso, Bucaram se ingenió para crear una alianza con diputados de diversas tendencias políticas: liberales, conservadores y del partido PNR (Partido Nacionalista Revolucionario) (Conaghan 1988: 123-126).

tendencias políticas, observada en los votos, sino en el movimiento de las fuerzas políticas y socioeconómicas y, como corolario, en sus estructuras.

Algunas explicaciones del ascenso de la “nueva derecha ecuatoriana” en la persona de León Febres Cordero

Si bien hemos vislumbrado más arriba cómo la capacidad de penetración de las ideas del sector industrial-burgués dentro del escenario político sirvió de “pedestal” a la derecha, gracias a la permeabilidad institucional e ideológica del gobierno, para constituirse en bloque de oposición (Conaghan 1988); en los siguientes acápite, se resaltarán las armas electorales usadas por Febres Cordero durante su campaña para llegar a la primera magistratura del país.

En primer lugar, es preponderante señalar que la capacidad de la derecha de reacomodarse ideológicamente y de proponer un nuevo discurso fue fundamental en la redistribución de las fuerzas políticas dentro del escenario político, del cual logró emerger como actor principal (Páez, 1991: 78). Esto se vislumbra en el proceso de reagrupamiento de las fuerzas de la derecha, dispersadas en seis partidos, en un solo frente, el FRN¹². Una vez conformado el FRN, la derecha reconstituida aprovechó el sentimiento de descontento y frustración populares acerca de la gestión de la crisis económica para lanzar un candidato, Febres Cordero, que apareció como la persona más apta para brindar una estrategia electoral novedosa que pudiera seducir a amplios sectores de la población y unificar los idearios derechistas¹³ (Conaghan, 1988: 127-

¹² Es profundamente interesante observar el juego de alianzas hecho por la derecha como estrategia para conquistar el poder. Pese a que no se pueda meter a un partido en un “cajón de sastre” puesto que un partido de centro derecha puede desplazarse hacia posiciones de izquierda y *viceversa* (Rafael Quintero López 2000); retomando el sistema de clasificación en varias tendencias políticas (Bustamante 1984, citado en Rafael Quintero López 2000) se vislumbra un cierto distanciamiento entre la posición ideológica e incluso su ubicación dentro del escenario político entre los partidos que componen a un bloque como el FRN. Así, este último agrupa a partidos de extrema derecha (el Partido Social Cristiano y el Partido Conservador), derecha moderada (el Partido Liberal, la Coalición Democrática Institucional y el velasquismo) y centro (Partido Nacional Revolucionario). Lo anterior revela, de cierta manera, una profunda voluntad, de parte de Febres Cordero y su partido (el PSC), de reagrupar varios idearios a fin de encontrar las soluciones que le permitan llegar y mantenerse en el poder.

¹³ Páez sostiene que se fue instaurando, en un contexto de crisis socioeconómica -agravado por el sentir los primeros efectos de la crisis petrolera y de la deuda externa-, una creciente “hegemonía del discurso neoliberal” que “tenía tanto elementos de consenso “técnico”-ideológico como de coerción financiera directa, vía FMI” (Páez 1991: 85); es justamente dentro de este consenso ideológico que emergió la figura de Febres Cordero como portavoz de un ideario donde, retomando una expresión de Casanova, “lo social es adjetivo” (Casanova 2003, en Sader y Gentili (comps.), 2003: 20).

129). Su “carisma” y “notoriedad” fueron las bases para la construcción del proyecto de campaña del FRN. Es así que el FRN no dejó de resaltar sus cualidades como la “experiencia” en el sector privado, dada su exitosa trayectoria de empresario, y una “mejor preparación” en el campo económico, atributos que convertían a Febres Cordero en un líder experimentado capaz de “sacar al país de la crisis” (Argones, 1986: 146).

Además, como lo hemos señalado anteriormente, Febres Cordero se colocó en el lugar del “candidato de la oposición” frente a su adversario más grande, Rodrigo Borja, al cual asoció la imagen de “aliado del gobierno” (Argones, 1986: 146), y jugó con el sentimiento de descontento nacional por lo que expresaba:

Frente a la acción de los partidos de la Reconstrucción, ya comenzamos a oír el aullido, el grito desesperado de los derrotados, de sus áulicos, del gobierno nacional, del presidente Hurtado, de sus candidatas continuistas: autores, cómplices y encubridores de la más grave tragedia que vive el país (El Expreso, 14-VIII-83, cita en Rivera, 1986: 32).

Rodrigo Borja uno de los cómplices solapados de la tragedia nacional (Canal 10, Guayaquil, 3-VI-83, cita en Rivera, 1986: 44).

Tengamos fe en los destinos de la patria, porque por muy profundo que sea el abismo a que nos han condenado los jinetes del Apocalipsis, podremos sacar las cumbres y entregarle a la patria el sacrificio, la abnegación y el trabajo incansables que le aseguren su porvenir (El Universo, 15-IX-83, cita en Rivera, 1986: 100).

Es así que el espacio de la campaña electoral se convirtió casi en una “representación teatral de tragicomedia”, -como lo refleja el recurrente uso de metáforas o palabras que se refieren a una tragedia o aún a un desastre-, en donde florecieron tanto los ataques de Febres Cordero en contra de la izquierda como las promesas de salvar al país de la crisis socioeconómica en la cual lo habían hundido sus adversarios. Sin embargo, esta estrategia discursiva construida por Febres Cordero -que combinó, por un lado, una descripción apocalíptica de la realidad y, por otro, la promesa de salvación- venía armándose, ya incluso antes del inicio de la campaña electoral, como un medio para penetrar las conciencias del electorado agobiado por la crisis y explotar su sentimiento

Empero, los resultados electorales de la primera vuelta de 1984 pusieron a Febres Cordero en una situación de empate desfavorable frente a Rodrigo Borja. En efecto, sufrió una derrota terrible en regiones del país como la amazonía y la sierra en donde la diferencia de votos entre su partido, el FRN, y el de Rodrigo Borja, la ID (Izquierda Democrática), superó o alcanzó casi el 10% (Véase Anexo II).

Sin dejar de “encarnar la imagen de la acción frente a la inercia, de la voluntad que se yergue contra la apatía, de la capacidad opuesta a la incapacidad” (Cueva, 1997: 99), el candidato del FRN renovó su estrategia electoral bastante conservadora para darle un nuevo rostro populista. Los eslóganes de “León: Decisión Nacional” y “Ecuador es mi partido” dieron paso a “Pan, Techo y Empleo”. De la misma manera, arrancó una campaña puerta a puerta en los suburbios pobres de ciudades como Guayaquil que reemplazó los grandes mítines y eventos mediatizados, demasiado desconectados con la realidad del “lumpen-proletariado” (Conaghan, 1988: 129). Pese a que no se puede dar demasiada importancia al salto populista realizado entre la primera y la segunda vuelta, aspecto que analizaremos más adelante, es importante notar que - dentro de un contexto nacional marcado por el fantasma del desempleo, el descontento popular hacia el gobierno de Osvaldo Hurtado y el vacío político de un líder capaz de mover las masas tras la muerte del dirigente cefepista Asad Bucaram- Febres Cordero logró explotar el sentimiento regionalista que caracteriza al Ecuador, convirtiendo a la costa en su bastión electoral (Cueva 1997)¹⁵.

En suma, Febres Cordero introdujo más “horizontalidad” en su estrategia de campaña ya que abandonó un poco su imagen de representante tradicional de la oligarquía guayaquileña para jugar con la de hombre humilde, cerca de las preocupaciones del pueblo, que se va a empeñar en “llenar la canasta familiar”¹⁶ gracias a la “creación de miles y miles de plazas de trabajo”¹⁷.

¹⁵ Véase Anexo III. En primer lugar, se nota que, si bien, Febres Cordero tiene un triunfo arrollador en la Costa, pierde en las demás regiones del país. Además, si hacemos un rápido cálculo algebraico para ver qué importancia reviste la votación regional en los resultados de la segunda vuelta, nos damos cuenta que su victoria es muy frágil en la medida en que reposa únicamente sobre el sector costero en donde obtiene el 28.67% de votos del 51.54% de la votación total a su favor. Dicho en otras palabras, de cien votos que obtiene casi 56 provienen de la costa.

¹⁶ Idea presente en varios discursos, citado en Rivera, 1986, p204.

¹⁷ El Comercio, 04-IV-84, citado en Rivera, 1986, p202.



Figura 1: El cambio de imagen de Febres Cordero: aquí con campesinos
Fuente: imagen tomada de "Por qué ganó León" en Revista Vistazo nº 401, 1985.

Además de eso, cabe resaltar un elemento importante de la campaña electoral de 1984: las acusaciones de fraude electoral hechas por Febres Cordero a la ID, tras los resultados de la primera vuelta. Estas últimas cuestionaron la legitimidad del Tribunal Supremo Electoral, en la medida en que, según el candidato de derecha, se habría impedido a varios votantes de la costa cumplir su deber político. Asimismo, es preponderante recordar que Febres Cordero se benefició del aislamiento político de Rodrigo Borja, que no podía apelar a los partidos demócratas como la Democracia Popular de Hurtado o aún al Partido Demócrata de Huerta, fuertemente impopulares, por el hecho que se les atribuyó el "desastre económico" en el cual se había hundido el país (Conaghan, 1988: 130). Finalmente, un estudio de 1984, acerca del voto de las mujeres en Quito, denota una tendencia derechista dentro del electorado femenino en las elecciones presidenciales de 1984. Esto se dio gracias a la capacidad de Febres Cordero de convocar a la mujer¹⁸ en sus diferentes roles cotidianos de "madre", "esposa",

¹⁸ Así en el segundo gran acto de masa de su campaña, reagrupó a cerca de 12 000 mujeres en el Coliseo Cerrado de Guayaquil. Zambrano (1987) señala el carácter innovador de este acto por lo que "se tomaba en cuenta a la mujer como sujeto político actuante y representando un propio espacio político con sus propias motivaciones, simbolismos y figuras" (Zambrano, 1987: 140).

“socializadora y orientadora de niños y jóvenes”, “organizadora del hogar” y “trabajadora” (Rojo, Prieto, Sanchos, Rosero, North y Verdesoto, 1984: 15-83).

En resumen, se suele atribuir la victoria de Febres Cordero no sólo a su propuesta novedosa que “logra presentar al neoliberalismo como algo que nos va a liberar de un Estado anquilosado, viejo, de un modelo que no funciona (...)”¹⁹, sino también a su posición frontal hacia el gobierno de Hurtado (Argones 1986; Conaghan 1988; Páez 1991 y Cueva 1997), a su lucha por recuperar el apoyo electoral de clases sociales “bajas” (Conaghan, 1988: 131-132) y a su capacidad de generar su propio capital político gracias a una estrategia discursiva que interpelaba a varios sujetos políticos (cristianos, pobres y, en general, víctimas de la crisis socioeconómica, mujeres y, finalmente, empresarios). No obstante, lo repetimos, esta corta victoria de Febres Cordero sobre Rodrigo Borja toma todo su sentido a través de varios aspectos: el contexto histórico de retorno constitucional, la crisis socioeconómica que atravesó el Ecuador a partir de los años ochenta, la fragilidad institucional y revitalización de las fuerzas de derecha, elementos que vinieron a complementarse y retroalimentarse.

“Pan, Techo y Empleo”: ¿una ventana de esperanza para el pueblo ecuatoriano?

Como lo refleja el título, el objetivo de esta parte consiste en matizar la importancia que pudo desempeñar la propuesta demagógica de Febres Cordero, la de “dar pan, techo y empleo”, en los resultados electorales e intentar entender este “salto populista” tras la primera vuelta. En este sentido, podríamos preguntarnos acerca de este cambio rápido en la imagen de Febres Cordero: ¿nuevo rostro populista o simple máscara?

Durante toda su campaña electoral Febres Cordero construyó una figura paternalista que culminó en su propuesta populista de “pan, techo y empleo”. Luego de haber “teatralizado” la crisis económica y jugado con el sentimiento de temor del desempleo, presente en los sectores pobres y medios, brindó una solución material que se traduciría en la creación tanto de viviendas mediante una política intervencionista del gobierno como de puestos de trabajo a través de la “reconstrucción” económica prometida.

¹⁹ Entrevista a Carlos de la Torre, Quito, el 07 de diciembre de 2005.

Pese a que, de acuerdo con Argones (1984), no se pueda comprender la victoria de Febres Cordero únicamente por el “exceso de oferta electoral”, tomado como hecho aislado, lo cual conduciría a tristes errores de interpretación (Argones, 1984: 159), se podría explicar la importancia que desempeñó esta propuesta populista a partir de varios elementos. Así, De la Torre (1994) lanza la hipótesis de que “la inseguridad económica provocada por una modalidad de desarrollo económico dependiente, la escasa representatividad del sistema partidista y la falta de arraigo emocional y de identificación colectiva con el sistema” serían los aspectos que contribuyen a la existencia del populismo y a su continua difusión (De la Torre, 1994: 334). Todos estos factores, extrapolados al contexto ecuatoriano post-retorno constitucional, nos brindan una explicación interesante pero no suficiente para entender, lo que podríamos llamar, el “fenómeno electoral febrescorderista”; por ende, cabe examinarlo con más profundidad.

En efecto, para quién quiera abordar el tema del populismo, Carlos De la Torre revela ser un referente inevitable para entender este fenómeno en sus múltiples facetas. A través de un estudio riguroso que retoma diversas experiencias populistas latinoamericanas (el peronismo en Argentina, el velasquismo en Ecuador, el gaitanismo en Colombia, el sanchezcerrismo en Perú...), De la Torre muestra cuáles son las condiciones favorables al apareamiento del populismo y destaca cuatro características, más o menos transversales a los casos estudiados, indispensables para atribuir el calificativo de “populista” a un político: el “estilo personalista de liderazgo carismático”, un “discurso político maniqueo”, “mecanismos clientelares y de patronazgo” y la “importancia de los mítines políticos” (De la Torre, 1994: 334).

Por ende, retomando la concepción de populismo definida por De la Torre (1994), se destaca que la persona de Febres Cordero encaja en muchas de las características definidas más arriba. En cuanto al “liderazgo populista”, se observa que en el mismo caso que en el sanchezcerrismo, estudiado por el autor, Febres Cordero “cultivó la imagen de caudillo militar fuerte, valiente, con los pantalones bien puestos, pero también la paternalista de patrón y padre protector” (De la Torre, 1994: 334). Febres Cordero también recurrió a mecanismos clientelares y de patronazgo como lo ilustra su propuesta de “crear viviendas” y “llenar la canasta familiar”²⁰ y organizó

²⁰ Formulas recurrentes en varios de sus discursos de campaña electoral.

mítines políticos²¹ en donde, de acuerdo con De la Torre (1994: 337), se reconoce, de manera compartida entre los participantes, la figura del patrón, del líder y casi la de un salvador en la medida en que proyectan en él la fuerza y la capacidad para resolver sus propias expectativas y demandas. Empero, las similitudes dejan de existir en cuanto a la presencia de una oposición entre el pueblo y la oligarquía.

De la Torre reconoce como elemento nuclear del populismo la existencia de una división tanto retórica como discursiva entre el pueblo y la oligarquía que separa de manera maniquea a la sociedad en estas dos esferas (De la Torre, 1994: 335). Sin embargo, no se observa en el discurso febrescorderista, en ningún momento, una división entre “pueblo” y “oligarquía”. Con relación a lo anterior, si bien se lanzó en una estrategia discursiva demagógica a fin de cooptar el voto popular costeño²², nunca dejó de lado su pertenencia al sector empresarial, es decir a la oligarquía. Más bien elaboró un proyecto de sociedad que se asentó en la concepción del pueblo como “pueblo-empresariado” (Montúfar 2000).

En pocas palabras, Febres Cordero luchó por construir la imagen de un oligarca que se habría convertido en líder popular sin dejar de lado la de un “líder experimentado” o aún la de un “hombre preparado”. Dicho de otra manera, Febres Cordero mostró una figura paternalista y reacomodó su discurso en lo que Montúfar llama una “vieja gramática populista” (Montúfar, 2000: 55); es decir, una estructura discursiva basada en un juego de oposiciones y dicotomías usadas por el populismo; ello podría interpretarse como un medio a fin de suavizar el fondo de su mensaje neoliberal.

²¹ Tres grandes actos de campaña pueden ser resaltados: la proclamación de su candidatura en la Plaza San Francisco en Guayaquil, el acto de mujeres en el Coliseo Cerrado y un último mitin, que tuvo lugar una semana antes del cierre de la campaña, en el Estado Modelo de Guayaquil donde se concentraron casi 50 000 personas (Zambrano, 1987: 141-142).

²² Siendo -la costa- un baluarte del caudillismo, Febres Cordero concentró todas sus fuerzas en esa región del país.



Figura 2: Febres Cordero durante su campaña electoral: un oligarca con “antifaz populista”

Fuente: imagen tomada en Zambrano, 1987, Pp. 131.

Finalmente, cabe resaltar que su estrategia discursiva, con ciertos tintes populistas, se enfocó principalmente en el sector costeño y parecería que tuvo un impacto muy limitado en las demás regiones del país. Una provincia como Chimborazo parece encarnar esta tendencia en la medida en que se caracterizó por tener la votación más baja del Ecuador a favor del FRN y, de cierta manera, viene a oponerse, retomando una expresión de Argones (1984), a la “fortaleza creciente del tradicionalismo derechista” (Argones, 1984: 182). Por eso, en la siguiente parte, intentaremos descifrar las razones ideológicas, culturales e históricas que nos permiten entender ¿por qué el proyecto político febrescorderista no penetró en una provincia con mayor población indígena como Chimborazo? De manera paralela indagamos ¿en qué medida el sector indígena tiene una concepción de la política que diverge del ideario de la derecha tradicional?; y, finalmente, ¿cómo una propuesta, al corazón del proyecto indígena, como la de “pan, tierra y libertad” viene a la vez esbozando y construyendo los lineamientos de una “revolución del poncho”²³ que vendría a establecer nuevas relaciones (políticas, socioeconómicas y culturales) entre, por un lado, el sector indígena y, por otro, el Estado y la sociedad ecuatoriana?

²³ Punto que analizaremos con más detalle en el capítulo III.

Chimborazo: el *ágora* para otro proyecto de vida y de sociedad

Chimborazo: la votación más baja del Ecuador

Los resultados electorales de 1984 en Chimborazo reflejan una fuerte propensión a votar por la izquierda y sobre todo por el centro-izquierda en la medida en que más de un voto sobre tres se dirigió al partido de ID, considerado como partido de centro-izquierda (Bustamante 1984, citado en Quintero López 2000). A pesar del ámbito de crisis socioeconómica y de las recurrentes acusaciones hechas por Febres Cordero al gobierno de Hurtado, es sumamente interesante observar un fortalecimiento de esta tendencia izquierdista en Chimborazo en comparación con las elecciones de 1979 en donde las fuerzas populistas e incluso de derecha desempeñaban aún un papel protagónico²⁴. Por lo tanto, estos resultados estarían expresando una cierta antipatía hacia la persona de Febres Cordero y los ideales del sector industrial-burgués que representa. Sin embargo, este sentimiento de desconfianza hacia la derecha, aspecto que abordaremos más adelante, reviste un significado particular en un contexto político y social atravesado por una mutación profunda del sector indígena; sus componentes, sin dejar de ser campesinos, se convirtieron cada vez más en “ciudadanos” (León 1994; Bretón 2001). El retorno constitucional de 1979, al otorgar el voto al analfabeto, -lo cual constituyó “el ingrediente fundamental de una peculiar fusión entre democracia y desarrollo” (Montúfar, 2000: 35)- , acabó con más de un siglo de exclusión política hacia los indígenas. En efecto, como lo relata Bretón (2001), los indígenas fueron apartados durante largas décadas del espacio político, reducidos a ser “sujetos de un Estado” en vez de ser sujetos de la política:

(...) algunos grupos sociales devienen tras la Independencia *ciudadanos*, mientras que otros muchos permanecen como *sujetos* “sometidos a un nuevo orden político que los hace funcionales y redefine las antiguas jerarquías étnicas y raciales” (Guerrero 2000, 28). Es más, la mayoría de los ecuatorianos y ecuatorianas se convierten en “sujetos republicanos que los ciudadanos van a civilizar” (Ibíd., 31). En ese contexto, y durante

²⁴ Véase anexo IV. Para una lectura más comprensible, se han coloreado los partidos ubicados desde el centro hasta la extrema derecha de un turquesa claro a un azul oscuro; también, se han rellenado de un rosado claro a un rojo oscuro los partidos que van del centro-izquierda a la izquierda marxista; y, finalmente, se ha pintado la parte respectiva a los partidos populistas, en este caso el CFP, de anaranjado.

un siglo y medio de vida independiente, los indios fueron invisibilizados y privados de voz propia. Su intermediación con los poderes del Estado se hacía a través de otras personas que “traducían” sus demandas y aspiraciones al lenguaje políticamente correcto: son lo que el autor denomina las “formas ventrílocuas de representación” (Bretón, 2001: 34).

Pese a que estas formas de representación continuaron existiendo en los años ochenta e incluso hasta los levantamientos de 1990 y 1994 (Bretón, 2001: 34), las medidas de 1979 permitieron iluminar al sector indígena para sacarlo de un “olvido forzado”, entronizándolo en la *polis*. Así, estos avances constitucionales dieron a los indígenas no sólo un verdadero “pasaporte político”, con el cual pudieron expresar sus aspiraciones políticas a través del voto, sino también un reconocimiento dentro del escenario político, eslabón indispensable para viabilizar el proyecto étnico en construcción e intentar establecer nuevos canales de discusión y negociación con el estado. Es en este contexto de construcción de identidades políticas que hay que entender los resultados electorales de 1984.

Si extrapolamos un estudio de Chiriboga, del año 1988 para el CAAP (Centro Andino de Acción Popular), acerca de las preferencias electorales de los indígenas durante las elecciones presidenciales de 1988, se denota una clara inclinación hacia el centro-izquierda en la medida en que estaría abriendo mejores condiciones para el desarrollo del proyecto étnico nacional. Empero, no se puede validar totalmente esta hipótesis para las elecciones de 1984; ello porque la elección indígena para el año 1988 está intrínsecamente impregnada del resultado de una acumulación de experiencia que vendría a comparar el gobierno de Roldós-Hurtado con el de Febres Cordero²⁵. Asimismo, más allá de la idea de que el centro-izquierda es más apto para brindar respuestas adecuadas al sector indígena, podríamos ver sencillamente en el descalabro de Febres Cordero en Chimborazo un rechazo hacia la imagen que representó y que no deja de encarnar para muchos de sus habitantes, la de un oligarca. Por ejemplo, acerca de Febres Cordero se expresó que era:

(...) –del- grupo que se organizan con más... que tienen plata, los que tienen sus fabricas, sus industrias y él mismo tiene cuantos cientos de empresas por todo lado y

²⁵ Véase Manuel Chiriboga, 1988, “El indígena vota por centroizquierda”, *Kipu*, 1988, Tomo X.

decimos en este sentido cómo va a tener una voluntad, un espíritu de colaborar con el pueblo que necesita (Entrevista a Manuel Atupaña, Columbe, 04 de diciembre de 2005).

(...) un hombre entregado totalmente a las derechas, entregado a hacer dinero dentro de las pocas familias ecuatorianas que concentran ese capital y creo que, políticamente, cuando actuó de presidente, fue precisamente por esa línea (...) un oligarca, oligarca que está detrás del dinero y que al pobre, prácticamente, no le interesa o lo utiliza para sus fines pero en absoluto que esté a su favor (Entrevista a Julio Gortaire, Guamote, 04 de diciembre de 2005).

Este sentimiento de antipatía hacia Febres Cordero quedó ilustrado de forma clara en la reacción de una mujer del mercado de Riobamba que, durante una aparición de Febres Cordero en medio de su campaña en Chimborazo, le lanzó un tomate maduro que manchó su camisa blanca mientras pronunciaba su discurso. Sumado a esto, se suele narrar, como lo relatan varios entrevistados, que Febres Cordero tenía que traer gente de fuera de la región durante sus apariciones en Chimborazo puesto que muy pocos habitantes de esta provincia iban a escucharlo.

Por lo tanto, como lo señala el padre Julio Gortaire, como candidato de derecha, y especialmente del Partido Social Cristiano, Febres Cordero generó desconfianza e incluso un cierto miedo en Chimborazo; ello fue reforzado por su pasado empresarial y su anhelo de encaminar el desarrollo del Ecuador en las vías de la austeridad y de los planes de ajuste estructural; es decir, hacia un modelo económico que tiende a separar la esfera económica de las realidades sociales.

Pues esperábamos lo que vino, creo que ya lo conocíamos, sabíamos quién era este señor, hacia dónde iba, ciertamente como candidato de derecha no podíamos esperar algo diferente (...) sabiendo que era todo este enfoque neoliberal que él traía, ya entiendo que en estos momentos el mundo, el pueblo chimboracense estaba muy conciente y rechazaba (...) (Entrevista a Julio Gortaire, Guamote, 04 de diciembre de 2005).

En suma, podríamos interpretar la derrota de Febres Cordero en Chimborazo como la combinación de dos elementos principales. En primer lugar, retomando a Chiriboga

(1988), existiría una mayor correspondencia entre proyecto étnico y respuesta de la izquierda; lo anterior habría limitado la capacidad de Febres Cordero para reagrupar gran parte del electorado indígena tras su candidatura. Esto se vio reforzado por el hecho de que el tema indígena estuvo ausente en su programa electoral. En segundo lugar, la imagen creada por Febres Cordero no correspondió con los códigos de identificación del sector indígena; precisamente, su imagen de “oligarca” o aún de “empresario” estuvo en total desfase con la realidad lacerante de la provincia de Chimborazo y de sus habitantes. Además, su esfuerzo por mostrarse como un hombre cerca de las preocupaciones del pueblo, a través de su propuesta populista de “pan, techo y empleo”, no logró penetrar, en su mayoría, el imaginario del sector indígena que percibió en estas palabras la más grande expresión de demagogia.

No, esto, son puramente ofertas. Ningún pan, techo o empleo, más pobreza y, sobre todo, la represión (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

Mucho ofrecimiento, mucho... lo que decía al pueblo, eso era moralmente para ganarse la confianza, eso es lo que decía. Pero realmente, en vez de entregar el techo, nos quitaba el pan, techo y... No hemos tenido suficientemente trabajo (...) lo que todo él ofreció se ha quitado por ejemplo (Entrevista a Manuel Atupaña, Columbe, 04 de diciembre de 2005).

Finalmente, para una comprensión global de esta tendencia de rechazo a las fuerzas de derecha, es necesario reinsertar estos resultados en lo que Bretón llama, la “*indigenización* de los espacios rurales serranos” (Bretón 2001: 42); es decir, entender cómo el espacio territorial sirvió de zócalo al sector indígena para la construcción de su proyecto cultural y político.

En un estudio sobre la migración temporal de los indígenas de Chimborazo a la costa en búsqueda de oportunidades laborales, como consecuencia directa de la reforma agraria y del desmoronamiento del sistema de la hacienda, Lentz muestra cómo este proceso de movilización de un espacio a otro llevó a una resignificación de las fronteras étnicas, lo cual se reflejó en el fomento de un sentimiento nacional de pertenencia a una “gran comunidad de indígenas” más allá de la identidad local o comunitaria (Lentz 1997, citado en Bretón 2001: 43). En este sentido, la construcción de una suerte de un

gran “nosotros” en Chimborazo estaría expresando, de manera común en el voto, su rechazo a un “ellos”, los sectores oligárquicos encabezados por Febres Cordero.

Sin embargo, la fuerza del rechazo no respondería únicamente a la dinámica propia de una comunidad imaginada de indígenas como un todo social (Guerrero 1998, citado en Bretón, 2001: 43) sino también al papel de concienciación y difusión ideológica de ciertos valores por organizaciones como el ECUARUNARI (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*)²⁶. Este último no sólo sirvió para catalizar las reivindicaciones expresadas en las bases sino también para cimentarlas en un proyecto común de oposición al ideario neoliberal febrescorderista. Así, la estructura ideológica del sector indígena, sobre todo en la sierra, se articuló en torno a valores como los de “pan, tierra y libertad” que entrelazaron aspectos materiales con otros de orden político y cultural. Es en estas palabras que se resumió con más vehemencia la lucha indígena; una lucha que, sin dejar de ser clasista, activó sus aspectos étnico-comunitarios como punto elemental para la construcción de sujetos políticos.

“Pan, Tierra y Libertad”

Estas tres palabras resumieron un problema trascendental del sector indígena que encuentra sus raíces en el periodo post-reformista: la reproducción de su fuerza de trabajo, o en otras palabras, la subsistencia material del sector indígena, estuvo cada vez más amenazada por la acentuación del desarrollo capitalista que, a fin de aumentar los rendimientos y rearticular la fuerza de producción con las necesidades del mercado interno, llevó a la modificación de las estructuras socioeconómicas. La reforma agraria no respondió a las expectativas que se crearon al umbral de este proceso puesto que subsistió el problema de la falta de tierra²⁷; y, finalmente, la explotación socioeconómica y subordinación cultural, de la cual eran víctimas tanto por su

²⁶ El ECUARUNARI, fundado en 1972, significa el “amanecer del indio ecuatoriano”. Según Pallares Ayala, gracias al apoyo de la Iglesia Católica y la Izquierda Cristiana, el ECUARUNARI fue creado como “respuesta y alternativa al discurso terrateniente” (Pallares Ayala, 1999: 166).

²⁷ Uno de los problemas fundamentales, tras el proceso de modernización del sector agropecuario con las reformas agrarias de 1964 y 1975 y la paulatina entrega de tierras a los indígenas por parte de la Iglesia y del Estado a partir de los años 60-70, reside en la repartición de la tierra en manos de los campesinos. Así, de acuerdo con Chiriboga (1999), “si analizamos la desigualdad en la distribución de la tierra en Ecuador, se encuentra que el coeficiente de *Gini* –un indicador usual que mientras más se acerca a 1 revela mayor desigualdad- es en 1994 de 0,86 para tierra efectivamente en producción y considerando a las familias rurales sin tierra” (Chiriboga, North, Flores y Vaca 1999 en Bretón, 2001: 42).

condición de campesinos como de indígenas, no se resolvió de manera satisfactoria pese a la revitalización del proceso organizativo y al fomento de las reivindicaciones del sector indígena. En este sentido, la palabra “libertad” -la cual tiene una connotación humanista al ser un valor trascendental a diferencia de las palabras “pan” y “tierra” que remiten solamente a cosas mundanas- vino a ser un llamamiento no sólo a la emancipación socioeconómica sino también cultural del indio ecuatoriano. Precisamente si concebimos la tierra no sólo como un método para reproducir su fuerza de trabajo y, por ende, ganarse el pan de cada día, sino también como un espacio donde el indio mantiene y reproduce su cultura (Ibarra, 1992: 143), podemos entender más claramente que el tema de la libertad viene a cimentar con fuerza los dos aspectos anteriores. El problema de la tierra se ilustra en las palabras de Carlos Vera.

(...) la reivindicación principal de los indígenas es la tierra puesto que la tierra es la vida para el pueblo indígena. Por la tierra, ellos se organizan. Por la tierra, ellos adquieren todo lo que es necesario para la vida. A través de la tierra, ellos han vivido (Entrevista a Carlos Vera, Cajabamba, 26 de abril de 2006).

Es así que las palabras de “pan, tierra y libertad”, que de cierta manera vinieron a juntarse como respuesta a la propuesta de “pan, techo y empleo” de Febres Cordero, fueron planteadas como temática preponderante del II Congreso de la Unión de Campesinos y Asalariados Agrícolas del Ecuador (UCAE) que tuvo lugar en Riobamba, los días 28 y 29 de septiembre del año 1984²⁸. Este evento agrupó a varios sindicatos y organizaciones indígenas, como la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), la FENOC (Federación de Organizaciones Campesinas)²⁹ y ECUARUNARI que debatieron acerca de la necesidad de entregar la tierra sin pago a los campesinos desprovistos de tierra o con poca tierra para que la reforma agraria sea realmente democrática. Asimismo, es importante señalar que esta preocupación por la reforma agraria, trascendental en la lucha indígena de los años setenta e incluso en los ochenta, fue el objeto de una manifestación de la FENOC en junio del año 1984. En este evento, los indígenas describieron a Febres Cordero como una amenaza a la repartición equitativa de las

²⁸ Véase artículo de “En Marcha” del 5 de octubre de 1984 en la Revista *Kipu*, Tomo III, 1984.

²⁹ La FENOC se define como una organización clasista a diferencia de la FEI o del ECUARUNARI cuyas reivindicaciones están más relacionadas con temas étnico-culturales sin, tampoco, dejar de lado las preocupaciones de naturaleza clasista.

tierras, no sólo en términos de espacios sino también de fertilidad de éstas para el campesinado indígena, frenando así el proceso de modernización del agro. Igualmente, se sostuvo la necesidad de establecer un verdadero cambio en el modo de funcionamiento del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria), poco favorable al sistema de minifundio.

Sin embargo, de acuerdo con Bebbington (1992), es necesario reubicar estas demandas en el contexto histórico del cual surgieron para evitar errores de interpretación que tenderían a encasillar de manera equivocada al sector indígena como entidad que se limita únicamente a reivindicar derechos (tierra, educación, vivienda...), sin mayor activismo en el desarrollo económico.

Como lo insinuamos anteriormente, los problemas del “pan”, de la “tierra” y de la “libertad” están históricamente vinculados entre sí y, de cierta manera, el uno no va sin el otro³⁰. Así, lo repetimos, se necesita reinsertar esta problemática en el cuadro histórico de descomposición de los poderes locales y, particularmente, de la fragmentación de los vínculos ideológicos entre el sistema de la hacienda y la Iglesia, proceso que fue particularmente fuerte en Chimborazo con la labor de Monseñor Proaño (Muratorio, 1982: 78). Lo anterior condujo al desmoronamiento de un sistema de dominación como consecuencia directa del impulso reformista de la década de los años sesenta. Por ende, podríamos entrever en la voluntad del estado de modernizar al sector agropecuario, particularmente a través de la reforma agraria, el fin de un sistema de opresión sobre las poblaciones indígenas que habría desembocado, necesariamente, en la liberación del campesinado indígena. Empero, Ibarra realza que este proceso respondió a la lógica del “proyecto burgués de acumulación y desarrollo del capitalismo monopólico, que a través del Estado (...) buscó integrar a la población campesina

³⁰ Al mismo tiempo que brotaron las primeras semillas de organización indígena, emergieron los temas del pan y de la libertad y se fueron fortaleciendo aún durante el proceso de reforma agraria para conseguir una repartición más equitativa de las tierras, las cuales fueron la condición de su “libertad económica”. Pese a que se haya fortalecido la migración de los indios, de manera colateral al proceso de desmoronamiento de los poderes locales (Lentz 1997), a otras ciudades e incluso a otros países en busca de oportunidades laborales, la agricultura representaba una parte mayor de los ingresos para el campesinado-indígena; en cierto sentido, a través de la tierra podían mantener su libertad económica y, a más de eso, reproducir pautas culturales y tradiciones enraizadas en la pertenencia de la tierra en medio de la comunidad (lo que podría ser calificado como su libertad cultural). Sin embargo, es difícil afirmar cuándo por primera vez aparecen esos eslóganes en las reivindicaciones indígenas. Se podría sostener que los temas de la “tierra” y de la “libertad” hacían ya parte de la agenda política-cultural de los indios y que, tal vez, el del “pan” fue añadido en ese contexto como una forma de respuesta al triptico febrescorderista de “pan, techo y empleo”.

indígena al sistema capitalista, acentuando y reproduciendo las desigualdades en el medio rural” (Ibarra, 1992: 68). En este sentido, se habría reemplazado un sistema de dominación por otro por lo que expresa que:

(...) la penetración y expansión de las relaciones capitalistas en el campo provocó efectos sobre la población indígena campesina, expresados en la paulatina descomposición de su base económica, el acentuado proceso de diferenciación social, la descomposición de formas organizativas tradicionales y la significativa degradación de sus valores culturales (Ibarra, 1992: 71).

A diferencia de Ibarra (1992), que ve en el “capitalismo” la tónica de las transformaciones ocurridas en el sector indígena, Muratorio (1982), al observar los cambios socioeconómicos que crearon un terreno propicio al surgimiento del protestantismo, indica que en la zona de Chimborazo el sistema de hacienda no ha sido reemplazado por un capitalismo agrario sino por el minifundio. Al desarrollar los minifundios³¹ florecieron las “desigualdades, la competencia y el individualismo entre campesinos” (Muratorio, 1982: 80)³². Sin embargo, poco importa el nombre atribuido a la transformación económica que sucedió en el campo en la medida en que ambos estudios convergen para subrayar un debilitamiento del tejido social en el seno del mundo campesino-indígena.

En efecto, como lo percibimos anteriormente, a estos problemas de orden social se sumaron otros de orden económico como el de su reproducción socioeconómica, cada vez más difícil, dada su mayor exposición a concentrarse en tierras frágiles y pobres y, por ende, poco productivas. Es en este proceso, marcado por tener la doble cara, por un lado, de la modernización y, por otro, de la degradación socioeconómica en el campo, que se ha ido desarrollando una respuesta orgánica del sector indígena frente al estado. Así, la lucha indígena, esencialmente concentrada en el problema de la tierra

³¹ Éstos implicaron, dada la insuficiencia de fuentes de trabajo brindada, la migración de algunos indígenas de Chimborazo para buscar trabajos estacionales y marginales (Lentz 1997) y, como consecuencia, la necesidad que las mujeres y los niños ocupen los puestos de trabajo en el campo.

³² También, Gallegos argumenta que estos cambios son consecuentes de la voluntad estatal de modernizar el sector agropecuario por lo que expresa que “las leyes agrarias del Ecuador han desarrollado, indirectamente, la migración y desintegración familiar, la creciente demanda de empleo sin satisfacción, la pérdida adquisitiva de salarios muy bajos, el despojo de las tierras comunales (...)” (Gallegos, 1990: 34).

desde una posición clasista, -es decir que “el problema indígena ha sido visualizado más como un problema económico, inherente a la cuestión agraria, que como un problema meramente superestructural, relativo a la dominación cultural” (Ibarra, 1992: 113)-, fue asumiendo paulatinamente nuevas posiciones. Precisamente, la lucha indígena fue elaborando estrategias de resistencia frente a la marginación socioeconómica y política, introduciendo con más vigor en su agenda política temas étnico-culturales (Zamosc 1994; Yashar 1997).

El lema de “pan, tierra y libertad” ilustró perfectamente esta tendencia puesto que fusionó los planteamientos clasistas con los étnicos, lo material con lo cultural. Por ende, la dimensión cultural, introducida en una reivindicación que, a primera vista, puede parecer puramente material, tuvo por objetivo politizar la identidad indígena (Pallares Ayala, 1999: 168). Como acotación, es importante recordar lo siguiente.

El énfasis en la identidad cultural, sin embargo no implicó un abandono de la lucha socioeconómica, sino una fusión de lo cultural y lo material, de lo indianista y lo campesinista que lleva a una compleja identidad política no reducible al minifundio (Pallares Ayala, 1999: 169).

De la misma manera, es fundamental señalar que, en confluencia con este proceso organizativo, se fortaleció el sentimiento de pertenencia a una gran comunidad indígena (Zamosc 1994; Yashar 1997; Lentz 1997; Bretón 2001; Guerrero F. y Ospina 2003), -el cual culminó en el encuentro con el Papa en Latacunga, aspecto que abordaremos en el siguiente capítulo-. Esta idea de un “gran nosotros” fue un factor central en el desarrollo de un proceso identitario que, a su vez, constituyó una base para la organización política (Yashar 1997). La “nueva identidad colectiva” (Zamosc, 1994: 56) en construcción se estuvo cimentando no sólo gracias a ciertos elementos histórico-estructurales, -como, por ejemplo, el desmoronamiento del poder terrateniente-, que habrían permitido suturar identidades fragmentadas -la de seres subordinados y dominados en los aspectos socioeconómicos, culturales y políticos-, en una “gran comunidad de indios” sino también a través del papel desempeñado por la Iglesia, en particular por Monseñor Proaño en Chimborazo, que participó en la constitución de una intelectualidad indígena. Esta última jugó un rol clave en la estructuración ideológica de esta nueva identidad india.

En este sentido, de la misma manera que en las demás provincias del país, la creciente fuerza que adquirió el proceso organizativo en Chimborazo, tanto a través del fortalecimiento de la lucha por la tierra como de la revitalización étnica, o aún lo que Zamosc llama la “revitalización de su estructura tradicional” (Zamosc, 1994: 48), respondería, de acuerdo con Bebbington (2001), a la necesidad de acumulación de capital social frente a los proyectos de desarrollo implementados tanto por el estado como por las ONG’s, es decir, a la necesidad de crear “islas de sostenibilidad en un mar de insostenibilidad” (Bebbington, 2001: 25). Ello, como lo refleja el lema integrador de “pan, tierra y libertad”, involucra una fuerte acción política. Por tanto, como lo sostiene Kautsky:

La lucha económica (y, podríamos decir, cultural)³³ requiere derechos políticos, y estos no caerán del cielo. Para asegurarlos y mantenerlos, es necesaria la más vigorosa acción política. Por otra parte la lucha política es, en último análisis, una lucha económica (Kautsky 1971, citado en Laclau y Mouffe, 2004: 41).



Figura 3: Marcha indígena a fines del año 1984

Fuente: Kipu, Tomo IV (1985)

En suma, esta bandera de lucha encarnó, de cierta manera, la tónica de los años ochenta del sector indígena ecuatoriano, y en particular el chimboracense, es decir, la de presentarse como ciudadanos libres y actores políticos en lucha por recrear el ámbito social y sus relaciones con el poder (Zamosc 1994; León 1994). Así, este tipo de accionar político, el cual combinó la revuelta social con la contestación cultural, operó

³³ La acotación es nuestra.

un “cambio histórico de la cuestión indígena: de la sumisión a la emancipación (...) de la reproducción de la tradición a la producción de una identidad moderna (...) de la sujeción a la subjetivación” (Le Bot 2004)³⁴.

No obstante, frente a la voluntad de existir del sector indígena como identidad propia, el Estado, encabezado por el sector industrio-burgués, en este caso el gobierno de Febres Cordero, tuvo que reinventar nuevas estrategias de dominación a fin de restablecer y mantener su control ideológico sobre el sector indígena. Ello será nuestro objeto de estudio en los siguientes acápitales. En este sentido, como lo expresa Bate:

Cuando el campesinado amenaza con convertirse en un movimiento político fuerte, bajo las banderas ideológicas de identificación y defensa de la cultura, la burguesía puede permitirse el juego demagógico y populista... de aceptar y más aceptar paternalmente como tarea del Estado la “defensa” y “conservación” de las culturas autóctonas... Con ello, “desinfla”, desmoviliza, coopta el vigor de los movimientos reivindicativos sobre cuya base podría forjarse una unidad política de mayores alcances... (Bate 1984, citado en Ibarra, 1992: 185).

El discurso desarrollista o la necesidad de incorporar al “indio”

Reflexión acerca del discurso desarrollista de Febres Cordero: entre corporativismo, racismo y neoliberalismo

La perspectiva del desarrollo, con la llegada al poder de Febres Cordero, retoma viejos patrones, los del corporativismo y racismo, insertándolos en una nueva dinámica, la del neoliberalismo. Por ende, nos interesa observar en esta parte cómo Febres Cordero se apropió del discurso del desarrollo como mecanismo de dominación y estrategia frente al sector indígena en pugna con el estado por “retomar (su) dignidad, revitalizar (su) cultura y recuperar (sus) valores culturales” (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril del 2006).

Así, en un primer momento nos enfocaremos en la concepción, bastante progresista y normativa, que Febres Cordero tiene del desarrollo en la cual la sociedad ecuatoriana evolucionaría por etapas y/o saltos, pasando del subdesarrollo al desarrollo,

³⁴ La traducción es nuestra.

de lo pre-moderno a lo moderno a través del proyecto reconstructor neoliberal. Como corolario a lo anterior, aquí, no se estudiará el neoliberalismo como modelo económico en sí, sino más bien como sistema de gobierno en donde se intentó generalizar la forma económica de mercado a todo el cuerpo social e incluso a todo el sistema social (Foucault, 2004: 248). Luego, examinaremos cómo Febres Cordero reprodujo una percepción de la época que concebía a lo indígena como pre-moderno (Pallares Ayala 1999), como oprimido y extraño que era urgente integrar al desarrollo, despojando su identidad propia de ser “indígena”.

El gobierno de Febres Cordero es sumamente interesante puesto que permite observar cómo la ideología febrescorderista se articuló en torno a ciertos valores para legitimar su poder y el de la clase industrial-burguesa que representó³⁵. En este sentido, la noción de desarrollo, como “sistema de poder” (Escobar 1998), responde a esta lógica de universalizar ciertas creencias para hacerlas inevitables. En otras palabras, queremos analizar cómo Febres Cordero recuperó, de manera implícita, la noción de desarrollo como valor trascendental para la sociedad ecuatoriana, tanto para legitimar su poder como para denigrar ideas que pudieran desafiarlo y para excluir formas contrarias de pensamiento (Eagleton, 1997: 27).

Es así que Febres Cordero elaboró todo un proyecto de desarrollo para el país alrededor de la figura empresarial como modelo de conducta a seguir para todos. En este sentido, no dejó de representarse a sí mismo como la encarnación de los valores de abnegación, coraje y sacrificio, enfatizados como valores indispensables para superar la “crisis”, la “desgarradora realidad”, el “drama del subdesarrollo”, la “inmoralidad”, una “economía colapsada y destruida”, un “país convulsionado” y alcanzar “una sociedad más justa”³⁶. Al sobre-enfatizar una realidad caótica, Febres Cordero se convirtió en el apóstol de la reconstrucción³⁷, en el hombre capaz de impulsar el desarrollo o, mejor dicho, de coordinar un modelo en donde las individualidades ecuatorianas, hombres y

³⁵ Para un debate sobre la ideología, véase Eagleton (1997).

³⁶ Palabras extraídas del discurso de Febres Cordero de posesión de mando, Quito, el 10 de agosto de 1984 en Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II. SENDIP.

³⁷ La idea de presentarse como el apóstol de la reconstrucción se observa con mucha claridad en uno de sus discursos a la nación en el cual dijo: “Quizás ningún país, como el Ecuador, y ningún presidente latinoamericano, como León Febres Cordero, pueden hablar este lenguaje. Porque ningún país, como el Ecuador, y ningún presidente, como León Febres Cordero, han procurado encontrar de manera tan sistemática métodos de solución que fueren sanos, viables, prácticos, honrosos y estables” en “Informe del Presidente Febres Cordero al país”, *El Comercio*, A6, 11 de agosto de 1986.

mujeres, iban a trabajar con sacrificio para la reconstrucción nacional. Se trató de una concepción del desarrollo en donde el actor central fue el empresario puesto que cada persona tenía que ser el empresario de su propio desarrollo. En efecto, no interpeló al pueblo como un todo social sino como una suma de individualidades en devenir en la medida en que tenía una concepción del pueblo como “pueblo-empresariado” (Montúfar 2000). Ello se refleja en las siguientes palabras del ex-presidente ecuatoriano cuando expresó:

Creo con certeza incontestable, que cada ser humano tiene que ser el protagonista y el artífice de su propio desarrollo. La principal herramienta de la que dispone para alcanzarlo, es el trabajo. Este constituye el medio habitual de ganar con decoro el sustento propio y de la familia, es cierto, pero significa también un específico derecho humano y, en sus exigencias, su disciplina, sus inevitables sacrificios y aún sus riesgos, encierra el reto y la ocasión, para que se revelen las virtualidades y capacidades propias, se obtenga la aprobación de la conciencia y se aporte al servicio de la colectividad. Es a la luz de esta convicción profunda, a la que debe enjuiciarse el trayecto cumplido por el Ecuador desde el segundo semestre de 1984³⁸.

Un discurso como el anterior resalta la necesidad de comportarse como “sujeto económico activo” (Foucault, 2004: 229), a través del trabajo, y valorizar sus conocimientos y aptitudes. En otras palabras, esta lógica obedece a la del tutelaje puesto que se trata para cada uno de ser responsable de si mismo. En suma, redujo el ámbito social a lo económico en tanto que el modelo de sociedad propuesto por Febres Cordero no incitó a la realización de uno mismo como sujeto político o sujeto social sino solamente como actor económico de su propio desarrollo y, por ende, del desarrollo nacional. Así, las Fuerzas Armadas vinieron a desempeñar un papel central en el modelo de sociedad dibujado por Febres Cordero porque fueron el instrumento usado para mantener el orden, contener e incluso detener el flujo de las diferencias. En palabras de Nuñez (1987), el proyecto desarrollista de Febres Cordero para el Ecuador invitaba a:

³⁸ Febres Cordero, León, Informe del presidente Febres Cordero, *El Comercio*, A8, 12 de enero de 1987.

(...) eliminar el intervencionismo estatal, facilitar la libre iniciativa privada, propiciar una economía 'agresivamente exportadora' aprovechando 'la natural vocación agrícola del país', revisar los acuerdos de integración subregional andina para facilitar la intervención extranjera, fortalecer a 'los partidos auténticamente nacionales', 'disciplinar las fuerzas laborales' y 'restablecer el principio de autoridad' (Nuñez, 1987:184).

En cuanto al tema indígena, que en aquella época fue la expresión más sobresaliente de esta diferencia, Febres Cordero vino a reproducir un discurso estatal que justificó la incorporación al desarrollo de los indígenas por lo que fueron considerados, solo y únicamente, como campesinos en la base del proceso productivo del sector agropecuario. Paralelamente, como pre-modernos y personas poco aptas al desarrollo tecnológico y a la sociedad capitalista (Pallares Ayala, 1999: 163-165). En este sentido, respecto al tema indígena, afirmó:

Velaremos con amor por la incorporación al desarrollo del indigenado, nuestra raza básica, con su rica sangre y sus eternos valores que estamos decididos a estimular y promover³⁹.

De lo anterior, sobresale una concepción racista del indio, que encubre otra de carácter clasista. La palabra "raza básica", utilizada por Febres Cordero, estigmatizó al indio en el pasado, en una época pre-colonial en la cual el territorio ecuatoriano habría estado poblado únicamente por "nativos". Así, al hablar de "raza básica", mostró una concepción etnocentrista del desarrollo, similar al "darwinismo social", en donde las razas irían evolucionando hacia un cierto tipo-ideal. Por lo tanto, retomando e interpretando las palabras de Febres Cordero, el indígena sería la base del proceso de desarrollo étnico de la sociedad ecuatoriana, el cual convergería hacia el "ideal" de una sociedad "mestiza" y "blanca-mestiza".

Empero, este discurso racista, en donde los indígenas fueron institucionalizados como "otros" que necesitaban políticas estatales específicas, podría ser considerado como una matriz común de los gobiernos en Ecuador y, en general, en América Latina (De la Torre, 2003: 65). Así como lo expresa De la Torre:

³⁹ "Mensaje del Presidente Febres Cordero al Congreso", *El Comercio*, 11 de agosto de 1984.

Los estados latinoamericanos, desde la época colonial, han construido a los indígenas como personas con una cultura diferente, que necesitan de un trato especial y con obligaciones específicas ante el Estado. Así, la categoría de indio fue una construcción administrativa colonial que reguló el pago del tributo indígena hasta el siglo XIX (en el Ecuador hasta 1857) (De la Torre, 2003: 65).

Sin embargo, como lo enfatiza Pallares Ayala (1999), el racismo no se acabó con la reforma agraria, que de cierta manera, de acuerdo con esta lógica desarrollista, habría permitido la “aculturación” de los pueblos indígenas al modelo capitalista dominante, sino que fue “reinventado en el proceso de reconstrucción del orden económico y político” (Pallares Ayala, 1999: 170). Es así que florecieron las formas de exclusión, discriminación hacia los indígenas, tras la reforma agraria y los cambios socioeconómicos, que estaban buscando integrarse a la vida urbana y a sus instituciones (Pallares Ayala, 1999: 170). Es en este nuevo ámbito post-reformista y urbano que el indio apareció cada vez más como el “Otro”, aspecto sobre el cual nos detendremos en los próximos acápite, lo cual desembocó en la re-constitución de un imaginario colectivo, tanto por parte del estado como de la sociedad blanca-mestiza, del indio. En efecto, la imagen del “indio” construida históricamente en el imaginario colectivo, heredada del sistema de la hacienda, y reducida a la de una persona “sucio”, “servil” y “atrasado” entró en choque con un paisaje urbano en perpetua expansión. En suma:

Los indios fueron homogeneizados como un grupo racial; vistos en su totalidad, como inadecuados para la vida urbana, el desarrollo y la modernización rural (Pallares Ayala, 1999: 170).

Pero este proceso no fue unilineal porque, al integrar los indígenas al sistema de mercado, desintegrándolos y diferenciándolos socialmente, la lucha indígena no dejó de agudizarse no solamente a fin de defenderse de la explotación económica, sino también para recuperar su dignidad. Así, frente a un sector indígena en plena ebullición, estando en lucha por existir plenamente en la sociedad ecuatoriana, el estado tuvo que establecer nuevos canales de negociación con los indígenas, indispensables para “regular y

normalizar la protesta social” (De la Torre, 2003: 63)⁴⁰. En este sentido, se reinventó la noción de “pueblo” en el cual los indígenas tenían que desempeñar un rol protagónico sobre la base de un pasado mítico (Pallares Ayala 1999; De la Torre 2003). Dicho de otra manera, se buscó integrar a grupos como los indígenas en el proyecto político a través de políticas corporativas. Estas últimas, si bien promovieron la organización social a través de incentivos y recursos o aún reconociendo a los representantes y portavoces de estos grupos, no tuvieron otro fin que cooptarlos y canalizarlos, a saber, regular su demanda social (De la Torre 2003).

Con relación a lo anterior, de acuerdo con el análisis de De la Torre (2003: 62-67), se podría entender la voluntad de Febres Cordero de incorporar a los indígenas al desarrollo y enmarcarlos en un camino mandatario, no tanto como la búsqueda de crear nuevas ciudadanía sino más bien como la expresión sobresaliente de una figura patriarcal que sigue reproduciendo la imagen del indio como “pre-moderno” (Pallares Ayala 1999), de una persona que se necesita “tutelar” (“velar con amor”) por ser considerada como incapaz de plantear un proyecto de vida propio. Paralelamente, se podría percibir que al hacerse el defensor de los valores culturales del indígena, expresando su voluntad de “estimular y promover” sus “eternos valores”, Febres Cordero buscó la “aculturación económica”, o sea, moldear este sector de la población a los valores de su proyecto reconstructor incorporándolos de manera global al sistema de mercado.

En suma, tachando al indio como alguien que permaneció fuera de los patrones (occidentales) del desarrollo, con las palabras de “incorporación al desarrollo del indígena”, que no es más que la expresión retrograda de un discurso “degradante”, “incivilizado” y “pre-moderno”, Febres Cordero borró miles de años de desarrollo –

⁴⁰ El proceso de negociación entre el estado y el sector indígena, pese a que se va fomentando tras el reordenamiento político y económico de los años setenta-ochenta, tiene una larga trayectoria histórica en el Ecuador. En este sentido, una autora como Ibarra (1992) explora la evolución de las políticas de integración hacia los indígenas y cómo el Estado va elaborando nuevos discursos y estrategias frente a la respuesta adoptada por el sector indígena y precisamente el movimiento indígena a fin de incluirlo en el proyecto modernizador nacional y mantener un control, e incluso ciertos sistemas de dominación existentes, sobre esta capa de la población. Así, por ejemplo, enfatiza que, con las presiones populares consecuentes de la revolución juliana (1926), se tuvo que ajustar el “problema indígena” al proceso de modernización que se quiso impulsar en el país, por lo cual el Estado vio con particular interés la necesidad de alfabetizar al indio y quitarle sus costumbres para insertarlo en el proyecto modernizador. Este proceso se reprodujo bajo otra faceta a través del boom bananero de 1948 en donde el Estado elaboró otros medios de integración social hacia la población indígena a fin de responder a la expansión capitalista, la cual reposó en la necesidad de liberar la fuerza de trabajo del sector indígena.

cultural, tecnológico o aún económico y sociopolítico- propio de los pueblos indígenas del Ecuador. Por ende, “en este marco, el pre-moderno es el Estado, y no los indígenas” (Pallares Ayala, 1999: 168).

El indio: ¿el Otro?

Como lo insinuamos anteriormente, a pesar de mencionar el tema indígena, Febres Cordero tiende a fijarlo en el pasado y, por ende, encerrar al “indígena” en el papel de actor a-histórico de la sociedad ecuatoriana, en un pasado “milenario” desconectado de la contemporaneidad del presente. Por lo tanto, en esta parte, gracias al trabajo de Fabian (2006) que explora cómo la antropología construye su objeto, el “Otro”, expulsándolo en otro tiempo como “primitivo”, “salvaje” o “tribal”, analizaremos las relaciones entre tiempo, espacio y representaciones.

Como lo enfatiza Fabian, el tiempo, al ser portador de significación, es una forma a través de la cual definimos el contenido de la relación entre si mismo y el otro; por ende, fue usado por la antropología para invisibilizar e inmortalizar su objeto de estudio, el Otro, el salvaje, el primitivo, en otro tiempo y sostener idearios de progreso y desarrollo inspirados en teorías y métodos de naturaleza taxonómica⁴¹. Eso fue posible gracias a la “secularización” y, sobre todo, “naturalización” del tiempo a partir del siglo XVIII, el cual dejó de ser identificado con un más allá y de apoyarse en la confianza de una providencia divina. Precisamente, en un contexto político marcado por la voluntad colonizadora de un “occidente” en plena expansión económica, en búsqueda de extenderse más allá de sus propias fronteras geográficas, los teóricos de las ciencias humanas empezaron a investigar cuadros científicos capaces de recibir las ideas de progreso y desarrollo heredadas del siglo de las luces (Fabian, 2006: 41). Es así que el tiempo, secularizado y nuevamente naturalizado, fue la herramienta para “ordenar datos geológicos y paleontológicos por esencia discontinuos y fragmentados”, lo cual era imposible en la concepción bíblica del tiempo en donde fue percibido como una variable neutra (Fabian, 2006: 44-45). Es al separar el tiempo de elementos significantes para la humanidad y, luego, al *espacializarlo* que la antropología pudo obtener las herramientas temporales que le permitieron asociar la diferencia a la distancia. En suma,

⁴¹ “Taxonómico” es el adjetivo de la palabra “taxonomía” que define la ciencia de clasificación de las especies.

de acuerdo con Fabian, ello “sirvió de justificación intelectual a la empresa colonial” (Fabian, 2006: 49).

En cuanto al discurso de Febres Cordero, -que se refiere a los indígenas como “raza básica” -, de acuerdo con Fabian, piensa y observa en términos primitivos en la medida en que “el término primitivo corresponde a una categoría y no a un objeto del pensamiento occidental” (2006: 50). Es así que las palabras de “raza básica”, que implícitamente implican, por oposición, la existencia de una “raza alta” o “raza evolucionada”, de acuerdo con Wolf (2001: 258-259), hacen parte de una ideología que actúa separando la sociedad entre los “desarrollados” y los “no desarrollados”, asignando aquí valores milenarios o aún primitivos a los indígenas, lo cual no tiene otro fin que participar en la creación y reproducción de jerarquías sociales que fomentarán el racismo. Así, este tipo de posición, que recurre a dicotomías que separan lo tradicional de lo moderno, lo subdesarrollado de lo desarrollado, se manifiesta como “tiempo tipológico”, definido como “una utilización del tiempo medido, no en su desenfilada, ni por referencia a puntos ubicados sobre una escala (lineal), pero en términos de acontecimientos socio-culturalmente significativos o, más precisamente, en términos de intervalos entre tales acontecimientos” (Fabian, 2006: 59). En suma, recurriendo a adjetivos que remiten a un “tiempo tipológico” como “básica” o aún “eternos”, los cuales se refieren a un tiempo lejano desconectado de la realidad presente, Febres Cordero construyó al indígena como “objeto” y no como “sujeto” a través de un proceso de distanciamiento temporal.

Esto constituye, en palabras de Fabian, una “denegación de co-temporalidad”, es decir, la tendencia persistente y sistemática a ubicar al “Otro” en un tiempo otro que el del presente (Fabian, 2006: 72). Así, este tipo de discurso “alocrónico” (Fabian 2006) reenvía al “Otro” en otro tiempo y, por ende, no permite la comunicación entre las dos entidades de este discurso, el emisor -Febres Cordero- y el receptor -el indígena-, puesto que el tiempo no está compartido. El tiempo en este tipo de discurso se vuelve un instrumento de creación cultural que atribuye la verdad del lado del emisor en la medida en que se representa a sí mismo como la encarnación de los valores de la “civilización”, como la persona apta para incorporar al desarrollo a “otros” que se habrían quedado en otro tiempo (primitivo) fuera de los patrones de la civilización (Fabian, 2006: 102).

También, de acuerdo con Escobar (1998), podríamos mirar la perspectiva de desarrollo que Febres Cordero tiene para los indígenas del Ecuador como la “creación de un dominio del pensamiento y de la acción” (Escobar, 1998: 31) que ha sido impuesto sobre este sector de la población no sólo a través de un discurso dominante sino también mediante un conjunto de representaciones que estigmatizan a estos grupos en el lado oscuro de la dualidad del mundo (ricos/pobres; norte/sur; civilizados/salvajes). Ellas “garantizan un cierto funcionamiento del poder” (Escobar, 1998: 310). Precisamente tres ejes centrales intervienen en la forma discursiva que adoptan los enfoques de desarrollo: “formas de conocimiento”, “sistema de poder” y “formas de subjetividad” (Escobar, 2006: 19-50) que buscan homogeneizar lo heterogéneo y no aceptan lo heterogéneo como tal (Escobar, 2006: 29; Gnecco 2000: 177). Así, el problema no reside en percibir al indígena como el “Otro” en tanto que se lo perciba como sujeto y no objeto.

Finalmente, este tipo de discurso alocrónico asentado en métodos taxonómicos podría ser percibido como una herramienta del proyecto nacional-modernizante que busca construir una nación, recuperando y articulando sus particularidades, aquí lo indígena. Eso se basa en la “proyección al pasado de una comunidad histórica construida (imaginada) en el presente, puesto que es a través del sentido de pertenencia a una comunidad específica (...) que los individuos perciben al pasado” (Gnecco, 2000: 173). Como lo enfatiza Gnecco en el caso colombiano, esta construcción nacional se cimentó en torno a la figura del “Otro”, de una “alteridad pre-hispánica” pero “simultáneamente, se hizo aparecer a la alteridad contemporánea como marginal mientras no entrara a formar parte del proyecto unitario. Esa alteridad contemporánea, por lo tanto, debía ser civilizada, es decir, incorporada al proyecto híbrido, al proyecto nacional” (e.g., Uribe 1979 en Gnecco, 2000: 175). En este sentido, la construcción nacional, también en Ecuador como en muchos países latinoamericanos, buscó constituirse sobre una figura mistificada del indio, fijado en un pasado milenario, la cual, a su vez, tendió a degradar la figura contemporánea del indio, la de un “salvaje degradado” (Gnecco, 2000: 177), atrapado en las trampas de la pobreza y atrasado en sus técnicas de producción (Pallares Ayala 1996). Por ende, tanto estos tipos de discursos o aún perspectivas de desarrollo, -como el caso de una Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas creada en 1985, aspecto que analizaremos posteriormente-, como

el trabajo de los antropólogos y etnólogos, accesible mediante libros para una minoría y museos (Casa de la cultura Ecuatoriana, Banco Central, Museo de Arte Colonial, entre otros, para el caso ecuatoriano) para una mayoría, sirvió para reproducir esta dinámica. Así, estos últimos, al fundarse sobre el principio de “denegación de co-temporalidad” (Fabian 2006), se vuelven aparatos de poder usados para la construcción del proyecto nacional como lo demuestra Gnecco (2000) en el caso colombiano.

Tanto Botero (1994) como Echeverri (1997) han mostrado cómo la objetivación de la alteridad en los museos, sobre todo de la alteridad indígena, contribuyó a su sometimiento por el proyecto nacional. Este sometimiento fue doble: por un lado, supuso la domesticación de la diferencia al hacerla aparecer como parte constitutiva de la identidad nacional; por otro, supuso la domesticación de la memoria social de los “colombianos” por parte de una historia que les mostró la forma en que la alteridad se transformaba en mismidad a través de su incorporación al desarrollo colectivo. Los museos se convirtieron, de esta manera, en un dispositivo de poder que enseñó a los colombianos lo que deberían recordar, impidiendo la dispersión de la memoria social y cortando de raíz cualquier otra posibilidad de construcción histórica (Gnecco, 2000: 178).

Empero, pese a que no se puede imputar a Febres Cordero la responsabilidad de esta dinámica, viene a reproducirla a su vez; ello podría interpretarse como la voluntad de Febres Cordero de a-historizar la problemática indígena en una categoría de “objeto” frente a la lucha del sector indígena por existir como “sujeto”. Es así que la noción de desarrollo, como forma de empoderamiento y subordinación (Escobar 2006), desempeñó un papel clave para Febres Cordero en esta tónica, la de homogeneizar la diferencia, insertándola en su cosmología –aquí “la incorporación al desarrollo del indígenado” pero sobre todo su inserción en cierto modelo de sociedad-, a fin de disipar elementos opuestos a su ideario. Sin embargo, en este proceso también participan de manera activa los dominados y los subalternos que, a través de una reconstrucción identitaria, buscan participar en la “definición de la historia” (Zambrano, 2000: 12). Por ende, es en este contexto de tensiones que hay que entender el proyecto febrescorderista hacia lo indígena como el anhelo de despolitizar un tema “político”.

El problema indígena: un tema "político" despolitizado

El contexto sociopolítico ecuatoriano post-reformista y, sobre todo, post-retorno constitucional estuvo atravesado en el Ecuador por el creciente peso del proceso de revitalización étnica que, mediante el accionar político, buscó la creación de una identidad indígena propia. Ello se reflejó en la importancia mayor atribuida al tema de la cultura. Es así que para el desenvolvimiento del proyecto hegemónico febresorderista, el sector indígena apareció como un límite, como una barrera al proceso de homogeneización que intentaba construir una sociedad sobre el modelo de la empresa, cooptando o expulsando los elementos que se desviaron de la línea de conducta de aquel modelo. Por tanto, hay que entender la ideología febresorderista como "un tipo de discurso particular orientado a la acción" (Eagleton, 1997: 53) o aún como un "conjunto social de representaciones" que busca dar unidad al conjunto político (Dumont, 1999: 28). En este sentido, se podría percibir el discurso alocrónico de Febres Cordero acerca de lo "indígena" no sólo como un elemento a través del cual se pudo sostener y cimentar el proyecto de construcción nacional vigente sino también y, sobre todo, como un aspecto indispensable para la articulación de su proyecto hegemónico. Esto fue solamente una estrategia adoptada por Febres Cordero quién emprendió la búsqueda de otras formas de subordinación y sometimiento hacia lo "indígena".

La perspectiva desarrollista, como lo subrayamos anteriormente, es una de esas herramientas usadas por Febres Cordero. En esta trató los problemas del campesinado-indígena únicamente desde perspectivas materiales despojando los elementos culturales. Quiso, ante todo, integrar económicamente al sector indígena dejando de lado los aspectos étnico-culturales por lo que expresó, pocos meses tras su elección.

El gobierno de la reconstrucción nacional recorrió la patria ofreciendo reconquistar el campo ecuatoriano, volver a tener cosechas, impulsar el crédito agrícola, tecnificar la producción, y hoy empiezan a verse los frutos que debemos aprovecharlos a través de la comercialización efectiva, que redunda en beneficio de nuestros productores y del gran pueblo consumidor⁴².

⁴² "Gobierno está reconquistando el campo" en Revista *Kipu*, Tomo III, 1984.

De lo anterior sobresale un elemento particularmente importante, lo que podemos llamar la “tecnificación del campo”; Febres Cordero trató el problema agrícola sin mencionar a sus actores, los campesinos-indígenas que, en gran parte, fueron y siguen siendo los elementos centrales sobre los cuales reposa la producción agrícola para el consumo interno en el Ecuador. Es así que silenció en sus discursos el problema indígena o lo redujo a aspectos materiales que instrumentalizaron y objetivaron al indígena sin subjetivarlo. En efecto, sin querer adelantar lo que representa un eje transversal de nuestro estudio, Febres Cordero tendió a silenciar el tema indígena, el cual volvió a aparecer esporádicamente, -para la venida del Papa en enero de 1985, como lo analizaremos en el capítulo III-, antes de desvanecerse por completo en sus siguientes discursos.

Por ende, este conjunto de instrumentos político-ideológicos, como el establecimiento del problema del desarrollo de los indígenas y, como corolario, de su urgente integración, la reproducción perpetúa de su representación como seres atrasados y, sobre todo, el silenciamiento de la problemática indígena, a los cuales recurrió Febres Cordero, fueron aparatos de poder que buscaron tanto *invisibilizar* al indígena del ámbito socioeconómico en un momento en donde no dejaba de estar cada vez más presente como despolitizar un tema político.

De acuerdo con Pallares Ayala (1999: 168), a través de la lucha identitaria, el sector indígena buscó politizarse, recuperando el respeto y la dignidad mediante vehementes reivindicaciones sobre el tema de la cultura. Es en esta dimensión que se insertó la lucha por la tierra, como lo observamos con el lema de “pan, tierra y libertad”, que a más de ser una demanda por tener mejores condiciones materiales de vida fue también una batalla por la defensa de su cultura. En este sentido, Escobar expresa que:

La lucha campesina refleja algo más que la lucha por la tierra y las condiciones de vida; se trata sobre todo, de una lucha por los símbolos y los significados, de una lucha cultural (Escobar, 2006: 318).

Lo dicho anteriormente se vislumbra con mucha claridad en las palabras de Carlos Amboya, uno de los principales activistas del movimiento indígena en Chimborazo en los años ochenta, que, aquí, da una interpretación del discurso de Febres Cordero hacia

los indígenas y explica cómo este tipo de percepción fue, en realidad, lo que fomentó la lucha indígena:

(...) para que nosotros nos desarrollemos, teníamos que incorporarnos, para incorporarnos, teníamos que dejar la lengua, ser como ellos (los mestizos), pensar como ellos, sino no podíamos. Entonces, por eso la lucha por la cultura, por la identidad, nosotros queremos ser tal como somos, nosotros tenemos una historia, nosotros tenemos una identidad cultural desde hace siglos. Entonces, ¿cómo es posible que nosotros vayamos a integrarnos allá? Si quieren reconocernos dentro del estado, que lo hagan pero tal como somos, como pueblos y nacionalidades. Somos nacionalidades porque nosotros tenemos historia, nosotros tenemos... estas tierras eran nuestras, somos una organización, tenemos lenguas, entonces ¿por qué? Es por eso que hubo la lucha, claro, justamente por esos discursos que manejan los gobiernos tratando de acabar con la existencia de los pueblos indígenas (Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

En suma, en los acápites anteriores, intentamos descifrar de manera crítica la concepción de desarrollo, construida discursivamente, que Febres Cordero tuvo hacia el sector indígena como un “acto de imposición hegemónica de una historia sobre las demás” (Zambrano, 2000: 18) y tratamos de subrayar las tensiones que emergieron al calor de este proceso, punto que seguiremos desarrollando a lo largo de nuestra investigación. Así, el discurso alocrónico de Febres Cordero buscó reenviar a los indígenas al pasado sobre la base de su presente, es decir, describió a individuos que están marginados social y económicamente en una “época contemporánea” y que se necesita “incorporar al desarrollo” por lo que, según este tipo de discurso, permanecieron en un estado “primitivo milenarista”; a diferencia, ellos se proyectaron a sí mismos en el presente y el futuro sobre la base del pasado, a saber, sobre la base de valores culturales, heredados de su historia, que les permitiría construir una identidad indígena. Esta divergencia se encuentra en la dinámica misma del movimiento entre, por un lado, la voluntad de poner en relación el presente con el pasado y, por otro, el deseo de relacionar el pasado con el presente; entre una historia que busca construirse como hegemónica y otra como disidente; entre la despolitización y la politización; entre la sujeción y la subjetivación.

Conclusión

A lo largo de este capítulo, quisimos explicar cómo se ha ido cimentando una historia hegemónica en las fisuras de la sociedad ecuatoriana, las de la crisis socioeconómica y también de la fragilidad institucional, y cómo frente a este proceso, que buscaba homogeneizar lo heterogéneo, se ha ido planteando una historia disidente a través de la lucha identitaria. Así, los primeros meses de gobierno de Febres Cordero nos permitieron observar, de acuerdo con Roseberry (1994), que la hegemonía nunca es total. En efecto, ambos proyectos e historias, ya sean hegemónicos o disidentes, buscaron las herramientas y armaron estrategias para detener el flujo de las diferencias (lo hegemónico) o hacerlas existir en su totalidad (lo contra-hegemónico). En este sentido el tema de la alteridad si bien fue retomado por Febres Cordero como un medio de “aniquilar” el problema indígena, expulsándolo y fijándolo en otro tiempo mediante una semiótica taxonómica, fue también insertado por el sector indígena dentro de un proyecto propio como medio de contestación e insubordinación.

Sin embargo, esta confrontación, como lo hemos enfatizado, no es una particularidad del gobierno de Febres Cordero sino que se inscribe en la trayectoria histórica de las relaciones entre el estado y el sector indígena; la única diferencia de esta tensión con lo que aconteció en el pasado reside en la redefinición de los canales de negociación entre ambos actores. Precisamente, la provincia de Chimborazo refleja esta tendencia en la medida en que, gracias al trabajo de concienciación y la voluntad de emancipación –punto que estudiaremos en detalle en el capítulo III-, los indígenas plantearon, o por lo menos esbozaron, un proyecto propio que hizo de la diferencia un arma de batalla, saliendo así del silencio o aún de los “abismos del ventrilocuismo”. Es también gracias a la influencia histórica de varios procesos trascendentales para el sector indígena, como el desmoronamiento del sistema de la hacienda y el resultado contestado de la reforma agraria vigente, que se modificaron la estructura organizativa y, en suma, la dinámica misma de la lucha indígena. Por ende, esta lucha tuvo casi todas las herramientas entre sus manos para agudizarse como respuesta a la llegada al poder de la “nueva derecha ecuatoriana” (Cueva 1997).

Como lo señalamos en una primera parte, la victoria de Febres Cordero fue también la de todo un sector económico, el sector industrial-burgués. Progresivamente,

gracias a la fragilidad tanto institucional como ideológica del gobierno de Roldós-Hurtado, este sector cooptó los aparatos del estado (Conaghan 1988) y lanzó un candidato, Febres Cordero. Este último no sólo jugó con su pasado empresarial como arma política sino que fue capaz de regenerar su discurso y, por ende, su imagen a fin de interpelar al electorado desde varias posiciones de sujeto (mujer, pobre, cristiano, empresario...) de manera que se reconociera en la figura de su líder. Asimismo, cabe recordar la importancia frontal en la cual se ubicó Febres Cordero en tanto que construyó toda su campaña electoral sobre la oposición al gobierno anterior y a la candidatura de Rodrigo Borja. Finalmente, introduciendo más “horizontalidad” en su estrategia de campaña, Febres Cordero logró encarnar la promesa de una reconstrucción que tenía un respaldo material en su propuesta de “dar pan, techo y empleo”.

Es en este ámbito de renovación de las fuerzas de la derecha, las cuales culminaron en la victoria de León Febres Cordero en las presidenciales de 1984, que la lucha indígena empezó, con particular fuerza en Chimborazo, a delinear un blanco común en la persona de Febres Cordero, visto como amenaza para la dignidad, el respeto y el desarrollo propio sociocultural de los pueblos indígenas del Ecuador. Por tanto, esta tensión entre el estado y los indígenas revistió un carácter atípico durante el gobierno de León Febres Cordero.

Tanto los mecanismos institucionales, el voto, como materiales, la protesta social, fueron usados por los indígenas para expresar el rechazo al proyecto industrial-burgués que representaba Febres Cordero. Sin dejar los patrones tradicionales de la lucha por la tierra, la lucha en torno a temas étnico-culturales fue un medio clave para la construcción de sujetos políticos y su posición como “sujetos de resistencia” (Pallares Ayala, 1979: 171). Además, el desarrollo del proceso identitario fue alimentado por la re-construcción de una comunidad imaginada de indios, la constitución de una intelectualidad indígena, sostenida por la Iglesia y ciertas ONG's, y la solidificación del proceso organizativo. En suma, fue en una lucha colectiva, mezclando aspectos materiales con otros de naturaleza cultural, que el indígena buscó las condiciones que le permitirían ser actor de su propia historia, es decir, delineó los contornos para crear una política de lo posible a través de la cual pudiera “-afirmarse- como sujeto, como creador de sentido y de cambio, e igualmente de relaciones sociales e instituciones políticas” (Touraine, 1997: 67).

En otras palabras, desde su llegada al poder e incluso antes, las relaciones conflictivas entre el Presidente de la República y el sector indígena, en este caso de estudio: chimboracense, nos permitieron desenmascarar los instrumentos de poder usados por Febres Cordero a fin de lograr su proyecto hegemónico y, también, entender que es en esta misma relación con el poder que los indígenas estuvieron construyendo una identidad política propia, apoyándose en la representación creada por el estado de alteridad. Es así que -desde el 10 de agosto de 1984, frente a un discurso y prácticas de desarrollo, basados respectivamente en el distanciamiento temporal (Fabian 2006) y en teorías evolucionistas, que intentaron enclaustrar a los indígenas en un tiempo antiguo- el estudio de la provincia de Chimborazo nos ayudó a vislumbrar la capacidad de generar respuestas a nivel local frente a un poder global, su voluntad de actuar históricamente frente a un proyecto a-histórico; en este sentido se puede afirmar, sin demagogia, que Chimborazo constituyó un talón de Aquiles para Febres Cordero.

Capítulo III

El papel de la Iglesia Católica en la “revolución del poncho”⁴³

Las Iglesias y las religiones en general están perdiendo el tren de la historia. El hoy de Dios está marcado por el clamor de los pobres en general. Es hora de las mujeres. Es hora de los negros. Es hora de los indios. Es hora de las culturas oprimidas
(Bravo, 1998: 230).

Introducción

Las religiones⁴⁴, en nuestro caso de estudio, el catolicismo, tienen una “función pública”, la de hacer emerger “debates éticos y políticos de tipo emancipatorio y humanista a la sociedad” (Martínez, 2005: 24); empero, estas últimas han sido, también, muy cuestionadas por ser referentes culturales e ideológicos que sirvieron de medio para legitimar ciertos sistemas de explotación y de dominación e incluso para cometer genocidios con la espada, en una mano, y la cruz, en otra. Por lo tanto, hablar de la Iglesia Católica como institución emancipadora y *concientizadora*, gracias a la difusión de la palabra de Dios, el evangelio, si bien es “redundante” para los servidores de la Iglesia⁴⁵, es un asunto que puede resultar ambiguo. Sobre esta base, surgió una inquietud particular a la cual intentará responder el presente capítulo, la de indagar el papel de la Iglesia Católica en Chimborazo en la constitución de espacios políticos y

⁴³ Por “revolución del Poncho”, nos remitimos a una expresión de Monseñor Proaño, “la Buena Nueva de la Revolución del Poncho” (Proaño citado en Bravo, 1998: 249), a través de la cual el Obispo Proaño anunciaba el despertar del pueblo indígena y su capacidad de ser un actor histórico tanto dentro de la sociedad como al seno de la Iglesia. De acuerdo con el pensamiento de Proaño, no se debe entender aquí a la revolución como un cambio brusco, sinónimo de derramamientos y efusiones de sangre, sino más bien como un proceso profundo, de carácter paulatino, de transformación de las conciencias, en primer lugar de los indígenas, que tiene por objetivo la construcción de una sociedad sobre bases más igualitarias de justicia, de una sociedad que este más en adecuación con los preceptos del evangelio dentro de la cual lograrán su liberación y emancipación y, sobre todo, en donde pueda convivir plenamente la “cultura indígena” con la “blanca-mestiza”.

⁴⁴ Se entiende por religión el “sistema de creencias, ritos y formas de organización y normas éticas por medio de los cuales una sociedad trata de comunicarse con Dios y encontrar sentido trascendente en la vida.” (Durkheim 1912, citado en Mazal, 1991: 32)

⁴⁵ Entrevista a Carlos Vera, párroco de Sicalpa, Cajabamba, el 26 abril de 2006.

reivindicativos para los pueblos indígenas en la segunda mitad del siglo XX y, en específico, durante el periodo de gobierno de Febres Cordero. En suma, se trata de explorar el aporte de la Iglesia Católica en el proceso de “despertar indígena” en Chimborazo, rastreando este proceso histórico de ambivalentes relaciones de dominación y liberación entre la Iglesia Católica y el sector indígena; a más de eso, este trabajo ofrece una fotografía valiosa de estas relaciones al umbral de lo que, de acuerdo con Proaño (1987), fueron los quinientos años del primer descubrimiento de América.

Nos aproximamos al año 1992, en el que se cumplirá el quinto centenario del llamado descubrimiento de América y de la primera evangelización de sus habitantes, los indios. A esta altura de la historia, los indios de la provincia de Chimborazo (Diócesis de Riobamba), los indios de Ecuador (más de tres millones), los indios de América (más de cuarenta millones), han comenzado a ver, a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a decirla con valentía; han comenzado a ponerse de pie; han comenzado a caminar; han comenzado a organizarse y a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo (Proaño [1987], citado en Bravo, 1998: 245).

Este capítulo reviste un interés particular porque inserta su objeto de estudio en la continuidad histórica del proceso de renovación de las viejas estructuras anquilosadas de la Iglesia Católica, estableciendo puentes concretos entre la experiencia pragmática de la provincia de Chimborazo y la reflexión teológica de la Iglesia Católica sobre su propia función dentro de un universo de fuerzas y sobre su rol frente al proceso de creciente distanciamiento material de estas fuerzas entre ellas. A partir de la realidad lacerante de los países latinoamericanos y de lo que ha sido englobado en un término, cargado de juicios culturales y voluntades “civilizatorias” que es el de “Tercer Mundo”, la Iglesia Católica, influenciada por el movimiento de los derechos humanos de 1948 e interpelada por los movimientos izquierdistas, se encaminó en una nueva cruzada que consistía en ir al encuentro de los pueblos oprimidos y marginados. Ello conllevó a que la Iglesia concentrará su acción y existencia en el mensaje evangélico para ponerse al servicio de los hombres (Pablo VI, 1967: 55).

Cabe señalar que este trabajo no pretende, de ningún modo, “canonizar” a la Iglesia Católica y a sus representantes. Más bien, este análisis apunta a demostrar que la nueva función desempeñada por la Iglesia Católica no se podría resumir como un intento de moralización o espiritualización extrínseca del futuro de la humanidad sino que, más profundamente, debe entenderse como una “interpretación y exigencia de transformación del mundo a la luz de la palabra de Dios, una reinterpretación, una relectura de la palabra de Dios a la luz de las expectativas del mundo” (Cosmao 1967, en Pablo VI, 1967: 17). En paralelo, se buscará descifrar los efectos de esta relectura del mensaje evangélico sobre la capacidad de poblaciones, históricamente oprimidas, los pueblos indígenas de Chimborazo, y su aptitud para organizarse y emanciparse de todas las formas de subordinación y/o enajenación que los rodearon.

Así, en una primera parte, después de haber descrito los componentes intrínsecos del sistema ideológico y socioeconómico que vinculaban a los indígenas con la Iglesia Católica, analizaremos cómo esta última fue capaz de reacomodar su discurso para ganar el terreno moral y religioso frente a la penetración galopante del protestantismo en la provincia. Es así que miraremos con atención las acciones de Monseñor Proaño en favor de los indios y su impacto en la cimentación de las bases del proceso organizativo en Chimborazo. Ello nos conllevará a evocar el contexto de la época marcado por las tensiones entre católicos y evangélicos y a subrayar el aporte del protestantismo en el proceso de individualización y revalorización cultural y étnica del indio (Andrade 2004). Finalmente, desarrollaremos una reflexión más teológica del cristianismo como mensaje político, concretado en la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México).

En la segunda parte de este trabajo, nos enfocaremos en un momento histórico que se inscribe en la continuidad del camino emprendido por la Iglesia Católica, el de reflexionar sobre la situación de marginalidad vivida por muchos pueblos latinoamericanos, particularmente los indígenas, y encontrar las formas de su liberación. Pese a que la Iglesia Católica no pudo escapar a sus viejos demonios, que siguen siendo el paternalismo y el asistencialismo, el encuentro del Papa Juan Pablo II con los indígenas del Ecuador, en Latacunga, tendió a ser la concreción de un cambio de pensamiento profundo de la Iglesia Católica en la medida en que, de acuerdo con Pérez-Esquivel, gran parte del mensaje papal se asentó en la voluntad de descubrir las causas

que dan luz a una violencia institucionalizada y, sobre todo, de intervenir en el proceso de transformación de la realidad dentro de la cual la injusticia se enraizaba (Pérez-Esquivel, 1989: 182). Así, estudiaremos, en un primer momento, cómo se fue preparando el encuentro de Latacunga y cuál fue el significado de este evento para las poblaciones indígenas. Luego, analizaremos el conjunto de símbolos en disputa, en el espacio de Latacunga, durante la visita del Sumo Pontífice, no sólo entre los indígenas y Febres Cordero sino también entre los indígenas y la Iglesia Católica. Finalmente, retomaremos los temas de la “cultura” y de la “tierra” abordados por el Papa en Latacunga: además de observar su mensaje por la dignidad y contra la pobreza, estudiaremos, con particular énfasis, cómo estas temáticas penetraron el “imaginario colectivo indígena” para esbozar un “amanecer de esperanzas” y, más concretamente, si hubieron, cuáles fueron los frutos de la visita de Juan Pablo II a Ecuador para los indígenas.

En una tercera parte, nos interesaremos en ver cómo Febres Cordero reacomoda su discurso autoritario tomando como referencia las enseñanzas bíblicas. No obstante, ante todo, cabrá reubicar la venida del Papa al Ecuador y específicamente su encuentro con los indígenas del Ecuador en un contexto de fuertes tensiones y agitación social en el cual se enmascararon ciertos intereses político-ideológicos.

La iglesia y su vínculo con los indígenas: ¿de la explotación a la liberación?

La Iglesia Católica como mecanismo de dominación

La Iglesia Católica no tuvo siempre el compromiso hacia los necesitados (Puebla, 1979: 1141), entre los cuales, los indios estuvieron considerados como “los más pobres entre los pobres” (Puebla, 1979: 34) como se sostuvo durante la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México). En esta última, se quiso perseguir con más pragmatismo los preceptos del Concilio Vaticano II, encarados en la voluntad de derrumbar la imagen piramidal de la Iglesia y construir una Iglesia del pueblo, local, auténtica y autóctona (Bravo, 1998: 239-241). Por ende, tanto desde la visión de los indígenas como de la Iglesia misma, se reconocieron las situaciones de explotación,

marginación y sufrimiento en las cuales se hallaban los indígenas, en parte a causa del evangelio.

En efecto, la Iglesia Católica ejerció durante largos siglos una dominación ideológica y religiosa sobre los indios (Muratorio 1982; Proaño 1990 [1988]; Andrade 2004 y 2005). Esto se refleja en la acción de los misioneros católicos que hicieron “tolerable el abuso, la dependencia y el servilismo” (Andrade, 2004: 128). También, la Iglesia Católica limitó la integración del pueblo indígena manteniendo una relación piramidal de subordinación con éste y, a la vez, de distanciamiento, limitando la difusión de conocimientos dentro de las comunidades a fin de que no se vieran amenazadas las bases de su poder (Andrade, 2004: 129). Así, en la época de la “cristianización” (Andrade, 2004: 21), relativa a la colonia o aún a la primera etapa de la evangelización, las políticas de educación no fueron más que un “adoctrinamiento religioso” (Burgos 1997, citado en Andrade, 2004: 128) en la medida en que se difundieron las enseñanzas religiosas y los preceptos de la Iglesia Católica sin mayor énfasis en la promoción del desarrollo integral del indio como ser humano que sea capaz de abarcar dimensiones tanto económicas como sociales, políticas y culturales. De la misma manera, cabe señalar que incluso las primeras etapas de trabajo directo con los indígenas, como lo ilustran el CEAS (Centro de Acción Social) y las ERPE (Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador), creados a inicios de los años sesenta, fueron de corte desarrollista y asistencialista (Andrade, 2004: 130). Además, estas mismas políticas a favor de los indígenas tendieron a ser paralizadas por la figura paternal que encarnaba el obispo Proaño en un momento en donde las representaciones de autoridad tanto del terrateniente como del eclesiástico eran, a la vez, idealizadas y temidas.

Con relación a lo dicho anteriormente, Monseñor Proaño, antes de morir, expresó unas últimas palabras reveladoras del pasado cargado de violencia de la Iglesia Católica, de una institución que participó en la reproducción y el fomento de los sistemas de explotación económica y de dominación cultural y sociopolítica.

Me viene una idea; tengo una idea: que la Iglesia es la única responsable de la situación de los indígenas. ¡Qué dolor! Yo estoy cargando con ese peso de siglos (Proaño [1988], citado en Bravo, 1998: 247).

De la misma manera, Agustín Bravo reconoció que:

Durante el régimen de cristiandad, marcado por la unión entre el Estado y la Iglesia, se cometieron contra los indios injusticias que claman al cielo; y *la Iglesia como tal*, no solo no cumplió su deber de la denuncia profética, sino que llegó a ser cómplice, encubridora y beneficiaria de tales injusticias (Bravo, 1998: 248).

Es así que, al encontrarse con el Papa en Latacunga, Manuel Imbaquingo⁴⁶ clamó su indignación en contra de la Iglesia Católica y, específicamente, de quienes calificó como los “malos cristianos”, considerados, en parte, causantes de la situación de marginación e injusticia sufrida por los pueblos indígenas.

La Iglesia Católica no sólo se limitó, a través de la “aculturación”⁴⁷, a enclaustrar a los indígenas en una manera determinada de vivir su religiosidad⁴⁸ y a

⁴⁶ Manuel Imbaquingo, en calidad de presidente del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, fue elegido para hablar, a nombre de todas las poblaciones indígenas del Ecuador, ante el Papa Juan Pablo II en Latacunga, el 29 de enero de 1985.

⁴⁷ Se podría definir la aculturación como el proceso que intenta borrar, por la fuerza de las armas o/y de una ideología, las pautas culturales y el sistema de creencias de una población determinada, reemplazándolas por los nuevos valores de la cultura dominante o “conquistadora”. Sin embargo, la palabra “etnocidio” usada por Platt (1985) estaría más en adecuación con la realidad chimboracense para describir las complejas tensiones entre las formas de conversión religiosa al cristianismo llevadas a cabo por la Iglesia Católica y la supervivencia de ritos tradicionales de una religiosidad india. En este caso, la palabra de aculturación fue usada por la Iglesia Católica y ciertos pensadores para distinguirla de la inculturación. En su trabajo, titulado *Liberalism and Ethnocide*, Platt explora las implicaciones de la reforma liberal sobre las poblaciones indígenas de los andes y las formas de resistencia de éstas últimas frente a la difusión de los nuevos valores de progreso y razón, inspirados en las ideas del iluminismo, que buscaron construir una nueva nación sobre el modelo europeo y terminaron adquiriendo en ese contexto tintes de “etnocidio e imperialismo cultural” (Platt, 1985: 15). Realza que, durante el periodo liberal, la frágil edificación del Estado-Nación entorno a un aparato legal e ideas con el sabor de la civilización europea no condujo tanto a que los indígenas acepten reconocerse en la figura de este “nuevo ciudadano”, incorporado al Estado en construcción y moldeado por un conjunto de reformas, sino más bien a un nuevo resurgimiento de una identidad colectiva andina y protestas que cuestionaron la presencia de una cultura blanca euro-centrista en la región (Ibíd.: 14-15).

⁴⁸ Con la llegada de los primeros conquistadores españoles a América se emprendieron procesos de evangelización, a menudo realizados por la fuerza, bajo el pretexto y/o la voluntad de aportar la “civilización”, sinónimo de cristianismo. En efecto, de acuerdo con Mazal (1991), durante toda la época colonial, se atribuyó un carácter demoníaco a las religiones indígenas. Entonces, una manera de superar este aspecto para los conquistadores fue su “cristianización original” (Mazal, 1991: 17). Es así que el estado-colonial tendió a considerarse a sí mismo como “estado-misionero” (Ibíd.: p19). Empero, Andrade explica que las *huacas*, definidas como “la manifestación de lo sagrado en objetos, seres, lugares y fenómenos (...)”, fueron un medio para los indígenas a fin de proteger y salvaguardar su propia religiosidad (Andrade, 2004: 77). Se convirtieron en un “refugio para depositar su patrimonio religioso, su experiencia religiosa” (Ibíd.). Así, a medida que se extendió el catolicismo, los ritos y las prácticas ancestrales se hicieron clandestinas y la experiencia religiosa empezó a secularizarse y ocupar espacios de lo cotidiano; en suma, las actividades de la vida diaria fueron un instrumento para preservar el universo simbólico de la religiosidad andina y, por ende, fortalecer el tejido social (Andrade, 2004: 79-81). Desplazando el estudio sobre el mestizaje de Echevarría (1994) a nuestra preocupación de investigación, se podría entender la aceptación “formal” del cristianismo como una estrategia de supervivencia de los “naturales” quienes tenían como única posibilidad, frente a la imposibilidad de reconstruir un mundo

restringir la transmisión del conocimiento hacia los indígenas y su capacidad de ser un miembro activo de la Iglesia sino que contribuyó a la representación del indio como “otro cultural”. Como lo relata Andrade, “el cura blanco fue el intercesor entre Dios y el “otro” cultural” (Andrade, 2004:141). En este sentido, al imposibilitar la participación de los indígenas dentro de la Iglesia durante toda la época colonial, la Iglesia Católica contribuyó a la creación racial del indio como ser inferior y atrasado, indigno para representar a Dios sobre la tierra (Ibíd.). Ello no terminó con la revolución liberal, tampoco con las fuertes transformaciones socioeconómicas posteriores a la década de los años setenta; el racismo sobrevivió y podríamos decir que, en ciertas partes de la provincia, fue reinventado a través de la separación hecha en los cultos entre mestizos e indígenas. Incluso hoy en día se siguen celebrando misas en quichua específicamente para los indígenas y otras en castellano para los blanco-mestizos. Si bien, por un lado, el uso de distintos idiomas permitió a cada cultura resentir y vivir mejor y más intensamente su religiosidad y, como paralelo, al reconocer plenamente a la cultura indígena, la entronizó como “pueblo de Dios”; por otro, podríamos entrever que esta “separación cultural” tendió a acrecentar la dicotomía, ya presente en los espacios públicos, entre indígenas y mestizos distinguiéndoles en la fe en vez de unirlos.

Igualmente, hasta los años setenta y ochenta, la creación, por parte de la Iglesia Católica, del indígena como “Otro” está íntimamente vinculada a la representación de un Dios monofacético, el Dios blanco de todas las razas. Hubo que esperar las conferencias episcopales latinoamericanas, en donde se debatió el futuro de las culturas y el aporte que pudieron brindar a la regeneración de la Iglesia, para que se tomara conciencia de la necesidad de entregar la Iglesia a los pobres, a los marginados, a los indígenas y, como corolario, de poner énfasis en el rostro pluri-étnico de Dios.

Finalmente, como lo hemos señalado anteriormente, la Iglesia, desde la colonia hasta la segunda mitad del siglo XX, preservó un control ideológico sobre los indígenas de la sierra, concretamente, a través de una “alianza sagrada” con la clase terrateniente que vinculó los valores del catolicismo al régimen de la hacienda y la difusión de un

perdido y vivirlo plenamente, la de aceptar una vida más o menos civilizada y apoyar a los europeos en este proceso de reproducción e incluso reconstrucción de la civilización europea que había destruido la suya. Es así que frente a un espacio público en donde se reconocía al cristianismo como religión y creencia propia, las *huacas* constituyeron este espacio privado que permitió al indio vivir una fe más en adecuación con su propia cultura.

concepto particular de etnicidad que permitió a los terratenientes mantener a los indígenas en el marco de la sumisión (Muratorio, 1982: 71-97). Más allá de los vínculos ideológicos entre el régimen de la hacienda y la Iglesia Católica, esta última participó activamente, hasta los años sesenta, en la explotación económica del campesinado indígena en la medida en que poseía las dos más grandes haciendas de la provincia (Zula y Monjas Corral/Tepeyac), las cuales sumaban una superficie de 23.000 ha. (Andrade, 2004: 125).

En resumen, las siguientes palabras de Manuel Imbaquingo bastan para describir la acumulación de sufrimiento padecida por los indígenas y causada en parte por la Iglesia Católica.

Somos pueblo de milenaria cultura que sufrimos la explotación, en varios casos por parte de los malos cristianos. Desde la conquista española, hace 485 años, nuestra situación no ha cambiado: continúan las humillaciones, el racismo y el marginamiento en todos los órdenes de la vida social e inclusive se nos ha quitado nuestra tierra a pesar de que Dios creó el mundo para todos los hombres (...) Creemos en la enseñanza de la palabra de Dios, pero aquella que trae la verdad y la justicia, porque no puede haber paz si no hay justicia, y si los sistemas de dominación no cambian (Imbaquingo 1985)⁴⁹.

Como lógica continuidad a la determinación y al estudio de los mecanismos usados por la Iglesia Católica para asentar su poder regionalmente, tanto en los aspectos ideológicos como materiales, y al análisis de su implicación intrínseca en el desarrollo de aparatos de dominación sobre los pueblos indígenas de la provincia; observaremos, en los siguientes acápites, cómo la Iglesia Católica y, en particular, la Iglesia de Riobamba, en la persona de Monseñor Proaño, intentaron colmar, lo que Andrade llamó, la “deuda histórica” que la Iglesia conservó con el sector indígena (Andrade 2004: 41). Por ende, estudiaremos cómo Monseñor Proaño, influenciado por la teología de la liberación, dedicó gran parte de su vida a la liberación del campesinado-indígena en sus diversas facetas. En suma, demostraremos que Monseñor Proaño no se limitó a inscribir su trabajo con los indígenas de Chimborazo en el marco de, lo que Boff (1974) llama, la “ortodoxia, es decir el justo pensamiento sobre Cristo” (Boff 1974, citado en

⁴⁹ Extracto del discurso pronunciado por Manuel Imbaquingo, Fuente: *Kipu*, Tomo IV, 1985. Quito: Abya-Yala.

Marlé, 1984b: 19), sino también y sobre todo lo insertó en la “ortopraxis, es decir la justeza del actuar a la luz de Cristo” (Ibíd.).

Monseñor Proaño: “el obispo de los indios”

Como pudimos percibirlo a lo largo de la parte anterior, atribuir sólo a la Iglesia Católica la emancipación de los pueblos indígenas parece ser una idea bastante quimérica. Ello no sólo porque esta última ayudó a reproducir los sistemas de dominación heredados de la conquista –es decir, la dominación política, la transformación cultural y la explotación económica- sino también porque los primeros movimientos contestatarios no fueron impulsados por la Iglesia Católica sino por los mismos indígenas. En efecto, se encuentran las primeras sublevaciones en la provincia de Chimborazo a inicios del siglo XVIII (Alausí en 1700, Pumallacta en 1730, Guano en 1766, entre otros), a saber, más de dos siglos y medio antes de las conocidas luchas por la tierra y por la cultura, que en sus inicios fueron canalizadas por la Iglesia Católica. Además, cabe acotar que estas revueltas fueron, a lo largo de la historia, condenadas por la Iglesia Católica (Proaño, 1990 [1980]: 170).

Sin embargo, la historia contemporánea de la provincia de Chimborazo está marcada entrañablemente por la acción de un hombre, Monseñor Proaño, también llamado el obispo de los indios o “taita Proaño” por los mismos indígenas, quién dedicó su vida a la emancipación del pueblo indígena. Así, estudiar la labor de Monseñor Proaño a favor de los indígenas de Chimborazo es particularmente relevante en la medida en que constituye una experiencia pionera desde los años cincuenta y sesenta de lo que se convertiría en una de las preocupaciones mayores de la Iglesia Católica casi dos décadas después, es decir, constituir una iglesia de los pobres y marginados y que exista para ellos⁵⁰.

Este trabajo de “liberación” del campesinado-indígena, gracias al evangelio, de una situación de exclusión y explotación, fue emprendido por Mons. Proaño con la colaboración de los misioneros salesianos y otros agentes pastorales a partir de los años

⁵⁰ Es solamente en la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, en 1979, donde se aborda con más vehemencia el tema de la opción preferencial por los pobres, es decir, el rol histórico de la Iglesia Católica en la transformación y abolición de los sistemas de explotación y dominación.

cincuenta y se fortaleció en los sesenta, esencialmente, como consecuencia del concilio Vaticano II. En efecto, como lo dijo Mons. Proaño, el objetivo de su trabajo fue la:

liberación integral del indígena: económica, social, religiosa, política, liberación en todos los aspectos, la liberación psicológica, para hacer de nuestro pueblo indio un pueblo libre (Proaño, citado en Andrade, 2004: 147).

Empero, cabe recordar que esta preocupación por las condiciones de vida de los indígenas no nació sólo de las cuestiones ecuménicas planteadas en el Concilio Vaticano II sino de la confrontación de unos pocos sacerdotes y, en particular, de Mons. Proaño con la triste realidad del campo chimboracense en tanto que expresó:

La situación de los indígenas, (...) era deplorable. Los indígenas estaban hundidos en la miseria total: económicamente, desposeídos de sus tierras y explotados socialmente; marginados y despreciados; culturalmente reducidos a la ignorancia y al analfabetismo; políticamente considerados como cero a la izquierda, puesto que, por analfabetos, no tenían derecho ni a dar su voto para elegir mandatarios o legisladores. Desde el punto de vista religioso, estaban casi abandonados; desde el punto de vista psicológico, eran víctimas de múltiples y destructivos complejos, tales como la ignorancia, el miedo, la desconfianza, la pasividad, el fatalismo (Proaño [1987], citado en Bravo, 1998: 243).

Junto con el trabajo de re-evangelización, tema que abordaremos más adelante, la Iglesia de Riobamba, liderada por el obispo Proaño, se implicó concretamente en buscar una mejora material de la vida diaria de los indígenas. Así, por ejemplo, fue promotora de la reforma agraria al repartir tierras de la iglesia a los campesinos. Su acción no se limitó a devolver a los indígenas lo que les había quitado durante la colonia (la tierra) sino que la misma Diócesis intentó “vender la custodia de la Catedral para solventar obras sociales” (Andrade, 2004: 31). Estas acciones drásticas y la afiliación de Monseñor Proaño a la teología de la liberación contribuyeron a crear una “imagen “radical” de la iglesia de Riobamba” (Ibíd.) y convirtieron a Leonidas Proaño en el “obispo más rojo” de todo el Ecuador. En efecto, partiendo de la situación de miseria y opresión sufrida por los indígenas, Monseñor Proaño hizo suya la causa indígena, viviendo como y con los indígenas; participando activamente, a su manera, en

la lucha histórica del sector indígena. En este sentido, como lo señala Gutiérrez, uno de los principales pensadores de la teología de la liberación:

El terreno de lo político tal como se presenta hoy implica enfrentamientos entre grupos humanos, entre clases sociales con intereses opuestos. Ser 'artesano de la paz' no sólo dispensa de estar presente en esos conflictos, sino que exige tomar parte de ellos si se quiere superarlo desde la raíz (Gutiérrez, citado en Lois, 1998: 17).



Figura 4: Monseñor Proaño (a la izquierda de la foto) en un encuentro con el Papa Juan Pablo II en el Vaticano

Fuente: imagen tomada de *Kipu*, 1985, Tomo IV.

Empero, cabe señalar que los autores de las reformas no provinieron directamente del sector indígena sino que estas últimas, sobre todo en sus primeras fases, fueron impulsadas y controladas, sustancialmente, por Monseñor Proaño. Además, como lo hemos mencionado anteriormente y como lo ilustran los ejemplos del CEAS⁵¹ y de las

⁵¹ El CEAS fue consagrado al desarrollo socioeconómico de la provincia. Este último se dedicó a mantener y defender la cultura artesanal en el medio rural y proveyó un servicio de capacitación, información, asistencia y asesoramiento técnico en todos los aspectos de la producción textil con el

ERPE⁵², esta implicación de la Iglesia Católica dentro del mundo indígena en Chimborazo tuvo fuertes rasgos asistencialistas, desarrollistas y paternalistas.

De manera paralela a este proceso de ayuda material, como condición integrante y esencial para la liberación del campesinado-indígena, resultó primordial para la Iglesia Católica que se emprendiera un trabajo de reflexión en torno a la lectura del evangelio en el seno mismo de las comunidades indígenas. También -frente a la extensión en la provincia de iglesias protestantes que conquistaban cada vez más fieles con sus promesas de “salvación, prosperidad económica y liberación del control ideológico mestizo” (Andrade, 2004: 29-30)- fue necesario que la Iglesia Católica reformulara su mensaje cristiano y lo presentara como portador de esperanzas y ya no como el simple seguimiento de una doctrina. Es así que, a partir de la década de los setenta, la Iglesia de Riobamba puso en marcha un plan pastoral cuya vocación fue entregar la palabra de Dios a las comunidades indígenas. Ello se manifestó de manera concreta, por un lado, con la entrega de la Biblia a los indígenas, en un primer momento en castellano y luego en quichua y, por otro, a través de la creación de las CEB's (Comunidades Eclesiales de Base)⁵³. Así, la introducción de la Biblia dentro de las comunidades indígenas fue un valioso instrumento para que los indígenas aprendieran a leer. De acuerdo con Lyons (2001), al entender el mensaje cristiano y los símbolos de la Iglesia Católica, los indígenas de la provincia pudieron desafiar las jerarquías sociales y ganarse el respecto

objetivo de brindar ayuda y, sobre todo, una alternativa al sistema de producción capitalista poco favorable a las clases campesinas.

⁵² Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, creadas en 1962, difundieron, en 16 de las 18 provincias del país e incluso en las partes más alejadas de este último, programas de alfabetización por radio. Paulatinamente, se transformaron en un espacio de diálogo, de carácter político, para el campesinado-indígena y, en general, para los grupos marginados a fin de expresar sus voces, reivindicar sus derechos ante la sociedad nacional y llamar a una lucha unitaria.

⁵³ En la exhortación apostólica EVANGELII NUNTIANDI de 1975, el Papa Pablo VI describió a las CEB's como “un lugar de evangelización, en beneficio de comunidades más amplias, especialmente de las Iglesias particulares y –como- una esperanza para la Iglesia universal (...) las comunidades eclesiales de base corresponderán a su vocación la más fundamental: auditoras del Evangelio (...) y destinatarias privilegiadas de la evangelización, devendrán ellas mismas sin tardar anunciadoras del Evangelio” (Pablo VI, 1975: 58). En pocas palabras, las CEB's fueron creadas a fin de asegurar un mínimo de vida religiosa comunitaria y de transmisión de la fe, en particular, a través de la catequesis. Al mismo tiempo, tuvieron por objetivo enfrentarse solidariamente con los problemas económicos y sociales, específicamente, los de la miseria y encontrar en la palabra divina los medios de su resolución (Marlé, 1984: 25). Más allá de su función concreta dentro de la Iglesia Católica, es importante señalar que las CEB's contribuyeron a una imagen idealizada de la comunidad como rebaño de Dios, es decir, como grupo de parentesco sin referente territorial. Es así que la identidad indígena tendió a construirse más en relación a una “comunidad imaginada de indios”, insertada en una tónica política, que en relación a la tierra. Sin embargo, paradójicamente, la tierra siempre fue retomada como temática de reivindicación y como medio a fin de penetrar los espacios políticos.

no sólo de los blanco-mestizos sino también de la misma Iglesia. Ello constituyó un eslabón indispensable en su capacidad para alcanzar la igualdad y el reconocimiento (Lyons, 2001: 17).

De la misma manera, sobre la base del evangelio, tanto el dialogo abierto acerca de su propia condición de pobre e indígena como la reflexión sobre las formas de su propia liberación que se desarrollaron en las CEB's fueron portadoras de frutos. Paulatinamente, las CEB's se convirtieron en la antecámara de las organizaciones indígenas a nivel local y provincial, formando y capacitando a sus "futuros" líderes. Este nuevo conocimiento impartido por la Iglesia Católica a los indígenas fue el origen, para estos últimos, de un "nuevo estatus" y de "poder" (Ibíd.). Aquel fenómeno cobró particular fuerza a partir de la mitad de los años ochenta con la conformación del CFI (Centro de Formación de Misiones Indígena) en Santa Cruz, cuya voluntad apuntó a formar a catequistas y cleros indígenas.

En relación al último aspecto, Andrade (2004) sostiene que se dio un mayor énfasis en el trabajo de evangelización, o aún en lo que hemos llamado anteriormente la "ortodoxia", por temor a la politización de las organizaciones indígenas, en particular, aquí, de las CEB's. Aunque no se pueda negar la veracidad de aquel argumento, podemos matizarlo en tanto que Monseñor Proaño no buscó la re-cristianización de lo indígena sino su "concientización política" (Andrade, 2004: 131), mediante una lectura más social, política y, de cierta manera, revolucionaria del evangelio. Asimismo, fue el cofundador del MICH (Movimiento Indígena de Chimborazo), nacido en 1982. Si bien el MICH no puede ser calificado de "organización política" como tal, no dejó de ocupar espacios políticos en donde se esbozaron proyectos apuntando a otro modelo económico y sociopolítico que el dominante.

Finalmente, es esencial anotar también que, en un contexto de fuertes tensiones con los evangélicos, la Iglesia de Riobamba redujo el control ideológico que ejercía sobre los indígenas, permitiendo un distanciamiento de aquellos con ella y, por ende, acrecentó su capacidad de organizarse políticamente. Este fenómeno se reprodujo en numerosas CEB's que, por esencia, tenían una vocación de evangelización y se volvieron organizaciones políticas.

Así, a pesar de concentrarse substancialmente en la evangelización, el conjunto de estas obras pastorales no descartó su vocación ecuménica y democrática e,

inevitablemente, en el contexto de mutación de las estructuras socioeconómicas y religiosas, condujo a la germinación de varias organizaciones campesinas. Este trabajo de concientización y de liberación del pueblo indígena, obra de una Iglesia progresista, tendió a fortalecerse en los años ochenta, recogiendo las semillas plantadas en Puebla (1979), y dio frutos en esa misma década, los “frutos de la resistencia”. A fin de ilustrar lo dicho anteriormente, Carlos Amboya subraya que:

(...) justo en la década del ochenta y justo en el periodo de León Febres Cordero, el trabajo ha sido más de concientizar sobre la identidad, sobre la cultura, valorando nuestra identidad, nuestra cultura. Se ha hecho bastante trabajo sobre la identidad cultural y esto ayudó a crear la dirección de educación intercultural bilingüe en el 88-89 cuando vino Rodrigo Borja. Entonces, ahí también, desde la evangelización se ha trabajado sobre la cultura y empezamos a trabajar ya de la teología indígena, de la pastoral indígena y... un poco en contra de la celebración de los quinientos años de evangelización porque en quinientos años de evangelización, como dice el evangelio que es la buena noticia, pero no ha sido esta buena noticia. Entonces, fue éste el trabajo que hicimos sobre los quinientos años de evangelización, oponiéndonos, oponiendo a estos quinientos años, “quinientos años de evangelización” porque nosotros, según Monseñor Proaño decía, “nosotros empezamos a evangelizarnos aquí, nosotros empezamos a trabajar”, la evangelización desde los pobres. Entonces, surgió la necesidad de construir una teología indígena, de construir una pastoral indígena, de construir una Iglesia indígena y la necesidad de... de formar ministros, los laicos indígenas mismos que empiezan a asumir los ministerios laicales (...) veo que a partir del ochenta hemos tenido varios alcances, hemos dado grandes pasos, el sector indígena aquí en el país (Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2007).



Figura 6: La evangelización desde los pobres con Monseñor Proaño y los indígenas de Chimborazo en el páramo.

Fuente: Imagen tomada en <http://www.monsleonidasproanio.org/>

En resumen, aunque no podamos atribuir todos los logros a la Iglesia de Riobamba, la línea progresista de la Iglesia ecuatoriana, encarnada por Monseñor Proaño, la cual tiene que ser distinguida de la Iglesia Apostólica Romana, más conservadora en aquella época, constituyó un catalizador en el despertar del movimiento indígena en Chimborazo (Korovkin, 2003: 131). También se debe reconocer que este trabajo de más de tres décadas permitió, por un lado, formar a líderes indígenas tanto gracias a los programas de alfabetización como a los talleres y cursos que se realizaron dentro de las propias comunidades y, por otro, reforzar las estructuras comunitarias (Zamosc 1994), aún frágiles al salir del periodo dominado por el sistema de la hacienda. Finalmente, las obras pastorales de Monseñor Proaño coincidieron en su conjunto con la revitalización de la estructura tradicional del movimiento indígena (Zamosc, 1994: 48).

No obstante, este trabajo de re-evangelización, empezado por Mons. Proaño a partir de los años sesenta, fue espinoso por el ámbito de tensiones entre católicos y protestantes en el cual esta obra pastoral se desarrolló así como por la presencia de un “estado represivo”, que tachaba a menudo las actividades pastorales de Monseñor Proaño de “subversivas”, o aún por la oposición de ciertos sectores de la población. Lo anterior se vislumbra con particular claridad en el siguiente relato:

El Viernes Santo, 17 de abril de 1981, un grupo de comerciantes y terratenientes con el apoyo moral de dos representantes ante la Cámara Nacional, grandes propietarios de la

zona de Pallatanga, provincia de Chimborazo, expulsa al párroco y a doce miembros del equipo misionero diocesano, haciendo uso de armas de fuego y de graves amenazas. (...) Las acusaciones fueron de diversa índole, pero el motivo de fondo constituyó el trabajo pastoral organizado entre y con los campesinos (Proaño, 1990 [1982]: 143).

A más de eso, la labor evangelizadora del obispo Proaño tuvo que afrontar la reticencia de los pobres a convertirse en tanto que, de acuerdo con Bravo (1998), estos últimos esperaban una liberación socioeconómica y política caída del cielo sin afianzar su fe en Cristo (Bravo, 1998: 244-245).

Según Andrade (2004) y Muratorio (1982), el impacto de la acción evangelizadora de la Iglesia de Riobamba sobre la emancipación de los pueblos indígenas de Chimborazo debe ser siempre re-centrado en el contexto de las transformaciones socioeconómicas post-reforma agraria y, sobre todo, de expansión del pentecostalismo que constriñó a la Iglesia a adoptar una nueva conducta ética y moral.

Conciencias religiosas en conflicto: católicos versus evangélicos

Desde hace más de cincuenta años, la provincia de Chimborazo ha estado impregnada por una pugna entre católicos y evangélicos. Estudiar este fenómeno no es solamente desenmascarar las estrategias usadas por ambas religiones para apoderarse de las conciencias religiosas sino también explorar el aporte de la “nueva fe” protestante en Chimborazo en la individualización y revalorización étnica y cultural del indio e, igualmente, su implicación en la nueva conducta adoptada por la Iglesia Católica hacia los indígenas. En efecto, analizar el “despertar indígena” desde la sola óptica católica, sin mencionar a su “adversario” evangélico habría sido muy demagógico.

Así, esta parte busca descifrar cómo la paulatina penetración del protestantismo en la provincia de Chimborazo aceleró el proceso de transformación de las fuerzas presentes e incluso generó un replanteamiento de éstas dentro de un nuevo espacio socioeconómico, cultural y religioso, marcado, desde entonces, por el rol de “protagonista” desempeñado por el indígena⁵⁴. En este sentido, los siguientes acápites

⁵⁴ En su mayoría, la argumentación de esta parte ha sido extraída y/o influenciada por el trabajo de Susana Andrade (2004) sobre las formas de conversión religiosa al protestantismo en la provincia de

revisten un interés trascendental porque permiten entender cómo, en el contexto de desmoronamiento de los poderes locales, la penetración del protestantismo condujo a acelerar el movimiento histórico de liberación del campesino-indígena, interrogando implícitamente a la Iglesia sobre su propio “deber” dentro de este campo de fuerzas⁵⁵. En efecto, en el caso chimboracense, la expansión del protestantismo es consubstancialmente causante de la tendencia de la Iglesia Católica a repositionar su discurso y su acción hacia otros espacios.

El tema del protestantismo -siendo una problemática de alcance mayor para tener un entendimiento histórico de los fenómenos de estas tres últimas décadas en la provincia de Chimborazo- ha sido investigado por varios autores (Muratorio 1980, 1982; Proaño 1990 [1983]; Andrade 2004, 2005). Andrade (2004) ubicó las primeras huellas de la presencia protestante en el Ecuador a fines del siglo XIX a través de la llegada de algunos misioneros norteamericanos a un terreno “conquistado” por el catolicismo desde hacía más de cuatro siglos. Estos últimos tenían por objetivo hacer desaparecer todas las formas de prácticas paganas arraigadas en la cultura indígena (Andrade, 2005: 50). A diferencia, Muratorio (1982) identifica los orígenes del protestantismo en la sierra ecuatoriana, alrededor de 1920, con la venida de los Adventistas del Séptimo Día (ASD). Este grupo misionero pudo permanecer únicamente cinco años en Chimborazo dada la fuerte oposición a la cual se enfrentó por parte de la Iglesia Católica que lo acusó de herejía y otras “virtudes maléficas”.

Por tanto, hubo que esperar hasta la mitad del siglo XX para que el protestantismo se difundiera y se acrecentara la identificación con los valores protestantes (Muratorio 1982; Andrade 2005), específicamente, a través de la influencia de la Unión Misionera Evangélica (UME). Según Mons. Proaño, el ascenso del protestantismo en Chimborazo se explicaría como una consecuencia directa del Concilio Vaticano II que planteó como precepto la convivencia con los protestantes, considerados como “hermanos separados”. Es así que la Iglesia Católica habría dejado el acoso y la oposición contra ellos (Andrade, 2004: 145). En efecto, tras la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia siguió condenando la acción de los protestantes pero con

Chimborazo, vistas como estrategias de adaptación frente a las transformaciones impuestas por la modernidad.

⁵⁵ De acuerdo con Bastian (1986, citado en Andrade, 2004: 165), el protestantismo asume, como principal tarea, la función política de contestación del poder tradicional.

menos vehemencia. Los católicos se inclinaron hacia una explicación exógena de la conversión al protestantismo y su principal crítica fue la de percibir, en aquella religión, un instrumento político de intereses extranjeros, específicamente favorable al “imperialismo norteamericano” (Proaño 1990). También el protestantismo fue criticado, por la Iglesia Católica, por ser “divisionista” y, sobre todo, por su carácter paternalista que llevó a reproducir la lógica asistencialista de los diferentes gobiernos del Ecuador (CONAIE 1989; Proaño 1990 [1983]).

Su expansión, o aún lo que Andrade (2004) ha definido como “pentecostalismo”, se podría explicar por la capacidad de esta religión de brindar respuestas concordantes con los cambios socioeconómicos de la modernidad. También, como lo insinuamos anteriormente, aquel fenómeno fue facilitado por el debilitamiento de las estructuras locales de poder. En este sentido, la conversión de los indígenas quichuas de Chimborazo al protestantismo estuvo intrínsecamente vinculada a la voluntad de encontrar en la nueva fe las respuestas necesarias a la realización de “una mejor y mayor inserción en el mundo moderno” (Andrade, 2004: 19). Frente a un espacio en cambio perpetuo al estar caracterizado por la aceleración de la migración de pobladores chimboracense a la costa y, luego, a Colombia y Venezuela (Lentz 1997; Andrade 2004), la agudización de la presión demográfica, la transformación de las estructuras de producción como consecuencia de la reforma agraria y, finalmente, el desmoronamiento de las estructuras locales de poder, el indígena convertido al protestantismo halló en la nueva fe las respuestas a sus preocupaciones materiales e incluso a su fisura identitaria (Andrade 2004), tema sobre el cual nos extenderemos más adelante. En cuanto al debilitamiento de los poderes locales, de acuerdo con Lentz (1997)⁵⁶, el proceso migratorio, dado su carácter contestatario⁵⁷, habría fomentado el desarrollo y acelerado

⁵⁶ A través de una mirada sobre varias comunidades de la provincia de Chimborazo, Carola Lentz (1997), en su trabajo titulado *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*, explora las tensiones entre la supervivencia de formas de vida de tipo “tradicional” y su transformación como consecuencia de la agudización del proceso migratorio y de la inserción de sus participantes en el mercado capitalista; también indaga el impacto de tales cambios en las comunidades indígenas, en su manera de aprehender y construir nuevas pautas de vida, tanto a nivel económico como social, cultural y político, que estén más en adecuación con los valores difundidos por la economía de mercado y, en general, la modernidad.

⁵⁷ Como lo sostiene Lentz (1997), para los indígenas la migración fue un medio de buscar oportunidades laborales más allá del mundo rural y, de cierta manera, oponerse a la construcción social que históricamente ha asociado el indígena al mundo rural. Prieto (2004) defiende la idea según la cual la condición rural del indígena fue reforzada y retroalimentada por las elites y los científicos sociales como estrategia de gobernabilidad hacia los indígenas a fin de mantenerlos en ciertos espacios geográficos,

la amplitud de aquel fenómeno. Precisamente, los migrantes indígenas, al acceder a bienes y valores de la modernidad, ya no se consideraron como “inferiores” sino como “civilizados” y fueron rechazando los antiguos códigos de conducta y valores difundidos por la Iglesia Católica, la hacienda y el pueblo (Lentz, 1997: 235-237).

Igualmente, cabe anotar que la aceptación de la nueva fe por parte de la Iglesia Católica y la reducción de la presión ideológica de esta última sobre las poblaciones indígenas fueron fundamentales en tanto que dejaron “espacios vacíos” que podían ser ocupados por la religión protestante. También, se necesita señalar que los protestantes dismantelaron las representaciones idolatradas de los santos, demostrando que estos no tenían vida propia y que no eran más que yeso o madera (Andrade, 2004: 165). Sin embargo, la conversión al protestantismo que era, en un principio, un proceso individual, es decir, la adquisición de una nueva conducta moral a fin de conseguir su propia salvación, se convirtió poco a poco en algo colectivo a través de mecanismos de presión social como el chisme y la murmuración (Andrade, 2004: 168-169).

El éxito del protestantismo residió en el hecho de brindar respuestas a las expectativas suscitadas por el mundo moderno, insertándose en el espacio de la religiosidad andina. Las prácticas y enseñanzas evangélicas se volvieron atractivas para los creyentes en la medida en que recrearon el universo simbólico ancestral de la religiosidad andina. Ello se reflejó, entre otros, a través de los bautizos en lagunas y de una lectura más fantástica del evangelio que materializó al infierno y al paraíso. De esta manera, las preocupaciones de salvación descritas como cercanas y materializadas en ciertos tipos de conductas que se necesitaban perseguir acarrearón en la secularización la nueva fe. Es así que, las conciencias y los espacios de la vida cotidiana se volvieron permeables a los preceptos vehiculados por la “nueva fe” (Andrade 2004). En suma, su éxito principal rebasó en permitir al “indio” una “apropiación cultural de la nueva religión” (Andrade, 2004: 325).

De cierta manera, el protestantismo contribuyó a suturar una identidad fragmentada del indio por largos siglos de opresión y dominación cristiana en tanto que consintió, a diferencia del catolicismo, al “indio” más libertad en la manera de vivir su

evitar su nomadismo y su mezcla con la sociedad blanca, lo cual habría trastornado el orden burgués establecido. Es así que buscaron encontrar científicamente las peculiaridades de un cuerpo y una psicología india capaces de demostrar los lazos que unan históricamente a los indios con la tierra y su necesaria reproducción.

fe. En efecto, al establecer una relación directa con Dios y al hacerlo responsable de su propio destino, el protestantismo participó a la individualización del indio. Esta nueva responsabilidad desembocó en una revalorización de su ser, ya no considerado como inferior o “sub-humano” sino como individuo *sui generis*. Paralelamente, le proveyó un “nuevo significado social” ya que la conciencia de ser protestante o aún la posibilidad de poder leer el evangelio, de manera similar a lo que ocurrió con el proceso de re-evangelización católica, participó en la construcción de una nueva identidad étnica, la de un ser educado y ya no la de una “bestia de carga” (Muratorio, 1982: 86-89). En relación a lo anterior, Andrade (2004: 171) habla también de “revalorización cultural” como un aspecto vinculado a un distanciamiento con las instancias difusoras del protestantismo en Chimborazo, en particular las misiones norteamericanas, pero sobre todo relacionado “al rechazo de imposiciones culturales (...) a la recuperación de la memoria social y el lenguaje simbólico, a la elaboración de teologías indígenas, a la reconstrucción de las cosmovisiones indígenas (...)” (Andrade, 2004: 172).

Finalmente, se podría acabar esta parte matizando el “rol liberador” del protestantismo. En efecto, es fácil entrever en la esencia conservadora del protestantismo una propensión a coartar toda forma de resistencia colectiva o aún de acción política (Muratorio 1982; Andrade 2005). Separando el “más allá” del “más acá”, representó todo lo asociado a valores antitéticos a una ética protestante y relacionó, rápidamente, la noción de *jucha*⁵⁸ con el término de política (Andrade, 2005: 50). En particular, la carta del apóstol Pablo a los Romanos (13, 1-2) sirvió de apoyo a fin de sostener este precepto.

Todos deben someterse a las autoridades públicas, no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él. Por lo tanto, todo el que se opone a la autoridad se rebela contra lo que Dios ha instituido. Los que así proceden recibirán castigo (Ro 13, 1-2) (cita en Andrade, 2005: 51).

Sin embargo, este último argumento importa muy poco en la medida en que al ofrecer una nueva conducta cívica y moral al “indio”, el protestantismo participó en su

⁵⁸ La palabra de *jucha* remitió a “(...) todo aquello relacionado con las “cosas del mundo” aquello que estaba prohibido, lo malo, lo sucio, el pecado (...)” (Andrade, 2005: 50).

revalorización cultural y sobre todo en replantear, en el caso ecuatoriano, la vocación de la Iglesia Católica a favor de los indígenas.

En suma, el aspecto primordial que se necesita subrayar no es tanto el aporte directo del protestantismo en la re-construcción identitaria del indio como su rol tácito en la re-distribución de las fuerzas a nivel local. En este sentido el caso estudiado aquí es apasionante porque refleja pragmáticamente una época de cambios, coincidente con la extensión del protestantismo, en que la Iglesia Católica estuvo interpelada sobre su propia acción evangelizadora a favor de los pobres, en particular los indígenas, e incitada a actuar históricamente, a descubrir el rostro “revolucionario” del mensaje cristiano. Finalmente, debemos poner de relieve en el caso chimboracense que el cambio que se dio dentro de la Iglesia Católica, que puede ser resumido en palabras de Mazal (1991), al paso de la “cristianización de lo indígena” a la “indigenización del cristianismo” (Mazal, 1991: 35), la creación de un clima favorable al distanciamiento de los indígenas del control ideológico de la Iglesia Católica y, por ende, la paulatina politización de estos movimientos religiosos⁵⁹, no son meras coincidencias con la amplia extensión del protestantismo en la provincia.

El mensaje político del cristianismo: Puebla (1979) o la edificación de una Iglesia nueva

Bien que Christophe Colomb, déclarait-il dans une série de conférences, soit arrivé en Amérique en 1492, il ne serait pas trop hasardeux d'affirmer que c'est seulement aujourd'hui que nous sommes en train de découvrir l'Amérique

(Dussel 1972, citado en Marlé, 1984a: 11).

(...) la Iglesia hace bien al acercarse con apertura a los cristianos indígenas; no sólo por respeto a estos millones de bautizados que, después de casi medio milenio de la primera evangelización, no pueden seguir siendo considerados “cristianos nuevos”, sino también porque estos hombres están aportando a la humanidad experiencias religiosas diferentes de verdadero valor y porque están alentados por el Espíritu de Dios, que “sopla donde quiere” (Jn 3, 8)

⁵⁹ Remitimos aquí, esencialmente, a la lenta transformación de ciertas CEB's en organizaciones de carácter político.

(Mazal, 1991: 38-39).

Los siguientes acápite relatan la historia de una “revolución copernicana en la medida en que la cuenca europea ya no constituye más, de lo que fue desde el origen, el centro del mundo cristiano, del ecumene, de las tierras habitadas por los cristianos” (Marlé, 1984a: 4). Dicho de otra manera, enfatizan la nueva preocupación de la Iglesia Católica por los “dominados” y el tinte político atribuido al mensaje cristiano, considerado como eslabón para liberarse de las formas de enajenación que rodean al Hombre por doquier. En efecto, el Concilio Vaticano II pero, sobre todo, las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín (Colombia, 1968) y Puebla (México, 1979) son tres etapas fundamentales de la historia de la Iglesia Católica en tanto que reubicaron paulatinamente a los pobres y, en general, a las culturas históricamente oprimidas en el corazón del mensaje cristiano y de la Iglesia Católica misma.

Así, esencialmente en Puebla (México, 1979), se empezó a hablar con mucho fervor de la “opción preferencial por los pobres”, entre los cuales, los indios estaban considerados como los más pobres (Puebla, 1979: 34). Se trató de un re-descubrimiento por parte de la Iglesia Católica de la situación de pobreza en la cual están hundidos los indígenas y, sobre todo, de su capacidad de participar en la renovación de las antiguas estructuras de la Iglesia, estropeadas por su visión unidireccional y reductora del dogma cristiano y de su práctica. Sin embargo, esta nueva preocupación dentro de la Iglesia Católica fue substancialmente fruto del trabajo de Mons. Germán Schmit y Mons. Proaño, quienes pusieron en el centro de su proyecto acerca de la realidad latinoamericana “el perfil de los rostros desfigurados de Cristo” (Bravo, 1998: 235).

Una de las voluntades de Puebla fue la de seguir los pasos empezados en el Concilio Vaticano II y en la primera conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, queriendo romper las barreras existentes entre la Iglesia y el “pueblo” y tener un compromiso verdadero por la situación de pobreza, dominación, dependencia y marginación en la cual se encuentran la mayor parte de las poblaciones que componen el continente latinoamericano. Se trató de una “Iglesia renovada” (Andrade 2004) ya no dedicada a la conversión al catolicismo sino decidida a entregar su propia iglesia a las culturas “autóctonas” (Andrade 2005). Precisamente, en Puebla se expresó la voluntad

de emprender un proceso de “inculturación”⁶⁰, como lo expresa Inés Zambrano, hermana laurita:

Creo que ahí se asume con mayor fuerza el compromiso con los indígenas, entonces es más radical, es más claro, se empieza a hablar de inculturación del evangelio, el rostro de los indígenas ya como protagonistas no como los que tenemos que darles haciendo cosas sino ellos ubicando su... su propio rol, su propio compromiso” (Entrevista a Inés Zambrano, Riobamba, 15 de mayo de 2006).

Asimismo, uno de los temas tocados en Puebla y de gran relevancia fue el de la dignidad humana, juzgada como condición necesaria al desarrollo de una sociedad más justa y equitativa (Puebla, 1979: 1254-1256). Por ende, se hizo preponderante, desde la perspectiva de la Iglesia Católica latinoamericana, luchar contra la injusticia, la raíz en la cual se encuentra el pecado. De la misma manera, por primera vez se abordó el tema de los indígenas, el cual había sido silenciado en Medellín (1969) (Bravo, 1998: 234). Desde la descripción de una sociedad latinoamericana, arraigada en sus bases en el cristianismo y en donde se avistan las contradicciones existentes entre estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio (Puebla, 1979: 1257), se hizo mayor la toma de conciencia de los sufrimientos que padecían los indígenas.

En una situación de total abandono se encuentran los ancianos, los minusválidos, los errantes y las grandes masas de campesinos e indígenas «casi siempre abandonados en un innoble nivel de vida y a veces atrapados y explotados duramente» (Pablo VI, Discurso a los campesinos, Bogotá, 23.8.1968) (Puebla, 1979: 1266).

En suma, interpelada por la situación de indigencia y marginación en la cual se encontraban los negros, los indios y las grandes masas de trabajadores explotados económicamente y atrapados en estructuras donde brotan las injusticias, la Iglesia

⁶⁰ Esta noción de “inculturación” surge un año después del Concilio Vaticano II pero toma fuerza en Puebla como compromiso de la Iglesia y como voluntad de emprender una nueva política hacia los indígenas y en general hacia los pueblos oprimidos (1979). Andrade define la inculturación como esta nueva tendencia de la Iglesia dedicada al “reconocimiento y respeto de las diversas culturas”. Esta última implica “un profundo conocimiento de las culturas indígenas, un cambio de “lugar” del misionero, quien aprende las lenguas indígenas, se distancia de su propia cultura y asume progresivamente la cultura indígena como el terreno donde la ‘Semilla del Verbo’ ya brota” (Andrade 2004: 122).

Católica emprendió una relectura del evangelio⁶¹, reflexionó sobre las situaciones de pobreza⁶² y, lo que es nuevo, se comprometió en resolver aquella pandemia y se concienció del potencial evangelizador de los denominados “pobres”⁶³ (Marlé 1984; Levine 1986; Lois 1998; Andrade 2004).

Precisamente, la Iglesia pretendió hacerse la voz de los que ya no tenían voz y se empeñó en denunciar con coraje las injusticias y en servir a su pueblo, fielmente a los principios del evangelio (Puebla, 1979: 1268-1282). De ello, se desprendió una clara voluntad de promover al hombre en la integridad de su ser, sobre la base del *Evangelii Nuntiandi*⁶⁴, considerado como el medio para alcanzar la emancipación humana. El mensaje bíblico retomado para lograr aquel objetivo fue el del Éxodo, es decir, el de la epopeya de la liberación del país de la servidumbre (Marlé, 1984b: 18).

Sin embargo, no se trató de una evangelización arrasadora del conjunto de valores propios a cada población, sino que buscó ser respetuosa de la cultura misma de los pueblos latinoamericanos. Una evangelización que intentó alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales y que pudiera generar progreso (Puebla, 1979: 388).

En pocas palabras, podríamos mirar a Puebla como un momento en que la Iglesia Católica tendió a matizar largos siglos en los cuales se deshonró la cultura de las poblaciones locales por culpa de su voluntad de imponer sus propias creencias, modos

⁶¹ Es importante anotar que en aquel proceso, la Iglesia Católica estuvo influenciada por el poder, a la vez desestabilizador y renovador, del proyecto de la teología de la liberación. Como lo señala Marlé (1984), “la cristología de los teólogos de la liberación se caracteriza (...) por un interés primordial portado al Jesús de la historia: al que compartió nuestra condición de hombre, al medio de los conflictos y de las contradicciones que afectan aún esta condición” (Marlé, 1984: 18)

⁶² De acuerdo con Levine (1986), lo que es fundamental reside en el cambio drástico de abordar el problema de la pobreza. A pesar de los conflictos y debates, al seno de la Iglesia Católica, acerca de la manera de definir la pobreza, todos convergieron para sustentar que no era un fenómeno universal, una condición inevitable sino el producto de estructuras específicas de poder creadas por el Hombre y, por tanto, transformables.

⁶³ Las CEB’s ayudaron a que la Iglesia Católica entienda que su fuerza no se podía resumir a la doctrina elaborada o aún a los debates teológicos discutidos en los lujosos salones del Vaticano sino que estaba estrechamente vinculada a la capacidad de los pobres de ser portadores del mensaje cristiano: “(...) el surgimiento de las Comunidades de Base ha ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (Puebla, 1979: 1147).

⁶⁴ El *Evangelii Nuntiandi* tiene como fundamento un compromiso evangelizador, el de anunciar el evangelio a los hombres de nuestro tiempo, siguiendo fielmente los pasos del apóstol Pedro. Pero más que una tarea evangelizadora, se define a sí mismo como “un programa de vida y de acción”, “una tarea noble (...) a fin que estos tiempos de incertidumbre y malestar –se- cumplan con creciente amor, celo y alegría” (Pablo VI 1975).

de vida -los de la civilización occidental-, a nombre de la palabra de Dios. A partir de ahí, se definió la cultura como una realidad histórica y social y no meramente folklórica (Puebla, 1979: 386-398). Un aspecto revelador de lo anterior fue el reconocimiento de la tierra como un medio para los indígenas de relacionarse con Dios, como una manera de vivir el evangelio en el trabajo cotidiano. En este sentido, empezó a operar “un catolicismo más consciente, menos conformista, más organizado –y sobre todo- socialmente activo” (Calderón, 1984: 35).

Para concluir, podríamos decir que la Iglesia Católica, al redefinir su rol en el seno de las estructuras de poder y al aportar una lectura más política de la Biblia, tendió de manera inevitable a sentar las bases para un futuro accionar político, como lo refleja el caso de las CEB's⁶⁵. Sin embargo, pese a este discurso emancipatorio, la Iglesia Católica no pudo dejar de ser una institución paternalista y desarrollista. Así, podríamos entrever un límite al respeto de las culturas en la acción misma de la Iglesia Católica por lo que Mazal (1991) nos plantea lo siguiente: “¿Cómo es posible re-evangelizar dichos cristianismos sincréticos, respetando esa alteridad y convirtiéndola en un aporte a la síntesis cristiana del continente?” (Mazal, 1991: 38).

El “Taita⁶⁶ Papa” en Ecuador

De las comunidades a La Cocha de Latacunga

La visita del Papa Juan Pablo II a Ecuador constituyó una de las etapas de un largo viaje a América Latina, que empezó en Venezuela y terminó en Trinidad y Tobago, a través del cual se quiso reiterar el compromiso de la Iglesia con los pobres. Para el Ecuador, fue, sin duda, un acontecimiento de naturaleza trascendental en la historia del país en un momento en que este último atravesaba una grave crisis socioeconómica y política. No obstante, resultó ser de importancia mayor para los que padecieron mayormente de esta situación, los pobres. Así, Mons. Luna, obispo de Cuenca, expresó que:

⁶⁵ Es importante recordar ahí que la politización de las CEB's no era un objetivo deseado por la Iglesia Católica. Más bien, ello fue el resultado de la interacción de varios fenómenos y fuerzas que llevaron a la concretización de este aspecto.

⁶⁶ *Taita* en quichua significa “papá” y más que un signo de respeto es también una señal de afecto.

El Papa viene (...) para que lo vean los pobres de esta comarca, erosionada y le sientan como un conocedor de los problemas y todas sus angustias y trae para ellos un mensaje de paz y amor (...)⁶⁷.

Precisamente, el objetivo de este viaje planificado fue el de solidarizarse con las masas marginadas, renovar el apoyo de la Iglesia hacia ellas y recordarles, de acuerdo con el Evangelio, que en el Reino de Dios los “últimos serán los primeros y los primeros serán los últimos” (Mateo [20-1]). Es así que en su mensaje navideño, desde la basílica San Pedro de Roma, el Papa Juan Pablo II, fiel al mensaje bíblico, dijo:

¿Acaso no hay hombres ricos de bienes materiales, ricos de poder, ricos de fama... y, sin embargo pobres? (...) ¿Y no existen hombres pobres, perjudicados materialmente, oprimidos, discriminados... que son ricos? (...) nosotros queremos expresar nuestra unión fraterna con todos los hombres y especialmente con aquellos que sufren porque no tienen lo necesario para vivir, con aquellos que forman la muchedumbre de los pobres⁶⁸.

Por lo tanto, para los más pobres del Ecuador, dentro de los cuales están los indígenas, la visita del Papa no representó tanto una esperanza de salvación como la posibilidad especial de escapar durante unos momentos a la dolida realidad de sus vidas. En efecto, el viaje papal a Ecuador suscitó numerosas expectativas para la comunidad indígena del Ecuador, entre otras, un medio para relacionarse con el “más allá”, una ocasión de demostrar al mundo la presencia de los indígenas en el Ecuador y su implicación dentro de la Iglesia Católica. Lo anterior se refleja en las palabras de Julián Tucumbi-Tigazi, líder de comunidades indígenas y director del grupo indígena de música y danza “Los Tucumbi”:

Para la comunidad indígena la llegada de Juan Pablo II representa la venida de Cristo Jesús. Este es un acontecimiento único porque nunca jamás ningún Papa ha venido a nuestro país (...) el corazón del indio ecuatoriano late emocionado en espera de su Santidad (...) el páramo andino está de fiesta. Todos estamos conscientes de que el Papa

⁶⁷ “El Papa viene al Ecuador para que lo vean los pobres”, *El Comercio*, A2, 10 de Diciembre de 1984.

⁶⁸ “Papa reitera compromiso de la Iglesia con los pobres”, *El Comercio*, PP, 26 de Diciembre de 1984.

la Palabra de Dios. El es como padre y ayuda siempre a nosotros, porque con él siempre tenemos esperanza⁷¹.

Toda esta preparación y este entusiasmo por el encuentro con el Papa Juan Pablo II no se explicarían sólo por la representación simbólica que tiene el Papa, la de un mensajero de paz y amor, sino por la representación política que se destaca de su Santidad, en calidad de uno de los mayores jefes de estado del planeta, la cual se ve a su vez reforzada por el símbolo de estar a la cabeza de la Iglesia Católica y ser el primer representante de Dios sobre la tierra. Conociendo el afecto que el Papa tenía hacia los marginados, la reunión de Latacunga encarnó la esperanza de que el encuentro desembocara en una transformación de las estructuras socioeconómicas dominantes a favor de los dominados. Así, Tomasa Andrango, imbabureña de veinte años escogida para dar la bienvenida al Papa, dijo: “ha de quedar algo bueno para los naturales que siempre hemos sido olvidados”⁷².

De manera paralela a las expectativas generadas por este encuentro, Mons. Proaño insistió en la importancia que revestía este encuentro para que, a través de este espacio público de dialogo brindado a los indígenas, se pudieran realizar cambios políticos y socioeconómicos en el manejo del poder a favor de ellos. Por ende, al contestar una pregunta acerca del significado de la visita papal, abrió un abanico de posibilidades sin descartar el del cambio político; por lo cual expresó:

Puede significar muchas cosas. Puede significar un conocimiento, siquiera superficial del Santo Padre, de la realidad del pueblo ecuatoriano. Puede significar también una ocasión en la cual El diga un mensaje que favorezca a las clases populares, a las clases campesinas. Que les de base para una más grande esperanza en el cumplimiento de sus obligaciones. Puede también ser una ocasión esta visita del Papa para que oriente los deberes que tienen que cumplir las clases dirigentes, las clases pudientes en búsqueda de una mayor justicia (...) creo que es necesario hablar y decir a la gente del pueblo que se haga presente, que diga su palabra aún cuando sean pocos minutos, para que el Santo Padre tenga una idea cabal de cuál es la realidad del Ecuador y de la Iglesia, aquí, en nuestro país⁷³.

⁷¹ Resurrección Naula, citado en “Solicitud de bendición de las biblias”, *Kipu*, Tomo IV, enero de 1985.

⁷² “De la chacra hacia la esperanza...”, *El Comercio*, PP, 27 de enero de 1985.

⁷³ “Gente del pueblo debe decirle su palabra al Papa”, *El Comercio*, B4, 31 de enero de 1985.

Empero, lo anterior pudo concretarse con mayor fuerza, solamente, gracias al cambio que se dio en el “rostro” de miles de indígenas. Desde entonces, el indígena no tenía miedo y no podía ser considerado más como el rostro en el cual se veían los “rasgos sufrientes de Cristo” como se había mencionado en Puebla (Puebla, 1979: 31), sino que, retomando la misma terminología que la usada por la Iglesia, tendió a convertirse en la representación del “rostro glorioso de un Cristo resucitado”. Es a través de esta “resurrección” que han podido organizarse, buscar el accionar político con el objetivo de construir una nueva nación (*mushuc llacta*)⁷⁴ como lo señaló Mons. Proaño, gran conocedor de la realidad indígena, en las horas previas al encuentro de los indígenas con el Papa Juan Pablo II:

Estaban intimidados, fatalistas, se sentían relegados y el conformismo les invadía (...) ahora se expresan sin temor y quien recupera la palabra y manifiesta sus sentimientos se recupera a sí mismo (...) ahora los indígenas se están organizando con la ayuda de la Iglesia y de otros sectores, buscando una sociedad nueva que les permita implementar una política propia con liberación económica⁷⁵.

Por tanto, veremos en los siguientes acápites cómo La Cocha de Latacunga se transformó en un espacio de lucha política para reivindicar sus derechos, un espacio de construcción de un discurso oficial distanciándose de la misma Iglesia Católica y, por ende, una oportunidad para recuperar una historia lastimada durante décadas por el poder ideológico y económico ejercido, respectivamente, por la Iglesia Católica y la hacienda.

⁷⁴ El principio de *mushuc llacta* que significa “nueva nación” fue uno de los objetivos constituyente del MICH. Para lograr el objetivo de construir una nueva nación y, también, una iglesia indígena, se buscaron alianzas con los misioneros, los catequistas y, en general, el cuerpo eclesiástico. Es así cómo Monseñor Proaño fue nombrado Coordinador General del Movimiento, pero más allá de este título formal fue visto como “un símbolo representativo de la unidad, armonía y conciencia del movimiento” (CONAIE 1989: 175).

⁷⁵ “Los indios se sienten divididos”, *El Comercio*, Sección El Papa en el Ecuador (Anexo), p2, el 01 de Febrero de 1985.

Latacunga: el espacio de la resistencia y de recuperación de la historia

La cultura de la resistencia ha llegado a nuestros días no desde la inmovilidad, sino adoptando los cambios necesarios para permanecer, porque junto a esa cultura del resistir, el indígena ha asumido la de innovar y la de apropiar aquellos elementos culturales del antagonista que no eran contraproducentes

(Bonfil Bataille, citado en Andrade, 2004: 188).

Gran parte de los estudios sobre lo étnico redujeron la lucha indígena de los años ochenta a la simple expresión de “un grito contra la marginación a que les somete el contexto macroeconómico del capitalismo neoliberal” (Bretón, 2001: 166). Desde otra perspectiva, el contenido de la lucha indígena en Ecuador y, específicamente, en Chimborazo puede parecer mucho más enriquecedor en tanto que no se resumió solamente a un combate para sustraerse de las situaciones de pobreza y marginación en las cuales estaban hundidos sino también fue una pugna para recrear espacios políticos con un proyecto alternativo, el de una *mushuc llacta* (nueva nación), entrelazado con un conjunto de formas de resistencia diarias y simbólicas; es decir, formas de resistencia que si bien son prosaicas, también son constantes (Scott, 1985: 29).

Es sumamente importante hacer aquí, de acuerdo con el trabajo desarrollado por Scott (1985: 29-35), una aclaración tanto metodológica como sobre la naturaleza misma de este estudio. En efecto, cabe señalar que el siguiente análisis no apunta a “romanticizar” (*romanticize*) la lucha indígena, haciendo sobre-énfasis en los procesos de resistencia de estos últimos o, mejor dicho, buscando destacar en el fenómeno estudiado, el encuentro de Latacunga, una efusión de discursos, prácticas y símbolos reveladores de la resistencia. Como lo subraya Scott (1985), en la historia y las ciencias sociales en general, encontramos una propensión a estereotipar a los campesinos, lo que es válido también para los indígenas, como personas que alternan largos periodos de silencio y pasividad con otros, de carácter mucho más breve, de protestas violentas o aún de “fútiles explosiones de rabia” (Scott, 1985: 36-37).

Seguramente, surgirán algunas dudas en la mente del lector acerca de la credibilidad y veracidad de este estudio en tanto que se haya dejado entender, por la

descripción hecha anteriormente, que los indígenas eran seres pasivos, aterrados en el marco del silencio, que bruscamente desataron su lengua, reivindicaron sus derechos, penetraron los espacios políticos y entraron en “conflicto” con sus opresores. Sin embargo, precisamente a causa del carácter de posterioridad de esta investigación al objeto de estudio resultó imposible observar formas de resistencia diarias como lo hizo Scott en su trabajo y, por ende, se tomó como supuesto la existencia misma de estas últimas. En este sentido, se eligió a Latacunga como una muestra interesante de la continuidad histórica de fenómenos de resistencia percibidos como “ocultos”⁷⁶ que se ven proyectados a la luz pública a través del encuentro de los indígenas con el sumo pontífice.

En su trabajo sobre las formas de resistencia de los campesinos pobres, Scott (1985) estudia, a través del caso de Sedaka en Malasia, en el periodo 1978-1980, la naturaleza ideológica de la lucha de los “débiles” como reacción a la transformación masiva de los medios de producción. Ubicando en el centro de su análisis el conflicto ideológico, explora cómo se articulan formas de resistencia simbólica con actos cotidianos de resistencia material. En este sentido, muestra que la lucha entre ricos y pobres no es solamente una lucha para conquistar derechos o preservar condiciones materiales de producción y sobrevivencia sino también una lucha por el apoderamiento de ciertos símbolos (Scott, 1985: xvii).

Por ende, si volvemos a lo que hemos mencionado anteriormente, podemos mirar la venida del Papa como un encuentro cargado de símbolos en disputa entre, por un lado, la Iglesia Católica de Roma y el sector económico dominante encabezado por Febres Cordero y, por otro, las masas marginadas encaradas en las nacionalidades indígenas del Ecuador. Estos símbolos en disputa se vislumbran tanto en el lenguaje de ambas partes como en la realización de ciertas prácticas y conductas o aún en la misma

⁷⁶ Bolívar Echevarría enfatiza en su estudio sobre el mestizaje cultural, visto como una estrategia en total adecuación con el comportamiento barroco de la Europa moderna, que los silencios o aún los “sí” esconden y encierran a menudo un “no”. En este sentido expresa: “La expresión del “no”, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por exageración. Debe hacerse mediante un juego sutil, con una trama de “sies” tan complicada que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación. Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre su orden valorativo: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo, que se traslade a un nivel superior a fin de que pueda integrar incluso lo que para él son contra-valores” (Echevarría, 1994: 36).

representación papal creada por los indígenas. Así, al recibir al Papa en Latacunga, Belisario Guanaquis, catequista de las comunidades de Tomborurco, expresó:

Me siento con alegría y temor. Con temor porque recibir al Santo Padre es como recibir el símbolo de la lucha de una comunidad que está buscando la liberación. Con alegría porque recibir al Papa es como recibir a Cristo en lucha. Por eso estamos contentos, porque Taita Dios nunca abandona al hombre⁷⁷.

De manera concreta, podemos observar lo dicho anteriormente en ciertas oposiciones que suelen reflejar, conciente o inconcientemente, una resistencia simbólica. Por ejemplo, al protocolo tradicional del tratamiento de “usted” hacia el Papa Juan Pablo II por parte del primer mandatario de la nación ecuatoriana se opuso el tuteo de los indígenas al sumo pontífice. Así, de cierta manera, a las palabras muy formales del presidente Febres Cordero como “encarnáis”, “en vuestra espera”... se contrapusieron los “Cuando tengas (...) te rogamos”, “te pedimos que dejes”, “pedimos que pidas a Dios” de Resurrección Naula, representante de los misioneros campesinos de la diócesis de Riobamba, o aún los “Te preguntamos”, “Te contamos”, “Te pedimos que apoyes”, “Tu visita” de Aurelio Vega, catequista quichua.

El tema del tuteo es particularmente relevante en la medida en que vino a ser la expresión del rechazo de un pasado colonial o, mejor dicho, de un tiempo concordante con la existencia y omnipotencia de poderes locales como la Iglesia y, en particular, la hacienda, en donde el uso de las palabras como “su merced” o aún “amo, su merced” estaban generalizadas. Se necesita recordar que aquellas palabras eran parte integrante del lenguaje indígena para dialogar con alguien considerado como proveniente de las “cimas de la jerarquía social o económica”. Dicho de otra manera, de acuerdo con el pensamiento constructivo-estructuralista de Bourdieu, eran códigos culturales interiorizados a través de los cuales los “dominados” (los indígenas) tenían el derecho de comunicarse con los “dominantes” (el dueño de la hacienda, el clero...) ⁷⁸. Por lo tanto, en este caso de estudio, el tema del tuteo en los indígenas revela una práctica

⁷⁷ “Una cita histórica”, Kipu, Tomo IV, enero de 1985.

⁷⁸ Sin embargo, el hecho que los códigos del lenguaje sean interiorizados no significa que no sean rechazados. Son interiorizados porque son el fruto de un aprendizaje o aún de lo que Bourdieu llama el *habitus*. El *habitus* describe el mecanismo de producción de estrategias inconscientes a partir de disposiciones incorporadas por el individuo.

conciente del lenguaje utilizada, por un lado, como instrumento para reubicarse a sí mismos en el espacio de la contestación, frente a la Iglesia Apostólica Romana y a Febres Cordero, y, por otro, como medio de re-apropiarse la historia. Por ende, podemos hablar de reapropiación histórica o aún de construcción de una historia propia en la medida en que se denunciaron y negaron códigos socioculturales que habían sido asimilados a través de los caminos tortuosos y dolorosos de un proceso de “etnocidio” (Platt 1985).

De la misma manera, el saludo indio cantado en quichua⁷⁹, como muestra de una cultura propia, se distinguió del protocolo tradicional, un poco insípido, de la presidencia para recibir a un jefe de estado. Finalmente, podríamos distinguir también que a la cruz de treinta metros erigida en el Parque de la Carolina en Quito por la venida del Papa, como símbolo de grandeza y poder, se opuso, en Latacunga, la multitud de cruces de diversos colores, hechas en hierro, madera, cartón y papel, sinónimo de un cristianismo autóctono y de una gran riqueza cultural. En la multitud y la diversidad de Latacunga se enraizó una historia disidente frente al carácter hegemónico del poder desempeñado por Febres Cordero e incluso, de cierta manera, por la Iglesia Apostólica Romana.

⁷⁹ En Latacunga no sólo se cantó el padre nuestro en quichua (*Nuchanchi Yaya*) sino también un refrán de saludo:

Shuc cundur shinalla

Juan Pablo cayahan

Paihuan shamunlla

Jisus quishpichic

Lo cual se traduce por: “Cual cóndor del cielo- Juan Pablo llegó- y en él nos visita Jesús Salvador”.

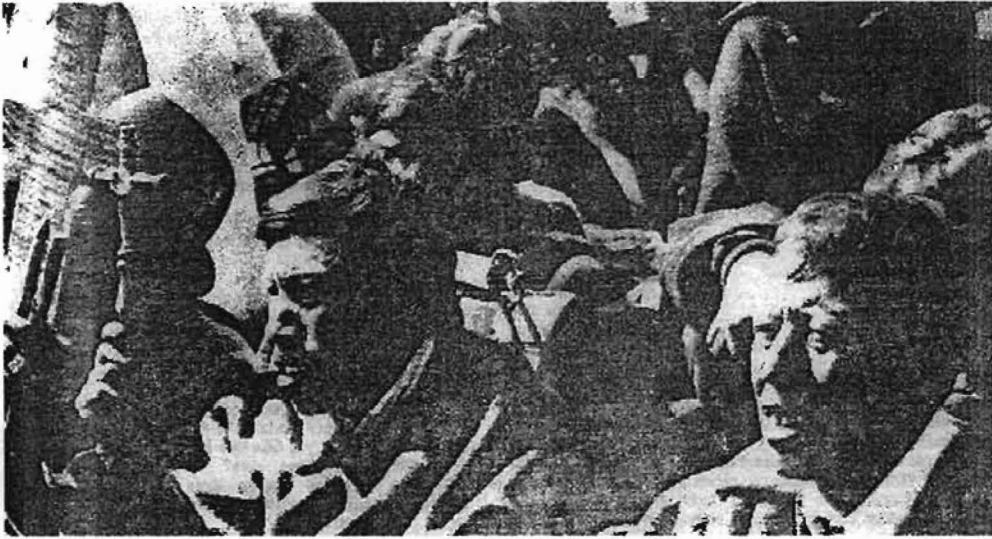


Figura 7: Latacunga, el 30 de enero de 1985: una muestra de la “indigenización del cristianismo”.

Fuente: imagen tomada en Kipu, 1985, Tomo IV.

Finalmente, si recordamos las palabras de “malos cristianos”⁸⁰ de Manuel Imbaquingo, al condenar el pasado cargado de violencia de la Iglesia Católica, el discurso indígena se desplazó en Latacunga, en referencia a la Iglesia Católica, del ámbito de la obediencia al de la contestación. Al desafiar el poder de la Iglesia Católica Apostólica Romana, los indígenas encontraron una poderosa arma para construir un discurso oficial contestatario al orden establecido; además, se aprovecharon de la trascendencia del evento para hacerlo público y volverlo legítimo, base esencial para elaborar otras formas de insubordinación, en particular en contra del gobierno de Febres Cordero.

En suma, se destaca de Latacunga un inconmensurable esfuerzo por parte de los indígenas para reapropiarse de un evento del cual tendieron a ser relegados a un segundo plano⁸¹, para recuperar su historia y seguir construyéndola a través de las armas simbólicas, discursivas y materiales de la lucha. Paralelamente, podríamos ver en el encuentro de Latacunga, tal vez de una manera inadecuada o/y desmesurada, el reflejo de una nueva tendencia del movimiento indígena ecuatoriano: la de recurrir a las armas

⁸⁰ Palabras extraídas del discurso pronunciado por Manuel Imbaquingo ante el Papa Juan Pablo II en Latacunga: “Somos pueblo de milenaria cultura que sufrimos la explotación, en varios casos por parte de los malos cristianos”. Fuente: *Kipu*, Tomo IV, 1985. Quito: Abya-Yala.

⁸¹ Los indígenas del Ecuador tuvieron un tiempo muy escaso para dialogar con el sumo pontífice puesto que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana decidió atribuirles solamente una hora para este encuentro.

de la simbología, lo que Yashar (1997)⁸² denomina sencillamente como “políticas simbólicas”, a fin de encapsular sus demandas, crear un soporte tanto a la movilización como a la cohesión del movimiento y delinear un blanco claro (Yashar, 1997: 20).

*Canpac shamushcata ñucunchicta sinchiyachinga allita ñaupangapac*⁸³

Latacunga fue, sin duda, el momento en el cual se dio, por primera vez en la historia colonial y post-colonialista del Ecuador, un “diálogo abierto” entre los indígenas y una personalidad de mayor notoriedad pública. Ello porque se trató de un intercambio de igual a igual, sin temor y sin censura, a través del cual se presentó a los indígenas como un pueblo con historia sin reducirlo demasiado a una situación, en gran parte construida por el estado y alimentada por las ciencias sociales, de víctima, de pueblo sometido y marginado. Al realizar eso, de acuerdo con Mons. Proaño, se insistió en su dignidad y, de manera lógica, en su capacidad para pensar y actuar históricamente:

Queremos presentar al Papa un pueblo con historia, no esclavizado ni explotado (...) porque un pueblo con historia tiene esperanza de ser libres⁸⁴.

Esta visita desempeñó, como se mencionó arriba, un papel clave en la concienciación del indio de su dignidad humana⁸⁵, de ser parte integrante de la sociedad ecuatoriana. Con relación a lo anterior, Aurelio Vega, catequista quichua presente en Latacunga, dijo:

⁸² En su artículo: *Indigenous Politics and Democracy Contesting Citizenship in Latin America*, Yashar (1997) estudia cómo la identidad indígena se ha vuelto una base de organización política. Es así que reubica comparativamente los procesos históricos de formación de movimientos en las vías hacia la democratización y construcción estatal en países como Bolivia, Guatemala, Perú, Ecuador y México, las cuales abrieron el “espacio ciudadano” a otros grupos sociales como los indígenas.

⁸³ “tu visita nos ha de dar fuerza para adelantar”. Aurelio Vega, catequista quichua, Latacunga, el 29 de enero de 1985.

⁸⁴ “Una cita histórica”, *Kipu*, Tomo IV, enero de 1985.

⁸⁵ Con relación al tema de la dignidad, el Papa dijo: “Ante todo, vosotros queréis con razón ser respetados como personas y como ciudadanos. La Iglesia hace suya esta aspiración ya que vuestra dignidad no es menor que la de cualquier otra persona o raza”. (Juan Pablo II, 1985: III-1)

Los catequistas, Lectores-Acólitos, Misioneros de la Iglesia Quichua te agradecemos por mi boca, porque visitándonos a los indios, enseñas a los otros ecuatorianos y a nosotros indios que somos iguales⁸⁶.

Igualmente, a más de sentirse iguales con los demás ecuatorianos, blancos y mestizos, y apoyados en su lucha por reivindicar, de acuerdo con las palabras del sumo pontífice, una “efectiva igualdad de derechos”, tomaron conciencia de su fuerza y diversidad como pueblo indígena del Ecuador, lo cual no estaba interiorizado en el pasado. El siguiente relato de Carlos Vera, párroco de Sicalpa, tiende a demostrarlo:

Al encontrarse pueblos de todas las nacionalidades en Latacunga, esto fue un momento importante para descubrirse que ellos no son pocos. Le puedo contar una anécdota. Se fueron indígenas, de aquí de Chimborazo, a la isla de Muisne, de las misiones, con los indígenas de Muisne y les llevaron allá a las comunidades indígenas, y terminadas las misiones... dijeron: “nos hemos dado cuenta que hay cuatro indígenas también y que no hablan quichua sino que hablan otro idioma y no nos entendíamos en quichua. Ellos hablan otro quichua”. Y se entendían en castellano. Fue importante el encuentro de Latacunga para darse cuenta que en el Ecuador existen otras nacionalidades porque eso no se conoce sino por experiencia. Al darse cuenta de la presencia de todas las nacionalidades, somos muchos pueblos indígenas en el Ecuador. Y todo esto fue preparando... una preparación para lo que luego fue el levantamiento del noventa (Entrevista a Carlos Vera, Cajabamba, 26 de abril de 2006).

El encuentro de Latacunga puede destacarse como un momento histórico a partir del cual se concretó un “gran nosotros” más allá de los límites de la comunidad o aún de la provincia. Es histórico en tanto que, en este espacio, se encajaron fragmentos diseminados por todo el país en una gran comunidad de indios a nivel nacional. En efecto, este evento permitió reunir a nacionalidades indígenas de diversos horizontes y orígenes: shuares, awas, quichuas, chachis, huaos... En este sentido, constituyó una buena fotografía no sólo de la diversidad cultural de los pueblos indígenas del Ecuador sino también de su multiplicidad en la medida en que movilizó a cerca de 300.000 indígenas.

⁸⁶ Aurelio Vega, citado en *Kipu*, 1985, Tomo IV.

También, es importante relevar el énfasis puesto por el sumo pontífice en la cultura y los valores asociados a la cultura indígena como los de solidaridad, parentesco, respeto al medio ambiente... En Latacunga, si bien se retomó mucho del tema de la cultura⁸⁷, abordado en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979), se dio un paso adelante hacia la preservación de las “expresiones culturales” (Juan Pablo II, 1985: II-1) del mundo indígena⁸⁸. A diferencia de Puebla, en donde se describió únicamente a la cultura como una “realidad histórica y social” que se necesitaba defender (Puebla, 1979: 392), en La Cocha de Latacunga, se habló con mayor fuerza de la cultura como un valor amenazado por la expansión de la sociedad urbano-industrial y el desarrollo del capitalismo y, por ende, de la necesidad de preservarla en la medida en que pudiera ser un referente para muchas civilizaciones:

Un grave problema del momento es que vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podrían enriquecer a otras culturas: se va debilitando el sentido religioso de la comunidad y de la familia, sobre todo porque os veis obligados a emigrar por falta de tierras y por la injusta relación entre agricultura, industria y comercio (Juan Pablo II, 1985: II- 2)⁸⁹.

Lo que es particularmente interesante observar aquí es que, al describir a los indígenas como un pueblo con valores que pudieran ser retomados por otras civilizaciones, -es decir, como un “ejemplo a seguir” para un “Occidente” atrapado en la lógica del materialismo-, el indígena vino a ser lo “moderno” y dejó de ser lo “pre-moderno”⁹⁰. Este aspecto es trascendental si se recuerda que el estado, en general, y el gobierno de Febres Cordero, en particular, construyeron discursos racistas que encasillaban al “indio” en el papel de “pre-moderno”, como persona poco dada a adaptarse a los cambios traídos por la modernidad y el desarrollo del capitalismo. También fueron discursos “alocrónicos” (Fabian 2006), como lo hemos analizado en el primer capítulo,

⁸⁷ En el encuentro de Puebla (1979), se definió la cultura como “el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a «un nivel verdadero y plenamente humano» (GS 53a) o aún como «el estilo de vida común» (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos” (Puebla, 1979: 386)

⁸⁸ Véase Anexo 5.

⁸⁹ Extracto del discurso pronunciado por el Papa Juan Pablo II en Latacunga. Véase Anexo V.

⁹⁰ Desde una perspectiva más crítica, se podría entrever una cierta *folklorización* del “indio” en el discurso del sumo pontífice en tanto que lo describió, de cierta manera, como la encarnación de valores tradicionales “milenarios” que sobrevivieron a la modernidad, es decir, valores que no fueron contaminados por los desmanes de lo moderno.

que reenviaban al indio a otro tiempo, un tiempo primitivo, y que fueron utilizados como “herramientas políticas en la organización del mercado laboral, el mercado productivo y en la distribución de bienes y servicios por el Estado” (Pallares Ayala, 1999: 171).

De la misma manera, al defender los valores ligados a una(s) cultura(s) indígena(s), el Papa realzó la posibilidad de hacer germinar las “semillas de Cristo” (Juan Pablo II, 1985: I-2) y reconoció que, al relacionarse con la tierra, al vivir de manera solidaria con un gran “sentido de justicia” y en armonía con otros hombres, vivieron desde siempre los preceptos del evangelio y la palabra de Dios⁹¹. Por ende, les invitó a ser servidores de la Iglesia, a cumplir los ministerios apostólicos y a construir una Iglesia indígena:

Por lo que se refiere a vuestro puesto en la Iglesia, ella desea que podáis ocupar el lugar que os corresponde, en los diversos ministerios, incluso en el sacerdocio. ¡Qué feliz día aquel, en que vuestras comunidades puedan estar servidas por misioneros y misioneras, por sacerdotes y obispos de vuestra sangre (...)! (Juan Pablo II, 1985: III-4)⁹².

Este último aspecto fue preponderante para los indígenas en tanto que se les otorgó formalmente el derecho de vivir plenamente su cultura dentro de la Iglesia Católica, lo cual había sido impedido por aquella institución durante más de cuatro siglos de cristianización bárbara y salvaje. Por ejemplo, al celebrar la misa en latín, la Iglesia Católica no sólo excluía conscientemente la participación de los indígenas dentro de esta última sino que reforzaba el sentimiento de incapacidad de aquellos para asumir tales cargos. Asimismo, es importante señalar que el anhelo del Papa de que los indígenas participaran en la Iglesia se expresó en un contexto social y político difícil en

⁹¹ Juan Pablo II expresó: “Hace 450 años la fe en Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Ya antes, sin que vosotros lo sospecharías, Dios había estado presente, iluminando vuestro camino. El Apóstol San Juan nos lo dice: El Verbo, el Hijo de Dios, “es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo” (Jn 1, 9) (...) Desde antes de la evangelización había en vuestros pueblos semillas de Cristo: Estáis convencidos de estar unidos más allá de la muerte. Vuestros pueblos identifican el mal con la muerte y el bien con la vida; y Jesús es la Vida. Vuestros pueblos tienen un vivo sentido de justicia; y Jesús proclama bienaventurados a los sedientos de justicia (cf. Mt 5, 6). Vuestros pueblos dan gran valor a la Palabra del Padre. Vuestros pueblos son abiertos a la interrelación; diría que vivís para relacionaros; y Cristo es el camino para la relación entre Dios y los hombres entre sí. Todo esto son semillas de Cristo, que la evangelización encontró y debió luego purificar, profundizar y completar” (Juan Pablo II, 1985: I-1 y I-2). Ver Anexo V.

⁹² Ver Anexo V.

el que se silenciaba el tema indígena y/o se consideraba como irrelevante para el proyecto modernizador-nacional. En pocas palabras, como lo afirma Inés Zambrano, el mensaje del Papa contribuyó a una revalorización del “ser indio” y le ayudó a afirmar su identidad:

El encuentro que tuvo el Papa con el pueblo indígena a nivel de Iglesia, a nivel de Iglesia ecuatoriana, a nivel de Iglesia indígena, sí cogió fuerza y eso ayudó más bien. Tomó más fuerza para reivindicar sus derechos, recuperar con más fuerza la identidad porque en Latacunga, en un momento de su discurso, el Papa precisamente decía a los indígenas que ¡ojala! Llegue el día que será de mucha alegría en que usted, él decía a los indígenas, tengan sus propios servidores, tengan sus obispos indígenas, tengan sus sacerdotes. Fue todo un ánimo, un estímulo para el pueblo indígena en medio de la realidad de la represión dura que se vivía y por otro lado, la Iglesia apoyó a los indígenas (Inés Zambrano, Riobamba, 15 de mayo de 2006).

En suma, según Carlos Vera, más que la posibilidad de vivir plenamente su propia identidad, el Papa “les da como una carta de ciudadanía”⁹³.

Finalmente, es esencial enfatizar los vínculos de proximidad entre el Papa Juan Pablo II y la comunidad de indios reunida en Latacunga. El sumo pontífice nunca dejó de ofrecer su afecto y apoyo⁹⁴ a la causa indígena tanto desde Latacunga, presentándose como “un padre en medio de sus hijos más queridos” (Juan Pablo II, 1985), afirmando ser el “eco y portavoz de –sus- más profundos anhelos” (Juan Pablo II, 1985: III) y expresando “os aseguro que os llevo en mi corazón” (Juan Pablo II, 1985: IV), como desde Roma, diciendo:

Mi pensamiento vuelve desde Roma con inmenso afecto hacia todos los Diocesanos de esa porción Eclesial, particularmente a los queridos hijos de los diversos grupos indígenas que superando no pocas dificultades y sacrificios dieron en Latacunga un

⁹³ Entrevista a Carlos Vera, párroco de Sicalpa, provincia de Chimborazo, el 26 abril de 2006.

⁹⁴ El apoyo no fue sólo simbólico sino también material puesto que Juan Pablo II ofreció 6 millones de sucres, lo cual equivale a 50 000 dólares de la época, para la construcción de una casa indígena. Así, dijo: “Haced vuestra casa para reuniros para defender vuestros derechos (...)” En “Papa donó \$ 6 millones para Casa del Indígena”, Kipu, Tomo IV, Enero de 1985.

inolvidable ejemplo de Fraternidad en Cristo por encima de los lazos étnico o lingüísticos⁹⁵.

Estas señales de familiaridad y cariño penetraron el imaginario colectivo indígena en tanto que los indígenas se sintieron no sólo el “núcleo” de la visita papal a Ecuador sino también apoyados en su combate. El Papa Juan Pablo II, al revestir una figura paternal, vino a ser de cierta manera un guía para ellos en la medida en que encarnó un ideal de autoridad y, sobre todo, se constituyó como el portavoz de un ideal de modernidad.

En este sentido, el encuentro de Latacunga se convirtió en un buen espejo a través del cual se pueden entender las mutaciones en proceso en aquella época dentro del mundo indígena; lo cual se refleja, por ejemplo, en la representación papal, a la vez autoridad paternalista y referente social. Precisamente, para los indígenas del Ecuador y seguramente para muchas capas sociales, el Papa Juan Pablo II vino a encarnar una figura híbrida entre un ideal de sociedad y un ideal de autoridad en un momento en que la Iglesia, en general, estaba sustituyendo la imagen de autoridad por otra más en adecuación con la realidad de las culturas “autóctonas” y asentada en un mensaje de carácter redentor y emancipatorio que venía a suplantar la tónica de subordinación heredada de la colonia. Ahí, como lo ilustra el encuentro del Papa con los indígenas del Ecuador, es sumamente importante señalar que aunque la Iglesia Católica continuó encarnando la figura de autoridad, esta vez estuvo percibida con respeto pero sin miedo; lo cual representa un cambio histórico a partir del cual los indígenas de todo el Ecuador lograron el sincretismo por medio de una gran comunidad imaginada de indios.

No obstante, si bien, por un lado, es atractivo ver en Latacunga una concienciación de la Iglesia Católica acerca de la situación de marginación socioeconómica, cultural y política de los indígenas del Ecuador, una voluntad de remediarla, participando a su vez en la toma de conciencia del pueblo indígena de su dignidad y de su papel histórico dentro de la sociedad ecuatoriana que no podía estar reducido al de unas “bestias de carga”; por otro, sería peligroso limitarse a las promesas del discurso de la Iglesia Católica y dejarse seducir totalmente por el mensaje de esperanzas del Papa Juan Pablo II⁹⁶.

⁹⁵ “Juan Pablo II agradece a Latacunga”, El Comercio, A9, el 13 de Febrero de 1985.

⁹⁶ Dos décadas después del encuentro de Latacunga, muchas de las expectativas suscitadas por este evento se han desvanecido, en particular la de crear una iglesia indígena.

Para concluir, no podemos adjudicar a la venida del Papa la causa única del despertar, de la emancipación y resistencia de los pueblos indígenas sino, más bien, debe ser entendida como uno de sus resortes en un contexto trastornado por fuertes tensiones políticas y sociales⁹⁷. A título de ejemplo, Carlos Amboya, líder indígena del MICH, distingue en el encuentro de Latacunga una de las tantas semillas plantadas que permitieron la penetración de los pueblos indígenas al ajedrez sociopolítico, a través de la lucha:

(...) los gobiernos decían que aquí en el Ecuador no hay indígenas, no existen culturas indígenas. Entonces, se dan cuenta en el noventa con la movilización nacional, ¿de donde sale?, ¿cómo es esto? Se dan cuenta de nuestra organización, de nuestra convocatoria, de nuestra unidad y muchos sectores no indígenas han aliado, han aportado mayor ayuda... Entonces, en eso, no sólo el Papa, sino muchos, algunos obispos, algunos agentes de pastoral que trabajaron, han hecho un trabajo de acompañamiento, de concientización, de apoyo, de aporte a los pueblos indígenas. Han estado en las luchas acompañando... Y, entonces, creo que ahí viene también el aporte del Papa (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

León Febres Cordero: ¡el buen samaritano!

Conflictos, tensiones y agitación social al umbral del viaje papal

Pese a que la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, reunida en Cuenca el 12 de diciembre de 1984, fue la que decidió el itinerario del sumo pontífice⁹⁸, la elección de Latacunga como espacio de encuentro entre el Papa Juan Pablo II y los pueblos indígenas del Ecuador levantó muchas polémicas. Por tanto, esta parte tiene por objetivo desenmascarar los intereses político-ideológicos ocultos en la decisión del lugar de Latacunga, en vez del de Riobamba, a través tanto del análisis del discurso eclesial como de los recuerdos de algunos cleros e indígenas. También, observaremos el contexto de desorden socioeconómico, substancialmente a través de las protestas del FUT (Frente Unitario de Trabajadores), que vino a estremecer el ideal de “paz social”

⁹⁷ Este aspecto será analizado en la tercera parte de este capítulo.

⁹⁸ “Conferencia Episcopal determinó el itinerario del Papa”, El Comercio, C7, el 13 de Diciembre de 1984.

anhelado por Febres Cordero y la Iglesia Católica antes de la visita papal a Ecuador. Este último aspecto será particularmente importante para entender cómo Febres Cordero movió la matriz de sus discursos de la autoridad a otra de carácter más mesiánico y religioso y, por ende, analizarlo históricamente⁹⁹.

Al elegir el lugar de Latacunga, tras haber propuesto la ciudad de Riobamba, la Iglesia Católica fomentó la polémica y los rumores. En efecto, para muchos chimboracenses, esta decisión de la Conferencia Episcopal desembocó en una gran incompreensión y desilusión en tanto que la provincia de Chimborazo, por su fuerte carácter étnico y la labor de Monseñor Proaño, representaba la encarnación misma del rostro indígena de la Iglesia Católica. Esta incompreensión tendió a ser retroalimentada por mecanismos como el chisme frente a una Iglesia Católica que no explicó claramente el trasfondo de su cambio de opinión.

Así, por ejemplo, Monseñor Ruiz Navas, obispo de Latacunga, interrogado por un periodista acerca del “¿por qué?” del lugar de Latacunga, deja entrever en su respuesta un poco de “vacilación” en la medida en que intenta escaparse del sentido profundo de la pregunta y refugiarse en los principios de la jerarquía:

Yo estoy organizando este encuentro a nombre de todos los obispos de Ecuador. No tiene nada que ver con algo exclusivamente de Latacunga. Soy simplemente un delegado de los obispos de Ecuador para preparar este encuentro. Usted me decía por qué Latacunga. Yo le digo lo siguiente: no ciertamente porque Latacunga tenga más méritos que otras diócesis (...) es una diócesis que trabaja como los demás, como Ambato, como Guaranda, como Riobamba, así es que el elegir a Latacunga no por méritos, sino porque se está trabajando en el mundo indígena¹⁰⁰.

Si miramos con atención los propósitos de Mons. Ruiz Navas, la respuesta resulta ser poco convincente. Al haber elegido la provincia de Chimborazo, el símbolo de reconocimiento para el mundo indígena habría sido mucho más fuerte. Ello no sólo porque Chimborazo constituyó uno de los bastiones de la lucha indígena sino también a fin de agradecer especialmente a Monseñor Proaño por su labor de más de tres décadas

⁹⁹ Trataremos este aspecto en el punto 3.3.2 titulado: “El discurso religioso como ‘arma social-cristiana’”.

¹⁰⁰ “Será un mensaje doloroso”, Kipu, Tomo IV, enero de 1985.

a favor de los indígenas, en un momento en que este último tenía que renunciar a sus funciones por haber cumplido el límite de edad de los 75 años.

Es así que, según varias personas entrevistadas del mundo eclesiástico e indígena, la decisión de Latacunga no fue solamente el “fruto del azar”. En ella se encubrieron ciertos intereses políticos e incluso a nivel de la Iglesia. Asimismo, los entrevistados subrayaron la importancia que tuvo Mons. Ruiz Navas en el Vaticano, quien, según ellos, fue clave en el proceso de toma de decisión. Finalmente, resaltaron la labor y la persona de Mons. Proaño, enteramente consagrada a la causa indígena, como un elemento “perturbador” para la Iglesia Católica y el gobierno de León Febres Cordero:

Monseñor José Mario Ruiz en ese tiempo era obispo de Latacunga. Los indígenas de Chimborazo solicitamos acá a Riobamba pero todo fue manejado... yo no sé qué... qué función llevaba Monseñor José Mario Ruiz en ese tiempo, no sé qué función llevaba pero él fue que gestionó todo eso y logró que el encuentro se haga en Latacunga. Nosotros no logramos para que viniera acá a Riobamba. Después, conociendo a José María Ruiz quién organizó ahí todo el programa, después de la muerte de Monseñor Proaño, conocimos quien era el obispo José Mario Ruiz que no estaba de acuerdo con el plan de Pastoral Indígena, con la propuesta... con el trabajo de Monseñor Proaño. Por lo tanto, yo tuve que retirarme de ese trabajo de la Conferencia Episcopal porque... todo lo que estaba planeado con Monseñor Proaño se dejó a un lado. Entonces, yo no sé cómo y por qué fue el interés... creo que son intereses políticos, eso también, hay en la Iglesia..., que se haga el encuentro en Latacunga, pero bueno (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

Con relación a lo anterior, Carlos Amboya añade que tal vez fue:

(...) para no dar tanta importancia a la labor pastoral de Monseñor Proaño, puede ser uno; puede ser otro, que Monseñor Proaño tenía un reconocimiento a nivel internacional, su trabajo ha sido reconocido... quizás por eso y muchos buscaban cómo tumbar al obispo Proaño (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

De la misma manera, Carlos Vera, sacerdote en la provincia de Chimborazo afirma que:

(...) el encuentro debía darse en Riobamba. (Risas)... porque Monseñor Ruiz, él no aceptaba que Monseñor Proaño sea la persona que..., realmente dio su vida para los indígenas y porque sólo él y porque no yo también. Entonces, él quería abanderar... entonces, por eso, por la personalidad de Monseñor Ruiz se dio el encuentro en Latacunga. Misiones que se iban organizando también al mismo tiempo que se organizaban a nivel político con el CONACNIE¹⁰¹, se organizaban los catequistas, también, a nivel nacional. Hicieron el primer encuentro que fue llamado SICNIE (Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y ellos dijeron: “hagamos el encuentro en Latacunga, en Saquisilí. Porque si nosotros hacemos en Riobamba, no vamos a tener el respaldo de la Conferencia Episcopal”. Entonces, hicieron allá para tener el respaldo de la Conferencia Episcopal. Aunque hubo un encuentro que nació en Riobamba con servidores de la Iglesia de Riobamba (Entrevista a Carlos Vera, Cajabamba, 26 de abril de 2006).

Finalmente, Delfín Tenesaca, presidente del MICH, ve en el encuentro algo más “politizado”:

En primer lugar, había un juego de intereses políticos dentro de la Iglesia misma. En la época era Monseñor Ruiz Navas, el obispo de Latacunga,... y él tenía mucha influencia dentro del Vaticano. Monseñor Ruiz estaba en contra de Monseñor Proaño y Febres Cordero estaba en contra de Monseñor Proaño (...) Además, se veía a Chimborazo como una provincia roja y a Monseñor Proaño como un obispo rojo. Chimborazo era una provincia compuesta esencialmente de indígenas, casi el 70% de la población es indígena (...) Entonces, por eso, se decidió el lugar de Latacunga (Entrevista a Delfín Tenesaca, Riobamba, 15 de mayo de 2006).

A más del lugar “polémico” de Latacunga, la visita del Papa se enmarcó en un contexto de fuerte agitación social en donde las manifestaciones de trabajadores, encaminadas por el FUT, sacudieron al país a partir de inicios del mes de enero. A aquellas protestas se juntó el movimiento estudiantil, opuesto al aumento del precio de la vida (combustibles y pasajes). Éstas alcanzaron un protagonismo mayor en la escena política en un momento en que el país estaba golpeado por los efectos de la crisis económica

¹⁰¹ CONACNIE (Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Esta organización existió entre 1980 y 1986, año en el cual dio nacimiento a la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

(Verdesoto 1987; Ortiz 1987). Es a causa de esta crisis que surgieron demandas desconocidas hasta el momento y se crearon nuevos canales de participación política por parte de estas organizaciones obreras y estudiantiles (Verdesoto, 1987: 171).

Frente a este contexto de fuerte agitación social, la Iglesia Católica pidió un “alto al fuego” de las pasiones políticas y sociales y alentó a que se logre un ambiente de paz social¹⁰² en tanto que se multiplicaban los enfrentamientos entre las fuerzas del orden (policía y ejército) y grupos contestatarios, liderados por los trabajadores y los estudiantes. Por ende, tres semanas antes de la llegada del sumo pontífice a Ecuador, el Cardenal Muñoz Vega expresó:

Espero que en estas semanas que faltan, los responsables de esta posible convulsión social no extremen su actitud, de modo que vivamos un ambiente de inquietud que favorezca el buen nombre del Ecuador ante el mundo. El Papa llegará a nuestro país. Se trata de una decisión irreversible. Nunca por dificultades de orden se ha desistido una de las visitas del Papa. Ni siquiera en circunstancias incomparables como fue la guerra con las Malvinas, hizo cambiar al Santo Padre la decisión de visitar Inglaterra (...) tengo yo la esperanza fundada de que (...) logremos crear progresivamente un ambiente de concordia, de entendimiento, de colaboración entre todas las fuerzas vivas de la nación, mucho más de cuanto existen¹⁰³.

El discurso religioso como “arma social-cristiana”

Como se observó previamente, la visita del Papa se inscribió en un contexto de crisis socioeconómica y de fuertes tensiones que necesitaban ser pacificadas. La respuesta de Febres Cordero no se resumió en el simple hecho de disciplinar a las fuerzas contestatarias sino que se asentó discursivamente sobre los preceptos cristianos, o mejor dicho, sobre la base de un mensaje redentor. Aquel aspecto fue también usado por Febres Cordero durante su campaña electoral en la medida en que uno de sus lemas de campaña era “con Dios y ustedes, sí se puede”; empero, el carácter mesiánico de su discurso vino a tomar más fuerza poco tiempo antes de la venida papal. Tenemos ahí

¹⁰² “Cardenal pide alto al fuego de pasiones políticas y sociales”, El Comercio, PP, el 11 de enero de 1985.

¹⁰³ “Papa: principio y fundamento de unidad entre los hombres”, EL Comercio, PP, el 07 de enero de 1985.

los dos pilares sobre los cuales Febres Cordero construyó y legitimó su poder: las Fuerzas Armadas entendidas como modelo de la disciplina y la Iglesia Católica como modelo de moralidad. Éstos le permitieron relacionar el “más acá” con el “más allá”. No obstante, lo que es importante señalar es que si bien el primer eje, lo militar, estuvo más presente durante el gobierno de Febres Cordero que el segundo, este último vino a constituirse en el axioma central de su discurso y de sus prácticas al calor de la llegada papal en tierra ecuatoriana. Dicho de una manera más irónica: Febres Cordero dejó su hábito de caudillo para revestir el de “buen pastor”.

Por lo tanto, respetuoso de la línea directiva que mantuvo durante sus primeros meses en el Palacio de Carondelet, Febres Cordero trató de restablecer el orden y salir de la crisis, comprometiéndose públicamente a:

(...) demostrarle a América y al mundo que los sectores profesionales están en capacidad de asumir el desafío y dar las directrices para que nuestro país retome posiciones que digan relación con el bienestar de las grandes mayorías¹⁰⁴.

De la misma manera, a pesar de afirmar que “no (...) todo va a ser color rosa”¹⁰⁵, esbozó la promesa de un futuro mejor:

Yo les puedo comprometer mi trabajo permanente y diario, sin descanso, para que los ecuatorianos que confiaron en mí tengan mejores días a los que vamos a llegar por sobre las dificultades que todavía nos quedan¹⁰⁶.

Sin embargo, Febres Cordero no fue el único hombre determinado a encaminar al país por los senderos de la reconstrucción, ya que su esposa, María Eugenia Cordovez de Febres Cordero, expresó todo su esfuerzo por contribuir, a su manera, a la noble tarea emprendida por su marido, presentándose a su vez como un símbolo de abnegación y coraje¹⁰⁷:

¹⁰⁴ “Con unión de todos pondremos en marcha al país: Febres Cordero”, El Comercio, PP, el 09 de diciembre de 1984.

¹⁰⁵ “Faltan ciertos pasos duros”, El Comercio, PP, el 29 de diciembre de 1984.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ En el cuarto capítulo se analiza el papel de la primera dama como cimiento ideológico del proyecto febrescorderista a través del estudio de su implicación en obras para los niños, los pobres y los minusválidos y de una representación creada de cercanía con el pueblo.

(...) la gente se ha portado maravillosamente y pese a que no hago vida social, pues León y yo estamos dedicados por entero a trabajar (...) Lo único que tengo ahora, es una gran oportunidad de servicio a los demás¹⁰⁸.

En los siguientes extractos de discurso de Febres Cordero se vislumbra que, a más de enfatizar los valores de “esfuerzo”, “sacrificio” y “trabajo” y presentarse como la encarnación misma de estos valores, jugó con el sentimiento de descontento nacional a fin de resaltar el carácter humanista de su obra y su voluntad de lograr el “más allá” en el “más acá”:

La presencia del Papa significará para la conciencia de los ecuatorianos un llamamiento vibrante al esfuerzo común, al sacrificio por los demás, al trabajo constante para mejorar la condición de los más débiles, hacia la falta de desarme moral, hacia la claridad de la conciencia, hacia la falta de prevenciones y reservas respecto a los demás seres humanos(...) Se trata de un hecho en verdad de carácter espiritual y religioso que sin embargo se inserta en la esfera de un evento que se coloca como piedra milenaria en el camino de la paz y de justicia de los que tienen sed¹⁰⁹.

De esta cita, se destaca que Febres Cordero intentó hacerse el apóstol de los valores cristianos, difundiendo el precepto y el modo de conducta del “buen samaritano”, el de un ser entregado a la ayuda del prójimo. No sólo invitó a seguir el ejemplo del “buen samaritano” sino también los pasos de Cristo, los del sufrimiento y del sacrificio. En otras palabras, Febres Cordero buscó encarnar, implícitamente, el rostro de Cristo, el de un hombre que carga su cruz a diario y que, a través de este sacrificio por su pueblo, quiere lograr la salvación de este último, en este caso, la emancipación económica. Empero, cabe subrayar que el misticismo de este tipo de discurso no tiene otro fin que vender un ideal de felicidad y ofrecer ilusiones materialistas para todos y en cualquier condición (Châtelet y Pisier-Kouchner, 1981: 120).

Asimismo, es interesante observar cómo Febres Cordero recurrió a referentes divinos para reforzar su imagen de líder y “salvador” del pueblo ecuatoriano,

¹⁰⁸ “Bienestar de la niñez es una obra prioritaria”, El comercio, A2, el 21 diciembre de 1984.

¹⁰⁹ “Apoyo internacional cuenta para desarrollo del Ecuador”, El Comercio, A2, el 05 de enero de 1985.

reconociendo más tarde ser un hombre de carne y hueso, susceptible al error. Es así que, en un primer momento, dijo que “1985 será un gran año con la ayuda de Dios y de nuestro pueblo” antes de afirmar, una semana más tarde, que:

No somos perfectos, somos de carne y hueso, igual a cualquier otro ecuatoriano. Nos equivocamos, acertamos, pero lo importante es que cuando nos equivocamos, jamás lo hacemos con mala fe y siempre estamos dispuestos a rectificar¹¹⁰.

De lo anterior se pueden desprender varias conclusiones. Al expresar su imperfección reconoció su debilidad, lo que utilizó para alardear sobre su capacidad de actuar siempre de “buena fe” para el bienestar de las mayorías. Precisamente, Febres Cordero introdujo el tema religioso –la “fe”- en un espacio de diálogo, intrínsecamente político, en donde lo religioso estaba fuera de lugar. Por lo tanto, cuando afirmó nunca actuar con “mala fe”, se definió a sí mismo como un digno representante de la comunidad cristiana. Finalmente, la referencia a Dios, usada para remitirse al destino del año 1985, no sólo sirvió de apoyo para que el pueblo confiara en su futuro sino que se volvió un medio indiscutible para asentar su poder y su soberanía en tanto que, como lo señala Maritain (1965), “la única soberanía auténtica es la de Dios” (citado en Châtelet y Pisier-Kouchner, 1981: 117). En efecto, según Debray, “la religión resulta ser, no el opio del pueblo, sino la vitamina de los débiles”, por ello se cuestionó:

(...) cómo es posible desviar a los más pobres de los pobres a esta vitamina si los estados democráticos no tienen más mística que proponer que el mejoramiento material (Debray, 2000: 57-58).

De acuerdo con el pensamiento de Debray (2000), podemos afirmar que, al ser la “vitamina de los débiles”, la religión constituye también un escudo para los poderosos o ávidos de poder. En este sentido, si recordamos los propósitos de Delfin Tenesaca citado más arriba, hubo un intento de recuperación política de la visita papal a Ecuador. Así, Febres Cordero no se limitó a poner un tinte religioso en sus discursos, lo cual podría ser percibido como un cambio en la envoltura y no en la esencia, sino que se esforzó verdaderamente por conseguir el apoyo del sumo pontífice. Ello no se pudo

¹¹⁰ “Tomo decisiones que creo son necesarias”, El Comercio, el 07 de enero de 1985.

reducir a un cambio en la forma sino que implicó un cambio en el fondo. Dicho de otra manera, el discurso febresorderista fue más allá de las promesas demagógicas de alcanzar un futuro mejor, que no fueron otra cosa que la parte superficial de sus discursos, para insertarse en una gramática apostólica en tanto que retomó los principios del Nuncio Apostólico en torno a los valores universales de “paz” y “justicia”¹¹¹. Ese fue el trasfondo mismo del discurso febresorderista en la medida en que apuntó a un objetivo político preciso, el de ver su acción legitimada por la Iglesia Católica Apostólica Romana. En este sentido, Febres Cordero, conciente de la importancia de compartir el pensamiento y los anhelos de la Iglesia, retomó las principales ideas expresadas por el Nuncio Apostólico. Precisamente, al encontrarse con el Papa Juan Pablo II dijo a nombre del pueblo ecuatoriano:

Os podemos asegurar que nuestra voluntad y nuestro esfuerzo están al servicio de los más humildes de este pueblo ‘que se postra reverente’ por lo que vamos a luchar para que asegurando su subsistencia digna, consolidemos la paz y la justicia¹¹².

Además de afirmar compartir los mismos principios que los del sumo pontífice, Febres Cordero marcó una nueva etapa en la demagogia de su discurso durante una reunión con el Papa Juan Pablo II. Desde la perspectiva histórica que tiene este estudio, las siguientes palabras, que se encuentran en total desfase con la experiencia vivida de miles de personas bajo el gobierno de Febres Cordero, son una muestra más del manejo de un discurso de carácter social-cristiano como instrumento político:

(...) respeto y promoción de los derechos de la persona humana y al afianzamiento de la paz y de los progresos sociales¹¹³.

¹¹¹ El Nuncio Apostólico, Monseñor Vincenzo Farano, exhortó que el mensaje de su Santidad fuera una invitación y un empuje a los supremos responsables de la nación y a los ciudadanos de todas las clases sociales con quienes se encontrara para que sigan valerosamente el camino del progreso, fundado en la libertad, la justicia y la paz. Véase “Nuncio Apostólico: Juan Pablo II viene como mensajero de paz”, El Comercio, B3, el 09 de enero de 1985.

¹¹² “La alegría pudo más que el cansancio...”, El Comercio, A3, el 30 de enero de 1985.

¹¹³ “Controversias en América deben superarse por medios pacíficos”, El Comercio, A3, el 30 de enero de 1985.

(...) promoción del bienestar a favor de los desposeídos, los desamparados, los débiles, los enfermos y, particularmente en beneficio de la población indígena, rural y de los suburbios¹¹⁴.

Finalmente, al despedir al Papa Juan Pablo II, León Febres Cordero renovó su compromiso por construir “con sacrificio” una sociedad “más justa”, siguiendo los pasos de este último:

El pueblo ecuatoriano, Su Santidad, os despide cantando y orando, seguro de haberse inscrito en vuestro corazón, unido a vos para respaldaros en vuestra nobilísima tarea de seguir llevando por los caminos del mundo vuestro homenaje que destierre el odio y la violencia, que mantenga la esperanza de un mejor amanecer para el genero humano (...) Vuestro desprendimiento es un ejemplo que debemos seguir todos para que con sacrificio, sin egoísmos, vayamos construyendo una sociedad más justa que nos permita decir sin rubor, que somos hermanos en Cristo y que vuestra siembra de amor ha caído en buenas manos¹¹⁵.

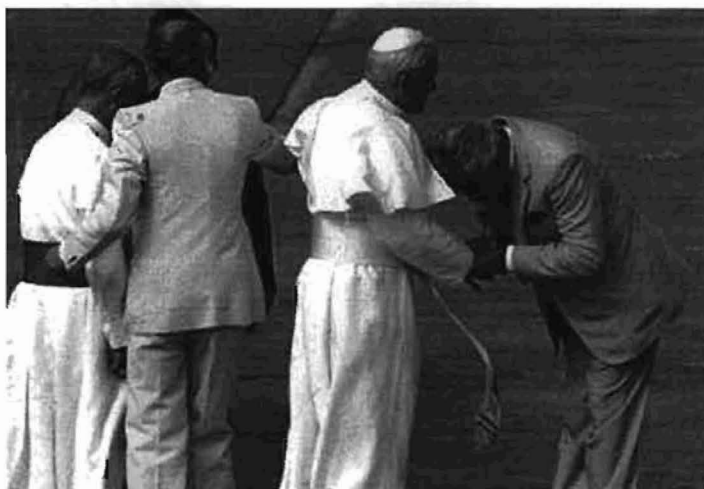


Figura 8: Febres Cordero recibiendo al Papa Juan Pablo II en el aeropuerto Mariscal Sucre de Quito, el 29 de enero de 1985.

Fuente: imagen tomada de <http://especiales.ya.com/juan-pablo-II/viajes/>

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ “Habéis calado hondo en alma de nuestro pueblo”, *El Comercio*, A3, el 02 de febrero de 1985.

Para concluir, a pesar de la evidencia del carácter religioso del discurso manejado por Febres Cordero y de su voluntad de ganarse el respaldo tanto del pueblo como de la misma Iglesia Católica, parece muy difícil medir el impacto de aquel discurso sobre estos últimos. No obstante, tanto los valores religiosos difundidos en su discurso como todo el ceremonial para recibir el Papa Juan Pablo II, el cual permite a los “dominantes” manifestar de manera ostentosa y, por ende, simbólica las diferencias de status y poder con los “dominados” (Scott 1990), fueron percibidos por los indígenas de Chimborazo con cierta perplejidad.

Es una burla que Febres Cordero reciba al Papa y que encima comulgue, que reciba al cuerpo de Cristo... un hombre anti-cristiano que ha matado a tanta gente ya que aquí en la provincia hubo desapariciones, asesinatos, torturas (...) Al final fue un medio para legitimar su política y el poder de la derecha, se sirvió de la venida del Papa para endurecer su política¹¹⁶.

Habla en comparación con Dios, un poco la Iglesia, pero lo práctico, lo real es diferente (...) Mejor es al contrario de todo el pueblo que está con el Cristo. Entonces, eso es solamente lo que se utiliza para un poco tranquilizar a la gente, al pueblo pero el criterio de proyección de él es muy diferente¹¹⁷.

No veo... no veo que él lleve un mensaje de esperanza, un mensaje de cambio. Yo creo que claro, él es social cristiano pero... es muy como diría...tradicionalista, de la época antigua, no... (...) nada de acuerdo con la teología de la liberación¹¹⁸.

Conclusión

Del presente capítulo se pueden destacar dos grandes conclusiones. Por un lado, de acuerdo con Scott (1985: 39), este análisis rechaza una visión esencialista de la dominación desbaratando, a su manera, la explicación marxista de la pasividad de los

¹¹⁶ Entrevista a Delfín Tenesaca, presidente del MICH, Riobamba, el 15 de mayo de 2006.

¹¹⁷ Entrevista a Manuel Atupaña, líder indígena de la comunidad Baldo Lupaxi, Columbe, el 04 de diciembre de 2005.

¹¹⁸ Entrevista Carlos Amboya, líder indígena del MICH, Riobamba, el 27 abril de 2006.

grupos dominados que, inmersos en una “falsa conciencia”¹¹⁹, no encontrarían los caminos para su propia liberación. El argumento de la “falsa conciencia”, como mecanismo que vela la visión de los dominados sobre su situación de “subordinados”, no puede ser aceptado en su totalidad en tanto que este capítulo tendió a demostrar que la asimilación de ciertas pautas culturales, incluso por largos siglos de “aculturación”, no conduce necesariamente a su reproducción. Por otro, el interés de este capítulo fue enfatizar, una vez más, que las posiciones dentro de las estructuras de poder y dominación no son fijas, que la hegemonía no es un bloque finito y monolítico (Roseberry 1994) y que los dominados pueden volverse dominantes y a su vez los dominantes, dominados.

En este sentido, el encuentro de los indígenas del Ecuador con el Papa Juan Pablo II en Latacunga vino a reflejar estas dos tendencias en la medida en que constituyó un giro histórico en el proceso de resistencia indígena en Ecuador y, particularmente, en la provincia de Chimborazo. Es fundamental señalar de nuevo que no podemos resumir la resistencia en simples formas de protesta en contra de un poder juzgado como “opresor” como lo reflejan los canales “formales” de contestación, a saber, las marchas, los paros, las huelgas o aún los levantamientos. En efecto, la resistencia no se limita a fenómenos públicos sino que engloba también prácticas y discursos “ocultos”. Asimismo, debe ser entendida como un fenómeno complejo a través del cual se busca reinvertir el orden de las cosas no sólo a nivel material sino también ideológico e incluso simbólico. Así, en el espacio de La Cocha de Latacunga emergió a la luz pública un discurso considerado como “oculto” hasta entonces. Este discurso se construyó sobre las bases mismas del poder que lo coartó pero en oposición a este último. Precisamente, hemos vislumbrado que los indígenas de Chimborazo lograron elaborar un discurso contestatario, ubicándose en el espacio del antagonismo frente al discurso de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Ello fue una herramienta para sacar provecho del carácter simbólico y mediático del evento, a nivel nacional y también internacional, hacer público su discurso y convertir su lucha en una causa legítima.

¹¹⁹ Según Marx (1974), la ideología es lo que sostiene la alienación y genera una falsa conciencia, a saber, el ocultamiento de la realidad de una clase que es dominada y que le impide reconocerse en el lugar que ocupa en la realidad. En otras palabras, es este enmascaramiento de la realidad que se expresa como el instrumento de dominación de la clase “que ejerce el poder dominante en la sociedad” (Marx, 1974: 50).

Empero, como lo hemos sustentado a lo largo de este análisis, estas explicaciones no bastan para entender los procesos de resistencia material, ideológica y simbólica de los indígenas de Chimborazo si no se reubican históricamente aquellos procesos en el contexto local de transformación de las estructuras socioeconómicas, políticas y religiosas. En este sentido, pudimos percibir que la concomitante penetración del protestantismo y del capitalismo en la provincia de Chimborazo condujo a un replanteamiento de las fuerzas presentes. En el contexto de desmoronamiento de las estructuras de poder local, de agudización de ciertos procesos socioeconómicos como la migración, la presión demográfica y el desarrollo del capitalismo y, finalmente, frente a la multiplicación de los procesos de conversión religiosa al protestantismo, la Iglesia Católica tuvo que reposicionar su discurso hacia el terreno moral para detener la “hemorragia protestante”¹²⁰.

Es así que la Iglesia de Riobamba asumió un compromiso histórico con los indígenas de Chimborazo. A pesar de tener rasgos paternalistas, la Iglesia de Chimborazo, liderada por el Obispo Proaño, dio un rostro tanto social como político a su acción en favor de los indígenas. Además, es preponderante recordar que la obra pastoral de Monseñor Proaño se inscribió en un contexto internacional marcado por la búsqueda incondicional de la Iglesia Católica para encontrar un nuevo sentido a su existencia propia y al mensaje cristiano y por su reflexión sobre su compromiso histórico con el pueblo de Dios. En Chimborazo, el aporte de esta acción social de la Iglesia Católica, a través de programas de educación, mediante la lectura de la Biblia o aún de paneles de reflexión sobre el mensaje cristiano, fue participar, de igual manera que en el caso del protestantismo, a la revalorización del “ser indio” y a su reconstrucción identitaria. El “indio” consiguió en lo anterior los instrumentos para desafiar las viejas estructuras jerárquicas de dominación y de subordinación heredadas tanto de la Iglesia misma como del sistema de la hacienda o aún de la división hecha entre sociedad blanca-mestiza y sociedad indígena (Lyons, 2001: 17).

¹²⁰ Sin embargo, cabe señalar que los procesos citados anteriormente no fueron aislados o mejor dicho independientes sino que tendieron a retroalimentarse el uno al otro. Por ejemplo, el protestantismo pudo extenderse en la provincia en tanto que se benefició del debilitamiento de los poderes locales como la Iglesia, tuvo éxito en la medida en que brindó respuestas concretas a los cambios traídos por la modernidad, lo cual ayudó a su vez a disminuir el control ideológico ejercido por la Iglesia sobre los pueblos indígenas de la provincia.

En pocas palabras, la experiencia chimboracense, que podría ser considerada como una muestra emblemática del nuevo perfil de la Iglesia Católica, a saber el rostro étnico de Dios, enfatiza cómo los indígenas se introdujeron en las ramas mismas de un poder dominante para distanciarse de este último y luego desafiarlo.

El último aspecto citado es de trascendental importancia si queremos entender el impacto del encuentro de Latacunga sobre el despertar indígena. De ello se deduce que fue más su detonante que su causante. Con relación a lo anterior, uno de los aspectos claves de Latacunga fue el de permitir la concreción de una gran comunidad de indios a nivel nacional. En este sentido, podemos afirmar que la Iglesia Católica desempeñó un papel importante, pero no central, en la lucha del campesinado-indígena en tanto que la “revolución del poncho” o, por lo menos, los procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo no habrían podido darse en una situación de ignorancia, de marginación y exclusión. En efecto, “quienes carecen de poder son víctimas fáciles” (Wolf, 1973: 394).

En resumen, Latacunga se inscribió como una etapa en la larga trayectoria histórica de resistencia de los indígenas de Chimborazo. A más de transformarse en un espacio público en el cual se cimentaron las bases de la lucha indígena en contra del gobierno febrescorderista, reveló una fisura en el proyecto hegemónico de Febres Cordero quién, a pesar de recurrir a armas discursivas y a prácticas de carácter religioso, no logró ocupar el papel de “protagonista” durante la visita del sumo pontífice a Ecuador.

Capítulo IV

Febres Cordero: un coloso con pies de arcilla

Résistance et obéissance, voilà les deux vertus du citoyen. Par l'obéissance il assure l'ordre ; par la résistance il assure la liberté (Chartier, 2001 [1912]).

Il n'y a pas de liberté donnée : il faut se conquérir sur les passions, sur la race, sur la classe, sur la nation et conquérir avec soi les autres hommes (Sartre, 1999 [1948]).

Introducción

El presente capítulo explora cómo se fue desmoronando el poder de Febres Cordero en el periodo correspondiente a la segunda parte de su mandato presidencial. Para ello se analizan varios acontecimientos destacados como centrales en este trabajo: el “vargazo”¹²¹, el pedido de destitución de León Febres Cordero por parte del bloque progresista del Congreso, la conversión en mito del neoliberalismo, la posición frontal del sector indígena frente al eje integracionista de las políticas de desarrollo implementadas por el gobierno febrescorderista hacia este último, entre otros. Igualmente, enfatizaremos las estrategias de supervivencia político-ideológica desplegadas por Febres Cordero como voluntad profunda de encontrar la manera de cumplir hasta el último momento su cargo de presidente.

A más de tomar en cuenta aspectos históricos de naturaleza coyuntural, la idea nodal de este estudio es la de entender el impacto de la gestación de procesos contestatarios, de diversa índole, y de su eclosión en la fragmentación de un poder dominante tanto a nivel ideológico como político. Además, pretende rechazar el argumento según el cual el gobierno de León Febres Cordero, catalogado de

¹²¹ Se habla de “vargazo” por dos hechos preponderantes que estudiaremos más adelante con mayor detalle. Por un lado, la toma a la fuerza de la base área de Manta, el siete de marzo de 1986, por el general Frank Vargas Pazzos; y, por otro, el secuestro por un grupo de ‘aviadores rebeldes’ de las FF.AA., dirigido por el “insubordinado” Frank Vargas Pazzos, del presidente de la República de ese entonces, el ingeniero León Febres Cordero, en la base de Taura.

“autoritario”¹²², habría aniquilado la capacidad organizacional y de protesta de grupos sociales antitéticos al ideario y los valores difundidos por aquel gobierno, como lo fueron los indígenas. Precisamente, como tratamos de vislumbrarlo a lo largo de este trabajo de investigación, eso nos conllevará a una re-conceptualización de lo que entendemos por “protesta social” hacia otros canales de participación. En suma, tratando de evitar una sobre-idealización de lo “indio” y de su lucha, queremos destacar, en una perspectiva a la vez histórico-estructural e histórico-*événementielle*, los mecanismos que condujeron, *ceteris paribus*, a un desplazamiento del poder del sector dominante, a saber la oligarquía encabezada por Febres Cordero, hacia la comunidad¹²³.

En este sentido, en una primera parte, destacaremos los principales eventos que llevaron a la fragmentación político-ideológica del poder de Febres Cordero y al fracaso de su proyecto hegemónico de establecer el orden y construir un determinado modelo de sociedad. Con relación a lo anterior, enfatizaremos la creciente fisura en su proyecto neoliberal, entendido no tanto como política económica sino como método de acción social.

Luego, observaremos las estrategias de resistencia desarrolladas por Febres Cordero a fin de cimentar su proyecto ideológico y cicatrizar las huellas dejadas en torno a su imagen tanto por su estilo “autoritario” de gobernar como por las

¹²² El autoritarismo es un tema complejo y extenso; explicarlo requeriría dedicar numerosas páginas para poder entrever su esencia. Empero, de acuerdo con la experiencia histórica del gobierno de Febres Cordero, podríamos definirlo así. En primer lugar, es importante señalar que no se puede y debe limitar el autoritarismo a tipos de gobiernos que llegaron al poder mediante mecanismos no constitucionales. En este sentido, se requiere entrever a aquel fenómeno bajo sentidos psicológicos e ideológicos (Stoppino 2000) y hasta simbólicos. De acuerdo con Stoppino, el primer aspecto (lo psicológico) se refiere a un tipo de personalidad cuyos rasgos principales se enfatizan, por un lado, en el respeto, e incluso la adulación, de todos los que detentan la fuerza o el poder y, por otro, en una tendencia a menospreciar a los inferiores jerárquicamente o a todos los que están privados de fuerza y poder. Desde la perspectiva ideológica, se trata de los idearios que “niegan de una manera más o menos decidida la igualdad de los hombres, ponen el mayor hincapié en el principio jerárquico, propugnan formas de regimenes autoritarios y a menudo exaltan algunos elementos de la personalidad autoritaria como si fueran virtudes” (Stoppino, 2000: 125). Asimismo, el tema del orden es preponderante en el pensamiento autoritario en la medida en que convierte a la organización jerárquica en el principio político exclusivo para conseguir este bien supremo. Por tanto, sin un ordenamiento rígidamente jerárquico, en el cual las fuerzas de seguridad desempeñan un papel clave (Policía y Fuerzas Armadas), la sociedad, desde aquella perspectiva, permanecería o iría fatalmente al encuentro del caos y de la desintegración. Finalmente, entre los factores que favorecen su apareamiento y fomento, destacamos a la polarización social, la desinstitucionalización del sistema político, la crisis económica y una cultura política democrática débil. Para mayor información, véase Stoppino (2000: 125- 136) *en* Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicolas y Gianfranco Pasquino (2000), Diccionario de política. Madrid: siglo XXI editores.

¹²³ Ahí remitimos implícitamente al estudio de Guerrero y Ospina (2003). Véase Guerrero Cazar, Fernando y Pablo Ospina Peralta (2003), El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos. Buenos Aires: CLACSO.

implicaciones dañinas que pudieron generar el “vargazo” en el imaginario popular sobre su credibilidad y, más aún, su legitimidad política. Nos focalizaremos en dos aspectos de mayor relevancia; a saber: la intervención de su esposa a favor de los “desamparados” y en el papel desempeñado por la prensa.

Finalmente, en una tercera parte, volveremos a nuestros “sujetos de estudio”, es decir, los indígenas como agentes disidentes o aún sujetos de resistencia poniendo énfasis en dos ejemplos emblemáticos de la penetración paulatina del sector indígena en la esfera política; empero, cabe anotar que ello se dio, en gran parte, gracias a los vacíos dejados por la reestructuración de los poderes tanto a nivel local (Bebbington, 1992: 131-140), la Iglesia y la hacienda, como global, el estado¹²⁴. Es así que examinaremos los procesos contestatarios que emanaron de la creación de la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas y de la voluntad de restablecer el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) durante el gobierno de León Febres Cordero. Por tanto, observaremos cómo, a través del mismo proceso de modernización puesto en marcha por el estado, las organizaciones indígenas buscaron formas de reinventar la política (Bebbington 1992).

En suma, se tratará de observar cómo y en qué medida los indígenas se fueron beneficiando de una coyuntura favorable para ganar capital social y capital político (Bebbington 2001) y aprovecharon de esta última para poner en el centro de su agenda sociopolítica su diferencia cultural sin dejar los aspectos relativos a la supervivencia económica, embrollando así las fronteras entre reivindicaciones clasistas y otras de carácter étnico (Grey y Zamosc 2004).

El fin de la “cruzada neoconservadora”: “Pazzos” en la oscuridad

Del secuestro de Taura al pedido de destitución: un presidente sin apoyo popular

El balance político, tras los dos primeros años de gobierno febrescorderista, podría ser considerado como bastante positivo para el ex-presidente de la República en la medida

¹²⁴ Ahí es importante señalar de manera más precisa que, incluso en la época de gobierno de Febres Cordero, no hay una conciencia clara de la potencialidad de la capacidad organizativa y política de los indígenas. El único aspecto que levanta sospecha es la participación de ciertos indígenas en la pastoral indígena a la cual el gobierno de Febres Cordero solía atribuir conexiones con el movimiento guerrillero Alfaro Vive ¡Carajo! Es decir, de acuerdo con Ortiz B., se miraba a los indígenas “(...) como potenciales sujetos sediciosos (...)” (Ortiz B., 2006: 158).

en que estaba asentando su poder tanto gracias a la obtención del apoyo de partidos populistas como CFP y FRA, que pasaron a formar parte de la mayoría legislativa (Nuñez, 1987: 188), como mediante el respaldo de EEUU en la persona de su presidente, Ronald Reagan, quién, a inicios del año 1986, calificó a Febres Cordero de líder modelo para implementar estrategias de desarrollo orientadas al libre mercado. En pocas palabras, por un lado, la existencia de un poder legislativo disminuido y, por otro, el reconocimiento y, de cierta manera, la legitimación por parte de Washington del modelo socioeconómico elegido por Febres Cordero, esbozaba un panorama lleno de esperanzas para el primer mandatario ecuatoriano hacia la búsqueda del poder total.

A nivel socioeconómico, pese a la ligera agudización de la crisis económica y a los brotes de lucha popular y estudiantil en contra del alza en el costo de la vida (gas, pasajes...) de inicios del año 85, el “guante de hierro” revestido por Febres Cordero, a saber, el uso de la violencia como aparato estatal, bastó para disolver y/o canalizar, momentáneamente, las señales anunciadas de una “futura tempestad”, aún ignorada. No obstante, el uso generalizado de la coerción en todos los ámbitos de la vida social, que apuntaba a una reorganización social y hasta estatal sobre el modelo empresarial (Verdesoto, 1986: 31), no coincidió con un retroceso del proceso organizativo del movimiento social, tampoco con su desmovilización. Este último tendió a mantenerse como actor relevante del escenario sociopolítico e incluso a fortalecerse, adquiriendo tintes políticos. Lo anterior se ilustra en la marcha del primero de mayo de 1986 en la cual se renovó la posición del “NO” al plebiscito nacional y las preferencias hacia el bloque de oposición al gobierno febrescorderista (Ortiz, 1987: 21-22) o aún, el año siguiente, en la marcha del primero de mayo que aglutinó, por primera vez en la historia del Ecuador, el conjunto de organizaciones sindicales y populares del país¹²⁵.

Finalmente, cabe recordar que el lento proceso a través del cual Febres Cordero fue monopolizando el poder desde, podríamos decir, el reordenamiento jurídico del estado iba a la par con el control creciente de los aparatos del estado por parte del sector industrio-burgués y la re-estructuración de las fuerzas de la derecha en torno a su persona (Conaghan, 1988: 131-132).

Empero, el “idilio” entre Febres Cordero y el poder, es decir, la creciente fusión entre estos dos elementos, que logró casi transformar el modo de gobernar de tipo

¹²⁵ Véase “Hoy, primer marcha unitaria por primer de mayo”, en *Kipu*, Tomo VIII, 1987.

presidencial en otro cuyos rasgos se asemejarían a los de los antiguos regímenes monárquicos, iba a ser de corta duración. Rápidamente, se convertiría en una utopía. Precisamente, si concordamos con que el poder político y el poder económico están íntimamente relacionados y que el uno contribuye a reforzar al otro, con el secuestro del banquero guayaquileño Nahím Isaías y su trágica muerte, a mitad del año 1985, tenemos una primera señal de alerta que, visto desde una perspectiva histórica, anuncia el debilitamiento del poder político de Febres Cordero en tanto que venía de perder a uno de sus mejores aliados económicos¹²⁶. Se puede sostener que, a partir de ese momento, el gobierno febrescorderista tomó conciencia de la amenaza que encarnaba el movimiento Alfaro Vive ¡Carajo! y definió al terrorismo como un blanco claro. La existencia misma de este grupo subversivo se explicaría, de acuerdo con Verdesoto (1986: 30-31), por la violencia intrínseca del gobierno febrescorderista, desplegada como un instrumento estatal abarcando la esfera discursiva hasta amplios espacios de lo cotidiano, que habría legitimado la violencia como forma de respuesta frente al estado.

En suma, pese a breves momentos de tensión política como lo fueron la “pugna de poderes” entre el Ejecutivo y el poder legislativo a fines del año 1984, las manifestaciones del FUT y del movimiento estudiantil de enero de 1985, las repetitivas invectivas de Abdalá Bucaram en contra de Febres Cordero, que conllevaron al primero a cuatro días de prisión por falta de respeto al segundo, y el secuestro de Isaías, podríamos afirmar que Febres Cordero gozó plácidamente del ejercicio del poder¹²⁷ hasta los primeros meses del año 1986 en donde se esfumaron, de manera brusca y violenta, tanto el ideal de concentrar por sí solo el poder como el de perseguir el modelo neoconservador. Asimismo, León Febres Cordero, a partir del año 1986, iba prontamente a escuchar “(...) a sus espaldas los *pazzos* que recoja el general Vargas” (Arboleda, 1986: 15).

¹²⁶ El 8 de agosto de 1985, el grupo subversivo “Alfaro vive ¡Carajo!” secuestró a Nahim Isaías, uno de los hombres más ricos del país de ese entonces. Su poder económico se extendía del sector de la banca (Filibanca) hasta las telecomunicaciones. Isaías mantenía una amistad personal con Febres Cordero e, incluso, se suele decir que era un apoyo financiero importante para Febres Cordero y el Partido Social Cristiano, en general, puesto que habría participado al financiamiento de la campaña electoral de León Febres Cordero para las presidenciales de 1984. Al calor del secuestro del banquero costeño, el Presidente de la República sostuvo que no negociaría con los “terroristas” y, el 3 de septiembre de 1985, dirigió un operativo militar de rescate de la víctima que desembocó en la muerte de esta última, junto con los secuestradores en el asalto.

¹²⁷ Después de haber conquistado la mayoría en el Congreso, el segundo año de su mandato presidencial, Febres Cordero se deleitaba en decir “gobernar es el más solitario de los placeres solitarios” (citado en Arboleda, 1986: 12).

Si bien el ideal democrático quedaba oscurecido por algunos acontecimientos que lo hacían tambalear, podríamos afirmar que el “vargazo”, en dos distintas ocasiones, condujo a su quebramiento total. En primer lugar, como forma de protesta en contra de su propia destitución del mando de Comandante General de las Fuerzas Armadas Ecuatorianas, Frank Vargas Pazzos, el siete de marzo de 1986, viajó a la base aérea de Manta para apoderarse de sus instalaciones junto con un gran número de oficiales y tropa del Ejército¹²⁸. La destitución del general Frank Vargas Pazzos se dio tras varias acusaciones hechas de manejo inmoral de los fondos castrenses por el ex Comandante General de las Fuerzas Armadas a dos altos jefes del Ejército. El “insubordinado” Vargas Pazzos presentó su acción no como un acto de rebeldía sino de defensa de la democracia. El sábado ocho de marzo, se establecieron las primeras comunicaciones con el oficial insubordinado, a fin de encontrar una salida pacífica a este conflicto, en las cuales participó la Primera Dama, señora Eugenia de Febres Cordero, quién habló con el general Vargas pidiéndole que rindiera las armas. El lunes diez de marzo, el presidente de la República anunció que, a partir del miércoles doce, impondría un cerco militar alrededor de la base aérea de Manta. Fue solamente, el martes 11 de marzo, tras varios días de alta tensión, que el “insurrecto” Vargas Pazzos abandonó la base militar luego de haber negociado con varias comisiones que llegaron para mediar en el conflicto. Sin embargo, a pesar de haberse rendido a las autoridades, el general rebelde hizo un último “golpe mediático” tomando la base aérea de Quito en la cual se encontraba detenido. El motivo de aquel acto apuntaba a denunciar la ruptura de la Constitución por parte del gobierno en varias ocasiones¹²⁹.

Aunque la democracia sufrió un ataque claro con la primera insurrección del general Vargas Pazzos, Febres Cordero sustentó en su mensaje del 31 de diciembre de 1986 que la “democracia se –había- consolidado”¹³⁰, subrayando que “(...) se –había- impedido que prosperen afanes de miope interés político, opuestos a lo que manda la Carta Fundamental”¹³¹. Algunos días después, al responder el saludo de año nuevo presentado por las Fuerzas Armadas, trató de enfatizar una vez más el papel

¹²⁸ Cabe señalar que el general Vargas contó, inicialmente, con el respaldo de la mayoría de los altos oficiales de la Fuerza Aérea pero, paulatinamente, fue perdiendo el apoyo de aquellos debido a que adoptó una actitud política y personalizada. Véase “Móvil fue la libertad de Vargas”, El Comercio, A2, 17 de enero de 1987.

¹²⁹ *Ibíd.*

¹³⁰ “Campaña electoral con fervor, no con violencia”, El Comercio, A3, 1 de enero de 1987.

¹³¹ *Ibíd.*

trascendental de estas últimas en el país, presentándolas como la institución vertebral de la patria:

Las fuerzas negativas [se refiere precisamente al general Frank Vargas Pazzos y sus colaboradores] que pretendieron avasallar los valores nacionales, los valores de instituciones respetables, han encontrado a unas Fuerzas Armadas agigantadas en su patriotismo, en su fe profesional y en su disciplina que, como anticuerpos poderosos, han eliminado sus males internos y la protegen de peligrosas amenazas externas, que buscan su destrucción (...) Nada pudo sin embargo doblegar el pueblo ecuatoriano y a su gobierno constitucional: nada pudo apartar un ápice a las Fuerzas Armadas, de la vertical línea de honor, la lealtad y el cumplimiento de sus estrictos deberes¹³².

El segundo momento se vivió el 16 de enero de 1987. Con los gritos lanzados en el aire en la base aérea de Taura de “Viva la Fuerza Aérea Ecuatoriana”, “Viva mi general Frank Vargas Pazzos” y “Libertad para mi general”¹³³ que marcaron el secuestro del Presidente de la República, la crisis política de la democracia ecuatoriana, que se venía preparando desde hacia varios meses, alcanzó su paroxismo en este llamado “viernes negro”. Además, este acontecimiento nos permite recalcar la naturaleza paradójica y, a la vez, inestable del poder asumido por Febres Cordero desde el 10 de agosto de 1984 en la medida en que este último no dejó de asentar, como lo analizaremos en el siguiente capítulo, su legitimidad y su poder en los valores encarnados por las FF.AA. Asimismo, cabe señalar que, durante gran parte de su mandato, las Fuerzas Armadas fueron recuperadas políticamente por Febres Cordero para “(...) “consolidar su poder personal”, obstaculizando fuertemente las acciones del Congreso a las que se oponía, tales como la nominación de los jueces de la Corte Suprema” (Isaacs, 2003: 280). En este sentido, la misma fuerza que sustentó el ejercicio de su poder hasta, podríamos decir, el año 1986 vino a derrumbarlo o por lo menos fragmentarlo al año siguiente. En efecto, el motín encabezado por el Capitán Maldonado para lograr la liberación del general Vargas Pazzos, el cual se hallaba detenido en la cárcel, no buscó tanto la toma del poder político como su puesta en duda, enfatizando el nuevo compromiso democrático de los militares (Isaacs, 2003: 279).

¹³² “Defender el honor de las FF.AA. no es politizarlas”, El Comercio, A3, 7 de enero de 1987.

¹³³ “Sólo pedimos que se le deje libre y se le permita hablar”, El Comercio, A2, 17 de enero de 1987.

Aquel evento fue percibido por Febres Cordero como un ataque directo a la democracia por lo que expresó:

Se intentaba anarquizar al país, destruyendo su orden institucional, nacido de la voluntad soberana de la ciudadanía; enfrentar a las Fuerzas Armadas, destruyendo sus principios básicos; sembrar un precedente funesto de odios primitivos e incontrolables¹³⁴.

Empero, a pesar de, por un lado, afirmar su íntima voluntad de terminar su mandato¹³⁵ y, por otro, reforzar su “compromiso sagrado” como jefe de estado con el pueblo ecuatoriano¹³⁶, podríamos entrever en el secuestro de Taura una suerte de “efecto dominó” hacia la pérdida, casi total, de poder político por parte de Febres Cordero. Ello en tanto que los últimos meses de su gobierno se asemejaron cada vez más a la “supervivencia política” (Conaghan, 1989: 12). En menos de un día, podríamos afirmar, se desmoronó el poder político de Febres Cordero como un “castillo de naipes”. Lo anterior fue reforzado por el hecho que varios diputados del bloque progresista aprovecharon esta oportunidad para pedir la renuncia del presidente León Febres Cordero y su enjuiciamiento político¹³⁷.

¹³⁴ “Presidente Febres Cordero: se pretendió anarquizar al país”, *El Comercio*, A2, 20 de enero de 1987.

¹³⁵ Al respecto, el presidente León Febres Cordero expresó, tras el secuestro de Taura: “Yo no es que creo, voy a terminar el mandato. En política lo que más caracteriza a la política ecuatoriana son los agoreros del desastre. Ayer era nada para muchos de la oposición y hoy estoy sentado en la gobernación del Guayas como presidente de la República”. Véase “Pensé que me iban a matar los plagiadores”, *El Comercio*, A3, el 19 de enero de 1987.

¹³⁶ En el siguiente relato, el ex-presidente de la República realzó los más altos valores de coraje y lealtad que encarnó durante el llamado “viernes negro”: “Jamás negocié interés propio alguno, no negocié mi propia existencia. Sí, procedí en defensa de los bienes superiores del Ecuador, de todos los ecuatorianos y de los integrantes de mi comitiva, según lo prueba, con suprema evidencia, el texto de los dos documentos que dicté yo y firmé yo, el día 16 de enero, a las 16h53 y 18h55. Allí no se dice una sola palabra dirigida a proteger mi propia vida. Allí se expresa de manera inequívoca, la indeclinable decisión de “evitar derramamiento de sangre entre ecuatorianos” y se plantea la forzosa condición de que sea “puesta en libertad la comisión que me acompañó a la base”. Véase “Presidente Febres Cordero: se pretendió anarquizar al país”, *El Comercio*, A2, 20 de enero de 1987.

¹³⁷ En el texto del proyecto de resolución suscrito por varios diputados del Bloque Progresista, -a saber, Trajano Andrade, ID; Wilfredo Lucero, DP; Efraín Álvarez, FADI; Diego Delgado y Enrique Ayala, socialismo; Santiago Bucaram, PRE; Jorge Moreno, MPD; Carlos Feraud, no afiliado, entre otros- se sustentó lo siguiente: “EL H. CONGRESO NACIONAL CONSIDERANDO: Que a partir del 10 de agosto de 1984, el Ing. León Febres Cordero Ribadeneyra, en el ejercicio de la Presidencia de la República, ha violado en numerosas ocasiones la Constitución Política del Estado, en asuntos de trascendental importancia nacional (...) RESUELVE: Condenar los hechos acaecidos en la base militar de Taura el viernes 16 de enero de 1987 y responsabilizar al señor Presidente de la República, quién con su reiterada actitud les ha provocado. Manifestar expresamente su respaldo a las Fuerzas Armadas y sus principios fundamentales; Reafirmar su incondicional respaldo al sistema constitucional y democrático,

El entendimiento de aquel fenómeno no puede limitarse a la simple observación de un cambio repentino y brusco, generado por el “vargazo”, sino que debe ser interpretado más bien como algo que se iba formando en la médula misma de la estructura sociopolítica ecuatoriana. Por ende, explicar su debilitamiento implica tomar en cuenta varios factores: el fraccionamiento partidario del sistema político ecuatoriano, su debilidad institucional, la creciente politización del sector castrense (Isaacs, 2003: 281); la incapacidad del estado para brindar respuestas a los actores sociales y para enfrentar la fragmentación social (Pachano, 2003: 125, 129); el creciente distanciamiento entre “lo económico” y “lo político”- fomentado por Febres Cordero como meta de su proyecto hegemónico a través de la “despolitización del estado”-; e incluso la desaparición de lo político como espacio de mediación (Montúfar, 2000: 68-78), entre otros.

Más allá de un paulatino debilitamiento de las estructuras políticas, el resultado del plebiscito¹³⁸ de junio de 1986, en donde el “NO” tuvo una victoria avasalladora en la medida en que ganó al “SÍ” por tres a uno, tiende a demostrarnos claramente que Febres Cordero se había convertido en un presidente no solamente aislado políticamente¹³⁹ sino también sin apoyo popular puesto que tuvo muy poca convocatoria política, a diferencia de los partidos de oposición (Menéndez Carrión, 2003: 202). De ahí, la única vía para mantenerse en el poder era la de un autoritarismo exacerbado, lo que también ha sido llamado “rambocracia” (Conaghan, 1989: 6), que no dejó de agudizar el carácter antipopular de su gobierno (Conaghan, 1989: 13; Menéndez Carrión, 2003: 202).

luchar por su fortalecimiento y por la unidad indispensables de los sectores civiles y militares; Exhortar al señor Presidente Constitucional de la República a que decline el ejercicio de su cargo, dando paso a la sucesión constitucional”. Véase “Resolución exhorta al Presidente a renunciar y dar paso a sucesión”, El Comercio, A3, el 21 de enero de 1987.

¹³⁸ El plebiscito de 1986, previsto para el mes de enero y postergado para junio siguiente, apuntó a retomar la iniciativa política en el manejo del poder por parte de la derecha tras la oposición creciente que se daba en el Congreso por parte del Bloque Progresista. Es así que interrogaba a cada ciudadano lo siguiente: “Ecuatoriano, ¿cree usted que los independientes deben participar en política sin estar afiliados a un partido político, confirmando así la igualdad de los ciudadanos ante la ley?” (Menéndez Carrión, 2003: 201).

¹³⁹ Se podría afirmar que Febres Cordero se aisló políticamente puesto que su modo de gobernar, a más de ser autoritario, reposaba en un modelo excluyente en las decisiones (Páez, 1991: 85). Convirtió al poder legislativo en un mecanismo supeditado al Ejecutivo y no como su equivalente a nivel legal en el manejo del poder; ello generó, por ejemplo, la pugna de poderes del año 1984 (Arboleda, 1985: 32-33). En efecto, Febres Cordero buscó implícitamente sustituirse en el papel de ‘juez’ asumido por el Congreso, decidiendo acerca de lo que es constitucional o no. Con relación a lo anterior, es esencial resaltar que tanto su voluntad de monopolizar el poder en manos del Ejecutivo como de transformar el estado en un hacedor de políticas clientelares y corporativistas fomentaron el aislamiento del estado con la sociedad política, lo que podría ser definido como la “des-liberalización” política (Montúfar 2000).

“El rechazo de la población a Febres Cordero, medido dramáticamente en el plebiscito, tenía su base no en consideraciones filosóficas o general sino en algo muy inmediato; el aumento impresionante del costo de vida, la expansión calamitosa del desempleo o subempleo, mayor déficit de vivienda, deterioro de los servicios públicos, y el agravamiento de las condiciones de salud...

A ello hay que añadir una sensación de inseguridad generalizada en la población pues, a pesar del reforzamiento de la Policía Nacional, de la creación de los “escuadrones volantes” y de grupos especiales para operativos rápidos, altamente entrenados y dotados de armas e implementos ultramodernos, se extendió el crimen en todas las urbes del país mientras desaparecía el respeto oficial a los derechos humanos: detenciones ilegales, ejecuciones extrajudiciales, tortura y represión que hasta entonces habían sido conocido solamente por las noticias provenientes de otros países, empezaron a multiplicarse en el Ecuador, como lo han certificado una variedad de organismos internacionales de supervisión de los derechos humanos” (Ortiz y Fernández, 1988: 70, citado en Menéndez-Carrión, 2003: 202-203).

Finalmente, el conjunto de tensiones analizadas, sustancialmente, a partir de la segunda parte del mandato de Febres Cordero, tienden a revelarse a sí mismas como “(...) las secuelas de la guerra” si acordamos en decir que “(...) la política es la continuación de la guerra por otros medios (...) –es decir- que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Foucault, 2000: 29)¹⁴⁰. En este sentido, de acuerdo con las tesis de Foucault, –cabe señalar que los planteamientos brindados por este autor, que redundan en la refutación de la teoría de la soberanía, podrían ser de gran interés para analizar los mecanismos de poder en juego dentro de una sociedad y un sistema político como el del Ecuador-, en este ámbito de “paz social” atravesado por una situación de guerra perpetúa de unos contra otros (Foucault, 2000: 56), se vislumbra que el aparato represivo, usado a su máximo a lo largo de sus cuatro

¹⁴⁰ En sus clases dadas en el Collège de France en el año 1975-1976, Foucault estudia la relevancia del modelo de la guerra para analizar las relaciones de poder desplegadas mediante distintos canales, desde la forma estatal hasta formas de vigilancia que afectan directamente la población y el sujeto en su propia existencia cotidiana como lo son la represión de la sexualidad infantil, el enclaustramiento de la locura, el control de la delincuencia... Enfatiza la noción de poder como un conjunto de “técnicas de sometimiento polimorfos” que se ejercen sobre los cuerpos y demuestra cómo, a partir de la Edad Media, se ha ido estatizando el modelo de la guerra, y por ende las relaciones de violencia, en el campo sociopolítico. Invierte la tesis de Clausewitz, según la cual la guerra es la continuación legítima de la política, para afirmar que “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2000: 29, 53).

años de gobierno, se volvió la condición *sine qua non* para sustentar un poder traspasado de fisuras por doquier. Lo dicho anteriormente se podría matizar si se toma en cuenta el manejo de la crisis económica a raíz de la ruptura del oleoducto trasandino como consecuencia del terremoto de marzo de 1987. Así, Conaghan subraya que Febres Cordero encontró una oportunidad en aquel acontecimiento para realizar obras públicas, es decir, implementar el retorno a una intervención mayor del estado y, sobre todo, la manera de terminar su mandato sin enfrentar los reproches de la opinión pública (Conaghan 1989).

En suma, hemos vislumbrado que el poder febrescorderista que se construyó y erigió en las fisuras de la sociedad ecuatoriana¹⁴¹ volvió a fragmentarse y derrumbarse por las mismas aperturas que no supo colmar y suturar; por tanto, tenemos una explicación, de naturaleza cíclica, acerca de cómo se forma, se mantiene y se derrumba un poder. Algunos criticarán el carácter simplista de aquella argumentación pero si bien este acápite no pasa de ser, ni lo pretende, un tanteo y un trabajo incompleto, denota un esfuerzo por analizar el poder en su historicidad, no como un bloque monolítico estable que no tambalearía frente a fuerzas exteriores que se ejercerían sobre este último, tampoco como una suerte de “fuerza antropomórfica” desconectada de las relaciones sociales (Wolf, 2001: 19) sino como lo que se ejerce a través de y en la existencia de una estructura binaria que atraviesa la sociedad y que la controla entre, por un lado, la figura del soberano y, por otro, una “mecánica polimorfa de la disciplina” (Foucault, 2000: 33-66).

Los sueños desvanecidos de ortodoxia

Estudiar el neoliberalismo, como discurso o política, desde la perspectiva del gobierno de León Febres Cordero es un asunto bastante complejo como tiende a reflejarlo la plétora de investigaciones o aún acercamientos en torno a esta temática, la cual ha sido explorada con mayor o menor éxito (Acosta et al. 1984; Moncada 1985; Núñez 1987; Sánchez-Parga 1988; Viteri 1988; Conaghan 1989; Páez 1991; Cueva 1997; Montúfar

¹⁴¹ Véase en el capítulo II, el punto titulado “¿La victoria sorpresiva de León Febres Cordero?”, que explora cuáles fueron los mecanismos que permitieron la llegada de Febres Cordero a la primera magistratura del país.

2000; García 2003; Burbano de Lara 2006, entre otros¹⁴²). Una tendencia general de estos estudios ha sido criticar severamente aquel modo de gobernar, tachado de amenaza a la cohesión de la estructura social, o aún de enumerar escolásticamente las medidas económicas implementadas durante el gobierno de León Febres Cordero a las cuales se pudo atribuir el vasto calificativo de “neoliberal(es)”; empero, muy pocos fueron los que reinsertaron aquella corriente político-económica o aún este discurso ideológico en una perspectiva histórica de larga duración que abarcaría tanto a los orígenes del neoliberalismo, visto como el intento de racionalizar los problemas asentados en la práctica gubernamental por fenómenos propios a un conjunto de individuos (Foucault 2004), como las condiciones histórico-estructurales que llevaron a su tentativa fallida de implementarlo (Conaghan 1989; Montúfar 2000; Burbano 2006). Asimismo, me atrevería a decir que ningún estudio se lanzó en un esfuerzo mayor por definir explícitamente lo que se entiende por neoliberalismo más allá de ciertos supuestos básicos de sentido común. Cabe señalar que tampoco este estudio tiene la pretensión de rellenar lo que podemos calificar como “lagunas” en las ciencias sociales en torno al tema del neoliberalismo durante el gobierno febrescorderista. Se tratará más bien de ofrecer una mirada nueva sobre aquello que no se limite ni al espacio de la política económica, ni al ámbito discursivo sino que se posicione en el encuentro e intersticio creado por ambas fuerzas.

En este sentido, los siguientes acápites pretenden observar la imposible implementación del modelo ortodoxo tan soñado por Febres Cordero (Conaghan 1989) o aún lo que podríamos calificar como su ineludible “estatización” (Montúfar 2000), destacando algunos elementos importantes de carácter estructural e incluso coyuntural que llevaron a aquel resultado.

En un primer instante, parece oportuno señalar que el neoliberalismo que se implementó en el Ecuador en el período 1984-1988, tanto a nivel económico como discursivo, no se puede resumir en la “necesaria” respuesta a la agudización de la crisis económica y la simple continuación de políticas económicas de corte neoliberal, como la sucretización de la deuda en octubre de 1983 realizada por el gobierno de Hurtado que coincidió con la reaparición del Fondo Monetario Internacional (FMI) en el impulso de las políticas económicas (Moncada 1985). En este sentido, Febres Cordero no fue

¹⁴² Esta lista no es exhaustiva.

tanto la encarnación del modelo neoliberal en Ecuador sino el primero en aprovechar “democráticamente”, a nivel hemisférico, un “efecto de moda” que se daba a nivel continental e incluso a nivel global¹⁴³: o sea, un modo de gobernar que terminaba con la matriz estado-céntrica y que se representaba a sí mismo como la panacea¹⁴⁴. En otras palabras, se buscaba un reajuste de las principales matrices del modelo de acumulación de capital que concordase, por un lado, con la reestructuración de la economía mundial (García, 2003: 60) y, por otro, con el nuevo ideario elogiado a nivel planetario¹⁴⁵. Ello en tanto que esbozaba una luz de esperanza para alcanzar el desarrollo, salir de la crisis y reactivar los mecanismos económicos paralizados por un estado omnipotente y anquilosado.

De cierta manera, se podría percibir un trasfondo neoliberal en las políticas económicas implementadas por León Febres Cordero¹⁴⁶ como tiende a reflejarlo la aplicación del *Programa de Estabilización Económica* de 1982 que se centró en varios

¹⁴³ Entrevista a César Montúfar, profesor-investigador de la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, el 24 de agosto de 2006.

Burbano percibe también en la implementación del neoliberalismo una clara voluntad de las ‘elites’ por apropiarse un proyecto político-económico, que según estas últimas, estaba más en adecuación con el ideal de la ‘modernidad; así, expresa que “(...) el proyecto neoliberal fue levantado como bandera de lucha por aquellos sectores tradicionales que habían sido desplazados del poder durante dos décadas de políticas desarrollistas (en el lenguaje político de la época, oligarcas y gamonales). Fue el ropaje que utilizaron dichos grupos para darse un retoque de actualidad en un país obsesionado con la modernización” (Burbano, 2006: 294).

¹⁴⁴ La década de los años ochenta refleja esta tendencia, la cual se va a fortalecer a inicios de la siguiente década. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de las relaciones internacionales, el neoliberalismo no dejó de ser percibido como la nueva superestructura ideológica, dominante y vencedora de los proyectos socialistas y comunistas derrotados a través del desmantelamiento de la Unión Soviética. Se defendía la idea según la cual era imposible que las sociedades humanas avancen progresivamente a formas de sociedad estructuralmente distintas a las del modelo capitalista neoliberal. Se trató, desde entonces, del neoliberalismo como un modelo de pensamiento y acción, pero sobre todo como un modo de gobernar insuperable que convirtió al liberalismo en un estado homogéneo universal y/o en un referente idealizado, siendo considerado como “(...) el locus máximo de la racionalidad” (Gómez, 1995: 176).

¹⁴⁵ Podríamos ver que el ideario neoliberal se convierte en una doctrina a nivel global a partir de dos momentos precisos. En primer lugar, con la llegada de Paul Volcker en 1979 a la cabeza de la Reserva Federal Norteamericana (FED), el banco central de los EE.UU. que desempeña un papel central en el sistema monetario internacional y, por tanto, influye directamente sobre la economía mundial. Este ferviente partidario de la escuela de Chicago, tras dos años de una gestión monetaria rigurosa, terminó con la inflación. Es así que el manejo económico de la política monetaria de Paul Volcker se convirtió paulatinamente en un referente para muchos países atrapados en una “burbuja inflacionista”. En segundo lugar, el llamado “Consenso de Washington” diseñó, a inicios de la década de los noventa, un listado de medidas económicas de corte neoliberal destinadas a reactivar la economía de los países que padecieron la crisis de la deuda de los ochenta. Más allá de estos dos aspectos, es importante recordar la influencia, tanto simbólica como política, de la elección del modelo económico neoliberal, adoptado desde el inicio de los años ochenta, por países como EEUU y Gran Bretaña.

¹⁴⁶ Ciertos autores hablan de una radicalización del neoliberalismo con la llegada al poder de Febres Cordero, el 10 de agosto de 1984 (Acosta 1984; Moncada 1985; Viteri 1988; Cueva 1997; Burbano 2006).

mecanismos como “la liberalización comercial (...); la contracción del gasto público en materia social; (...) la liberalización paulatina de algunos precios controlados; la contención del crecimiento de los salarios para controlar así la inflación (aunque la presión de las organizaciones de trabajadores forzará a conceder ciertas mejoras en este aspecto); la apuesta por un mecanismo de mini-devaluaciones periódicas (...)”, entre otros (García, 2003: 87). En otras palabras, se trataría de una implementación gradualista de medidas de corte neoliberal¹⁴⁷, lo cual habría sido reforzado por la firma de varios acuerdos con el Fondo Monetario Internacional (Ibíd.: 77). Aquel fenómeno tiene que ser reinterpretado a la luz de un proceso histórico de mediana o larga duración marcado por la internacionalización de las esferas económicas. Esta última se instaló paulatinamente tanto, desde la década de los años 1950, mediante la reactivación del modelo primario exportador –sector banano en particular- como a través del “boom” de la exportación petrolera que se inició en los 1960; a partir de este momento podríamos entrever que empieza a gestarse la influencia fondomonetarista en el Ecuador (Moncada 1985). Los primeros desequilibrios que surgieron en la década de los setenta, visibles tanto en un cierto debilitamiento de los efectos positivos del “boom petrolero” como en un agrandamiento de la deuda externa, minaron la economía ecuatoriana y condujeron a los primeros experimentos neoliberales.

En suma, el modelo ortodoxo del gobierno febreescorderista podría ser resumido como la tentativa de cambiar el eje desarrollista del estado ecuatoriano hacia una desregulación de los sectores económicos, una reducción drástica del gasto público y el otorgamiento de incentivos para los empresarios, los cuales representaban los “nuevos actores” de la agenda neoliberal y los únicos capaces de gobernar en tiempo de crisis (Montúfar, 2000: 55-62).

Empero, la pugna por encaminar el modelo de modernización, cristalizada en la presencia de grupos de poder (la oligarquía agroexportadora asentada en la costa y la aristocracia terrateniente de la sierra) con intereses divergentes y, a veces, antagónicos, reforzó la polarización tanto estatal como social y condujo al fracaso del proyecto

¹⁴⁷ Páez expresa que: “En el caso ecuatoriano, los íntimos lazos existentes entre las cámaras de industrias y los tecnócratas encargados de la política económica, hicieron que se aplique un modelo neoliberal gradualista, en el que los intereses industriales, gracias a la cercana relación existente con los tomadores de decisiones, lograron atemperar las medidas más radicales tendientes a una liberalización global de la economía” (Páez, 1991: 86).

neoliberal en Ecuador (Burbano 2006). Además, las tensiones sociopolíticas analizadas anteriormente, tales como la victoria del bloque progresista en el referéndum de 1986 que conllevó a un cambio de mayoría en el seno del Congreso, el “vargazo” y el pedido de destitución del presidente, fragilizaron, a partir del año 1986, el ámbito en el cual Febres Cordero buscó aplicar el modelo ortodoxo (Conaghan 1989; Montúfar 2000; Burbano 2006). A ello, se añadieron ciertos choques externos sobre la economía nacional, como la caída del precio del petróleo en 1986, la cual amputó las finanzas públicas, o aún el terremoto de 1987, cuya principal consecuencia fue destruir una parte del oleoducto trasandino, que convirtieron al neoliberalismo en un modelo insostenible (Conaghan 1989; Montúfar 2000; García 2003).

Asimismo, el hecho de que estas medidas fueran aplicadas en las “fronteras del constitucionalismo” (Conaghan, 1989: 9) fomentaron rápidamente el carácter antipopular del modelo neoliberal no sólo en el ámbito político sino también, de una manera general, a nivel societal. Dicho de otro modo, se trató de una instrumentalización del sistema legal para consolidar un proyecto autoritario de modernización económica y social, el cual fue establecido como modelo de desarrollo endógeno dirigido por el estado (Montúfar 2000).

Finalmente, cabe resaltar un aspecto primordial de este fracaso; a saber: que las transformaciones estructurales de la aplicación de aquel modelo son difícilmente realizables en el corto plazo. En este sentido, Núñez expresa que:

Es conocido el hecho de que un proyecto neoconservador no puede culminar en corto plazo, pues implica un reordenamiento estructural y jurídico que sólo puede lograrse en el mediano o largo plazo, y ésta ha sido, sin duda, otra de las limitaciones de la experiencia febrescorderista, en razón del relativamente corto –para su propósito– período presidencial (Núñez, 1987: 188).

Sin embargo, hasta aquí, no hemos hecho más que describir lo que se ha entendido, de manera compartida en las ciencias sociales, por neoliberalismo en el Ecuador para el período 1984-1988, cómo trató de implementarse y cuáles fueron los aspectos que impidieron a aquel modelo político-económico -y también social como vamos a analizarlo en adelante- realizarse a sí mismo en su ideal de ortodoxia que anhelaba tanto Febres Cordero. En este sentido, se buscará investigar aquí de qué manera la ideología

febrescorderista intentó elevar el mercado, y más precisamente la conducta empresarial, a nivel de nueva divinidad al interior de la sociedad; o en otras palabras, cómo el mecanismo de mercado logró atravesar los procesos sociales. Ello implica que se realice una suerte de “arqueología del neoliberalismo” a fin de entender en toda su complejidad y profundidad los mecanismos operando y las fuerzas en juego durante el gobierno de León Febres Cordero.

Con relación a lo anterior, Foucault se propone estudiar al liberalismo como cuadro general de la *biopolitique*, es decir, las formas de gobernanza liberal que buscaron extender el problema de la racionalidad económica a otras esferas de naturaleza no mercantil como la familia y la natalidad o aún la delincuencia y el problema penal. Para ello, explora dos corrientes a raíz de las cuales se construyó el pensamiento neoliberal, a saber, el “ordo-liberalismo” alemán y el “anarco-liberalismo” norteamericano. El primero insistió en la “formalización de la sociedad sobre el modelo de la empresa” (Foucault, 2004: 166), en otras palabras, concibe una economía de mercado concurrencial, acompañada de un intervencionismo social que implica una renovación institucional alrededor de la revalorización de la empresa como unidad económica fundamental (Ibíd.: 181). El segundo reconoce también al mercado como el principio de regulación indispensable a la formación de los precios y, por ende, al desenvolvimiento adecuado de los procesos económicos; más allá de aspectos estrictamente limitados a la esfera económica, se trata bien de generalizar la forma económica de mercado en todo el cuerpo social y hasta todo el sistema social (Ibíd.: 248). En suma, en la perspectiva neoliberal, tanto en el “ordo-liberalismo” de Hayek como en el “anarco-liberalismo” de Friedman, la empresa como entidad fundamental del mercado aparece como el único mecanismo de coordinación social¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Los supuestos epistemológicos sobre los cuales reposan dichas visiones son, sustancialmente, los de la no omnisciencia, es decir, se considera que los seres humanos no pueden planificar todo. La omnisciencia aparece cuando se habla de precios y desaparece cuando se habla de seres humanos. En efecto, se rechaza toda economía planificada porque la planificación total requiere, supuestamente, un conocimiento total. Pero como nosotros no disponemos del conocimiento total, la planificación total es imposible. Bajo este supuesto, se justifica que la intervención estatal o cualquier tipo de planificación es nociva. En este sentido, Hayek en su obra mayor expresaba “quién controla toda la vida económica, controla los medios para nuestros fines y, por consiguiente, decide cuáles de éstos han de ser satisfechos y cuáles no (...) El control económico no es sólo la intervención de un sector de la vida humana que puede separarse del resto; es el control de los medios que sirven a todos nuestros fines (...)” (Hayek, 1995: 125). Por lo tanto, el papel del estado, desde aquella perspectiva, debe restringirse a la preservación del mecanismo de mercado que, a través del sistema de precios, asegura la coordinación social y económica. Por ende, “el mercado deviene el locus de la racionalidad medios-fines” (Gómez, 2003: 25) en la medida en que no existe valor más allá del mercado, no se halla orden superior a éste ya que encarna el lugar propio del

Lo anterior tiene una importancia trascendental si recordamos, como lo hemos explicitado en el capítulo II, que Febres Cordero buscó construir una sociedad sobre la figura empresarial (Montúfar 2000). En este sentido, se esforzó por transformar y/o, tal vez, “aniquilar” a los grupos, sectores e individuos percibidos como contradictorios o antagónicos con su proyecto modernizador¹⁴⁹, todos aquellos cuya posición social, función o esencia no correspondía con la figura mistificada del empresario.

En suma, si tratamos de describir el neoliberalismo durante el gobierno de León Febres Cordero, no sólo como ideología sino también como política que se aplica sobre los cuerpos, podríamos expresar que una de las matrices centrales del gobierno de Febres Cordero está íntimamente vinculada al hecho de disciplinar a las fuerzas laborales sobre el modelo militar a fin de lograr la eficiencia económica. Sin embargo, es importante precisar que el modelo que tenía que adoptar cada ecuatoriano era el del *homo oeconomicus*, es decir, el del empresario, del empresario de sí mismo (Foucault, 2004: 232). Se buscaba el desarrollo de una conducta individualista que se articule en torno a los valores de la disciplina militar a fin de moldear a las fuerzas productivas en relación a los desajustes creados por el mismo sistema, o sea, mitigar los efectos dañinos sobre la economía nacional y el crecimiento económico –este último constituyó una suerte de “grial” durante el gobierno de León Febres Cordero, siempre buscado pero infructuosamente alcanzado- de las políticas de ajuste estructural.

Por ende, como lo analizaremos con más detalle en el siguiente capítulo, Febres Cordero no dejó de apelar a los valores del trabajo, del sacrificio, de la abnegación y del coraje para transformar a cada ecuatoriano en una suerte de *homo oeconomicus*, no sólo como ser “(...) eminentemente gobernable” (Ibíd.: 274) sino también como el “(...) único islote de racionalidad posible al interior del proceso económico cuyo carácter incontrolable no contesta sino, al contrario, funda la racionalidad del comportamiento atomístico del *homo oeconomicus*” (Ibíd.: 285). Además, en la ideología febrescorderista, aquella conducta, la del empresario, se encubrió de un fuerte trasfondo

ejercicio de la racionalidad instrumental. De la misma manera, Friedman, quién posiciona a la libertad económica por encima de otras libertades, en la medida en que es un “fin en sí mismo” (Friedman 1967), defiende la idea según la cual, frente a los errores a los cuales puede llevar la planificación y frente a la no omnisciencia de los seres humanos, el capitalismo competitivo asevera ser el mejor camino para el respeto de la libertad individual. Como su función principal es la de organizar la actividad económica alrededor de la empresa privada se vuelve el mejor garante de la libertad económica ya que siempre estamos enfrentados en este ámbito a nuestra “libertad de elegir” (Friedman y Friedman: 1980).

¹⁴⁹ Trataremos de analizar aquello de manera escueta, en una segunda parte, con los casos del FODERUMA y de la SEDRI o aún con el ejemplo de la Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas

moral en tanto que la describió como la única vía para salir de la crisis económica, participar al desarrollo nacional y lograr el bienestar de las mayorías¹⁵⁰.

En pocas palabras, al sobre-enfatizar los valores del trabajo y al repetirlos incesantemente en sus discursos, Febres Cordero intentó, de manera deliberada o no, penetrar la conciencia colectiva e individual de cada ecuatoriano, poniendo en su centro el valor del trabajo y el modelo de conducta empresarial como condiciones necesarias a la re-construcción. Dicho de otra manera, la disciplina laboral como vector de reforma social constituyó el eje central del aparato ideológico neoliberal del proyecto reconstructor febrescorderista. Al mismo tiempo, se puso en marcha, como complemento a lo anterior, un conjunto de dispositivos de carácter coercitivo y represivo que apuntaba, podríamos afirmar, a la de-construcción e incluso la destrucción de los colectivos en tanto que fueron considerados como antagónicos con el modelo reconstructor neoliberal¹⁵¹.

Papel de su esposa y de la prensa como cemento ideológico en la supervivencia del proyecto febrescorderista

Hemos vislumbrado en los acápites anteriores cómo un poder que, mirado desde afuera, se veía inquebrantable va perdiendo los sustentos de su propia fuerza y legitimidad. Empero, si bien, como lo argumentamos a lo largo de esta investigación, los “dominados” y los “débiles” se ingenian en establecer estrategias de resistencia frente a un poder dominante, los dominantes despliegan también estrategias, en función de la coyuntura, para fortificar su poder o aún tratar de reparar los “daños” causados sobre este último por actos de resistencia de los “dominados” y los “subversivos”, como fue el caso del “vargazo”. Por tanto, a continuación tendremos dos ejes de análisis: los cuales se articularán en torno al papel de la Primera Dama y de la prensa en el proceso que buscó cimentar y fortalecer ideológicamente un poder dominante.

¹⁵⁰ Aquellos aspectos se enfocarán en el siguiente capítulo mediante un análisis de discurso.

¹⁵¹ Bourdieu (2002: 10) habla del neoliberalismo como un “proyecto –que- se propone crear las condiciones bajo las cuales la «teoría» puede realizarse y funcionar: un programa de destrucción metódica de los colectivos”.

Eugenia Cordovez de Febres Cordero: la representación del “humanismo” y de la “indianidad”

Desde que Febres Cordero se posicionó en la cabeza de la nación ecuatoriana como Presidente de la República, su esposa no dejó de implicarse en acciones de corte humanista y social, como el bienestar de la niñez¹⁵² y de los minusválidos. Pero, su acción social no se limitó a estos ámbitos sino que abarcó también el mundo rural y, podríamos decir, el de los “marginados”¹⁵³.

La señora Eugenia de Febres Cordero trató siempre de reforzar tanto su posición de esposa del señor Presidente como de “colaboradora” del gobierno otorgándole un carácter desinteresado y altruista a su “obra”, lo cual daba incontestablemente un tinte más social a aquel gobierno criticado por ser “oligárquico” y “autoritario”, en suma, “anti-social”. Los siguientes extractos de una entrevista dada al periódico *Hoy* y las palabras pronunciadas por la Primera Dama durante su viaje a Chimborazo ilustran esta tendencia:

(...) trabajé mucho en el campo de Guayaquil por varios años, fue por ello que trabajé arduamente en la campaña de León Febres Cordero, porque sabía que cumpliría con los postulados de campaña, que iba a cumplir con lo que él sabía que necesita el pueblo ecuatoriano¹⁵⁴.

El campesinado de todo el país ha estado abandonado y marginado siempre (...) sin embargo, ellos tienen un gran corazón y saben que cuando se va hacia ellos, en el caso específico mío, no voy a pedir votos, sino que voy a ver sus necesidades y a brindarles la ayuda que necesitan¹⁵⁵.

¹⁵² Véase “Bienestar de la niñez es una obra prioritaria”, *El comercio*, A2, el 21 diciembre de 1984, citado en la parte 3.2 del capítulo III, titulada “El discurso religioso como arma socialcristiana”.

¹⁵³ Véase “Trabajo para ayudar a los marginados del país”, *Hoy*, el 09 de agosto de 1985 *en Kipu*, Tomo V, 1985.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

Soy si se quiere una colaboradora del presidente y por ello este primer año de trabajo ha significado para mí un gran júbilo, porque he llegado con mucha ayuda del gobierno a los campos, a la niñez y a la juventud¹⁵⁶.

(...) Dios quiso que mi esposo fuera presidente de la República y yo, a través de su gestión, quieran servir a la Patria, sobre todo a mis compatriotas más pobres¹⁵⁷.

Más allá del espacio discursivo, podríamos mirar la visita de la Primera Dama a Chimborazo, en mayo de 1986, como la reafirmación del poder de los “dominantes”, en particular de León Febres Cordero. En este sentido, la ideología no se limita a “(...) un complejo de ideas que se seleccionan para subrayar y representar un proyecto particular que instale, mantenga y aumente el poder en las relaciones sociales” (Wolf, 2001: 81), es también un complejo de estrategias, en este caso las de la representación, usadas para redefinir más adecuadamente su posición de dominante (Scott 2000). Cabe señalar que en el campo ideológico¹⁵⁸, este ámbito de fuerzas donde el dominante busca imponer su poder sobre el dominado, participan también los débiles que elaboran un “discurso público”¹⁵⁹, actuando “teatralmente”, para disimular su rechazo a la situación de dominación mediante la máscara “feliz” de la aceptación de su condición de subordinado (Ibid.).

Al recibir a la esposa del Presidente de la República, dirigentes y pobladores de varias comunidades asentadas en la provincia de Chimborazo le obsequiaron, como señal de agradecimiento por su acción en favor de los niños, una bayeta, un sombrero “indígena” y todos los elementos que vendrían a constituir lo “típico” de la vestimenta indígena de la zona. Esta representación “atípica” de la señora Eugenia de Febres Cordero, vestida como indígena, puede ser leída desde dos miradas distintas.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Citado en La Hora, el 21-V-1986, *Kipu* n°11, Tomo VI, 1986.

¹⁵⁸ La ideología no es aquí un cajón en el cual se intenta hacer entrar a la fuerza cualquier categoría analítica. Se define, más bien, como el conjunto de ideas e idearios difundidos mediante herramientas de diversa índole como pueden serlo las representaciones, los discursos y ciertas prácticas y actitudes. En todos los elementos citados anteriormente se podría percibir un trasfondo de ideología pero todo no es ideológico; aquello es un elemento central que se debe siempre tener en mente para acercarse al problema de la ideología, de su construcción y difusión.

¹⁵⁹ Scott (2000) usa la categoría de “discurso público” para “-describir- las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores de poder. El discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder. A menudo, ambas partes consideran conveniente fraguar en forma tácita una imagen falsa”.



Figura 9: La Primera Dama de la República en medio de pobladores de la provincia de Chimborazo

Fuente: imagen tomada de Kipu n°11, Tomo VI, 1986.

En primer lugar, es un acto de “buena conducta” del invitado hacia la persona que lo acoja en su ámbito. De cierta manera, la Primera Dama no tenía otra “escapatoria”, otra posibilidad que la de vestir este traje a fin de no ofender a un público concentrado en la actitud de su “invitado”. En este ámbito público, se intercambiaron sonrisas y gestos de agrado; es decir, conductas que tienen un alto sentido de civismo pero que no reflejan siempre el trasfondo del pensamiento. Así, el comportamiento tiene una fuerte dimensión estratégica, sobre todo por parte de los dominados, en la medida en que “(...) esta persona ante la cual nos comportamos como no somos quizá posea la capacidad de hacernos daño o de ayudarnos en alguna forma” (Scott 2000). Por tanto, Pedro Curichumbi, alcalde de Colta, expresa:

La población indígena ha querido congraciarse con los gobernantes y el pueblo indígena es solidario con la gente que está liberando y entonces no tenía otra manera cómo expresar su pensamiento, su agradecimiento o gratitud por el simple hecho de que a un gobernante está presente con ellos. Entonces iniciaron a entregar presentes, regalos y... a una mujer hacer vestir un poncho, una bayeta, sombrero, a alguien debe haberle ocurrido hacer eso y entonces, hasta hoy se sigue haciendo (...) (Entrevista a Pedro Curichumbi Yupanqui, Cajabamba, 17 de marzo de 2007).

En segundo lugar, podríamos ver el hecho de vestirse de indígena, por parte de la esposa del Presidente, como una suerte de “teatralización” no sólo del encuentro sino también de lo “indio” a través de la cual se busca reasentar su posición de dominante, reificar la diferencia y hacer de lo indio una vitrina de la cultura, de una “cultura mítica perdida en su propio pasado”, la cual es utilizada para reflejar la hegemonía de una clase o grupo social que se reconoce a sí mismo como la figura de “Occidente” en un territorio que considera aún poblado por “salvajes” (Muratorio, 1994b: 109-124). Muratorio (1994a: 9-24) muestra históricamente cómo lo “indio” ha participado en la construcción de la identidad de la sociedad blanca-mestiza en tanto que esta última encontró un espejo en el cual podía mirarse a sí misma y que le ayudaba a marcar y (re)definir su diferencia étnica, su posición de dominante y su condición de “civilizado”. Esta autora enfatiza el esfuerzo deliberado de la sociedad dominante por apropiarse, ya desde la Conquista hasta la República, de la imagen de lo “indio” con el doble objetivo de constituir una identidad propia y legitimar el escenario donde se despliegan las relaciones de poder y fuerza (Muratorio, 1994a: 11-12).



Figura 10: Eugenia de Febres Cordero: ¿una tentativa de apropiación del “alter ego indio”?

Fuente: Imagen tomada de Kipu nº12, Tomo VI, 1986.

En este sentido, el acto de lucir de “indígena” por parte de la señora de Febres Cordero, y en general de los sectores dominantes y de la sociedad blanca-mestiza, podría ser interpretado como una muestra más de la larga trayectoria histórica de este proceso de internalización del “alter ego indio”, usado como medio para poder autodefinirse desde una posición jerárquica más alta, en la escala social y de valores, que la del “Otro” cultural, el indio (Muratorio, 1994b: 112-115). Empero, el hecho de que el sector dominante busque recuperar los símbolos de la cultura indígena y que el indígena pueda participar, de manera “complacida” ante los ojos del dominante, en aquel proceso, no significa que no haya una conciencia clara por parte del indígena de la dimensión ideológica de estas prácticas. Por ende, fuera de la escena del poder o aún más allá de la observación directa de los detentadores de poder, se desarrolla un “discurso oculto (...) constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público” (Scott 2000). Esto viene a denegar, en la sombra del poder dominante, las actitudes, palabras y prácticas que hacen creer al detentador de poder que los dominados aceptaban de manera tácita los términos de su subordinación y que incluso “-participan- voluntariamente, y hasta con entusiasmo, en esta subordinación” (Scott 2000). Tras haber definido las “exigencias teatrales” frente a un poder dominante, aspecto vislumbrado más arriba, Pedro Curichumbi expresa otro tipo de discurso que podría ser calificado de “oculto”:

(...) pero eso no significa que la esposa de Febres Cordero va a cambiar su forma de pensar, ni forma de ser, peor lo que tiene. Pero yo quisiera decirlo también, por ejemplo, ahora mucha vestimenta indígena, el sábalo, alpargata, el sombrero siguen siendo empleado como un traje para hacer reír a la gente, un traje para vender la cultura, para presentar ante los extranjeros, y decir ¡ah qué bonito país ha sido!, y entonces... para conseguir eso... simplemente con fines turísticos o... eso se llama folklore y entonces podría ser con esta tendencia la utilización de esta vestimenta” (Entrevista a Pedro Curichumbi Yupanqui, Cajabamba, 17 de marzo de 2007).

La prensa o la fuerza de una ideología

La prensa desempeñó también un papel preponderante en la difusión y construcción de la ideología febresorderista. En este sentido, cabe recordar que los actores que intervienen en este proceso “(...) no son los teóricos y los escritores, sino los oradores, los predicadores, los periodistas, los políticos y los iniciadores de acciones prácticas audaces” (Therborn, 1987: 95). Uno de los ejemplos más reveladores de aquello se manifiesta en un opúsculo que salió en el diario *El Comercio* al calor de la tormenta causada por el secuestro de Taura. Este último sirvió de instrumento ideológico para sostener un poder en “decadencia” en tanto que buscaba cristalizar y condensar el respaldo y la solidaridad del conjunto de la sociedad ecuatoriana en una sola página de este periódico. En este artículo, con el título llamativo y amarillista de “Todo el país con Febres-Cordero, con la democracia y contra el golpismo”¹⁶⁰, participaron varias instituciones, corporaciones y sectores de la población tales como los agricultores, los industriales, el Tribunal Supremo Electoral, los periodistas, las ligas barriales del Ecuador, la Defensa Civil, los pequeños comerciantes, los artesanos,... e incluso una asociación de mujeres ecuatorianas. Empero, a pesar de agrupar a todos los sectores de la población, ningún representante del sector indígena, tampoco del mundo campesino, participó en este conjunto de “apoyos” a la persona de León Febres Cordero. Todas las cartas dirigidas al Presidente y publicadas en la prensa resaltaban su “indignación” y “condena” a “este acto delictivo”, “este atentado contra la disciplina”, “este acto criminal”, “la vil actuación de un grupo minoritario”, etc.; por otra parte, renovaban su “respaldo”, “solidaridad”, “respeto” y “homenaje” a las decisiones tomadas “para el bien del país”, su “sacrificio por el bienestar de la República” y su “-lucha- por mejores días Patria Ecuatoriana”¹⁶¹.

En suma, podríamos condensar el poder de la prensa en participar a la elaboración de una construcción social que sirve al poder del grupo que lo tiene y que busca mantenerlo y fortalecerlo con las siguientes palabras de Bourdieu:

¹⁶⁰ Véase “Todo el país con Febres-Cordero, con la democracia y contra el golpismo”, *El Comercio*, A2, el 22 de enero de 1987.

¹⁶¹ *Ibíd.*

La lucha política apunta a (...) reforzar o modificar la visión del mundo social. Los periodistas juegan así un rol central, ya que entre todos los productores de discursos son quienes disponen de los medios más potentes para hacerlos circular e imponerlos. Ocupan de este modo una posición privilegiada en la lucha simbólica por hacer ver y hacer creer (Bourdieu, 2002: 65).

El indio como “nuevo” elemento del ajedrez político

Dolencias y luchas para salvaguardar la identidad cultural: los casos de la Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas y del Instituto Lingüístico de Verano

La integración del campesinado-indígena al desarrollo podría considerarse como una meta central de la larga trayectoria histórica del proyecto nacional modernizador desplegado en el Ecuador. Sin embargo, a partir de los años setenta, el estado ecuatoriano tuvo que reacomodar su discurso y, en general, su manera de gestionar las políticas de “asistencia” y “desarrollo” brindadas hacia el sector indígena en tanto que este último iba elaborando estrategias y discursos, a veces, contestatarios y, a menudo, contradictorios con el eje integracionista buscado por el estado. En efecto, en el periodo caracterizado por el llamado “retorno a la democracia”, el estado inició un “nuevo” proceso de producción de políticas integracionistas que, desde ese entonces, se cubrieron de un ropaje neo-indigenista con el fin de cooptar al campesinado-indígena y fortificar al proyecto industrio-burgués en construcción. En este sentido, como lo vislumbramos en el primer capítulo mediante el análisis del discurso desarrollista de Febres Cordero, los aspectos étnico-culturales que penetraron paulatinamente el discurso estatal apuntaron a cooptar al sector indígena y desmovilizarlo (Ibarra, 1992: 182-187).

La creación de una Dirección de Poblaciones Indígenas, por parte del Presidente de la República mediante el Decreto N° 765 del 17 de Mayo de 1985, es incontestablemente el acontecimiento que, durante el gobierno de León Febres Cordero, generó mayor polémica no solamente dentro del sector indígena sino también, más allá de las fronteras del propio territorio ecuatoriano, en el mundo indígena latinoamericano. Ello se refleja, por ejemplo, en un pedido que hizo la Asamblea del Consejo Indigenista Misionero de Brasil a Febres Cordero a fin de que se “abra un diálogo con las

verdaderas organizaciones indígenas de su país” para “(...) –evitar- así la manipulación y división de movimiento indígena”¹⁶² o aún en las virulentas críticas hechas por el sector indígena ecuatoriano a la creación de aquel organismo. Ampan Karakras, dirigente de la CONFENIA (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía), expresó al respecto:

(...) se trata más bien de un instrumento burocrático de control de las organizaciones, más que un mecanismo adecuado de servicio¹⁶³.

También, se publicó un artículo en *Amanecer Indio*, periódico de corte etnicista que ya desapareció del escenario mediático nacional, en el cual se reiteraba el rechazo rotundo de las organizaciones indígenas a aquella institución y advertía del peligro que representaba:

La creación de dicha Dirección responde a los objetivos políticos del gobierno actual, a través del cual pretende crear organizaciones controladas directamente por él, y destruir a las principales organizaciones indígenas existentes en el País (...)

Mediante la implantación de proyectos culturales extranjerizantes pretenden alienar nuestra conciencia étnica e imponernos sistemas de vida serviles al desarrollo de las estructuras capitalistas.

Mediante la imposición de proyectos elaborados con criterios de la gran empresa privada, tratan de desconocer nuestros sistemas comunitarios de tenencia de tierras para someternos a la parcelación individual de nuestras posesiones tradicionales.

El objetivo es ponernos a merced de los terratenientes y empresas agroindustriales como peones despersonalizados al estilo de los antiguos huasipungos por el grupo de millonarios al que representa el gobierno actual (...)

Por la actitud antidemocrática y autoritaria demostrada frente a las Organizaciones Indígenas y por los claros delineamientos orientados a controlar a las comunidades expuestas en el mismo Decreto de su creación, la Dirección Nacional de Pueblos Indios

¹⁶² Véase “Indígenas brasileños piden a Febres C. abrir un diálogo” y “Piden a Febres Cordero dialogar con indígenas” en *Kipu*, Tomo V, 1985.

¹⁶³ Véase “Es una imposición del Estado” en *Kipu*, Tomo IV, 1985.

creada por el Gobierno ha sido rechazado rotundamente por todas las Organizaciones Indígenas del Ecuador¹⁶⁴.

Esta Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas, auspiciada por el gobierno de Febres Cordero, fue creada como “el órgano técnico-operativo encargado de definir, aplicar políticas y ejecutar programas y proyectos para la organización y el desarrollo integral de las poblaciones indígenas del Ecuador”¹⁶⁵. Esto porque tanto Febres Cordero como miembros de su gobierno expresaron esta necesidad de impulsar el desarrollo en espacios [el campo y el “mundo indígena”] considerados como no permeables a los valores de la modernidad y el progreso económico:

El gobierno de la reconstrucción nacional recorrió la patria ofreciendo reconquistar el campo ecuatoriano, volver a tener cosechas, impulsar el crédito agrícola, tecnificar la producción (...) (Febres Cordero, 21-XI-1984)¹⁶⁶.

El gobierno nacional cree necesario integrar a las parcialidades indígenas al desarrollo económico y social del país, tratando de preservar su cultura y tradición, respetando su integridad y dando facilidades para que puedan integrarse a la vida nacional (Jorge Egas Peña, Ministro de Bienestar Social, 10-V-1985)¹⁶⁷.

Esta creación tiene un especial significado porque buscará dentro de su acción propiciar y coordinar actividades para lograr la superación y la plena integración a la vida activa y económica del país de grandes grupos autóctonos que aspiran desde centenares de años a constituirse en una fuerza decisiva y motriz para el desarrollo del Ecuador (Gabriel Ospina Retrepo, Director de la Oficina de la OEA en el Ecuador, 29-V-1985)¹⁶⁸.

Tal vez, esta institución pudiera ser considerada más bien como un elemento relevante de la concreción y materialización de la búsqueda de individuación de lo “indio” inherente al proyecto rector febrescorderista. Se trató de hacer de lo “indio” un

¹⁶⁴ Véase “¡Sin nuestro pedido! Gobierno crea dirección de poblaciones indígenas”, Amanecer Indio de diciembre de 1985 en *Kipu*, Tomo VI, 1986.

¹⁶⁵ Véase “Decreto de creación de la Dirección de Poblaciones Indígenas” en *Kipu*, Tomo IV, 1985.

¹⁶⁶ Véase “Gobierno está reconquistando el campo” en *Kipu*, Tomo III, 1984.

¹⁶⁷ Véase “Indígenas serán integrados al desarrollo” en *Kipu*, Tomo IV, 1985.

¹⁶⁸ Véase “Hoy firman Acuerdo Ministerial que crea Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas” en *Kipu*, Tomo IV, 1985.

individuo *sui generis*, un actor más del desarrollo socioeconómico nacional, integrando lo heterogéneo en lo homogéneo pero guardando ciertos matices culturales que participarían a la construcción de una identidad nacional rebuscada de distintas formas (Muratorio 1994; Rivera 1999). Sin embargo, paradójicamente, la creación de estos mecanismos de incorporación o integración de lo “indio” al desarrollo nacional tiende a demostrarnos que el indígena era antitético con el pensamiento neoliberal febreorderista en la medida en que no era visto como un individuo capaz de lograr por si mismo el desarrollo, sino como un niño que se necesitaba tutelar, vigilar y llevar de la mano por los senderos del progreso socioeconómico¹⁶⁹.

Cinco meses después de haber instaurado la Dirección Nacional de Poblaciones Indígenas, el gobierno de León Febres Cordero promulgó un Reglamento de Disolución de las Comunas con el fin de redefinir la función misma de la comunidad y sus características, pero sobre todo con el objetivo de disolverlas en el espacio urbano y dificultar su propia existencia¹⁷⁰ sobre la base de criterios “arbitrarios”¹⁷¹. Este aparato legal de control sobre las comunidades campesinas fue vehementemente criticado en la medida en que despojaba de las manos de sus propios habitantes la existencia o no de estas últimas. Por ejemplo, en *Amanecer Indio* se expresó:

Este Reglamento es parte del plan del Gobierno de destruir a las organizaciones campesinas e indígenas, disolviendo arbitrariamente a las comunidades de base mediante triquiñuelas legales (...) Este Decreto está en vigencia plena y ya se ha procedido a la liquidación de varias comunas en el país. Es preocupante, por cuanto el Gobierno que está fomentando divisiones de comunidades mediante la infiltración de

¹⁶⁹ Precisamente, el Decreto de creación de la Dirección de Poblaciones Indígenas empieza con las siguientes palabras: “LEON FEBRES CORDERO RIBADEYNERA Presidente Constitucional de la República CONSIDERANDO: Que por disposición constitucional son funciones del Estado ecuatoriano fortalecer la unidad nacional, asegurar la vigencia de los derechos fundamentales del hombre y promover el progreso económico, social y cultural de sus habitantes” tomado en “Decreto de creación de la Dirección de Poblaciones Indígenas”, *Kipu*, Tomo IV, 1985. .

¹⁷⁰ Entre los criterios de la disolución, se encontraban las siguientes cláusulas: “Haber permanecido por un lapso de tres meses con un número inferior al mínimo legal”, “Por fusión con otra comuna o transformación en cooperativa”, “Por encontrarse dentro del perímetro urbano”. Véase “Gobierno dicta reglamento arbitrario de disolución de liquidación de comunas campesinas”, *Amanecer Indio* de Diciembre de 1985, en *Kipu*, Tomo VI, 1986.

¹⁷¹ Cabe señalar que el Reglamento era bastante evasivo en cuanto a la decisión de liquidar o no a una comuna campesina: “La Dirección Nacional de Desarrollo Rural informará la conveniencia de liquidar la comuna campesina y procederá a efectuar el estudio socio-económico de uno de los comuneros”. Véase “Gobierno dicta reglamento arbitrario de disolución de liquidación de comunas campesinas”, *Amanecer Indio* de Diciembre de 1985, en *Kipu*, Tomo VI, 1986.

grupos manipulados pueda fabricarse maniobras legales para acabar con las comunas e incluso despojar tierras con la intervención arbitraria del Ministerio de agricultura¹⁷².

En este conjunto de políticas atípicas del gobierno de Febres Cordero hacia el sector indígena, este esfuerzo de “destrucción de los colectivos” o por lo menos de vigilancia de estos últimos mediante la puesta en marcha de todo un aparataje institucional alcanzó su clímax en marzo de 1986 con una solicitud de reanudar el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) por un lapso de 4 años, por lo mínimo. El ILV es una institución evangélica proveniente de EE.UU. cuyo vínculo histórico con el Ecuador remonta a los años treinta con la llegada de los primeros misioneros norteamericanos de esta institución en tierra ecuatoriana. Pero, su función en el país se formalizó y fue reconocida en 1952 por decreto ejecutivo. Esta institución buscó estudiar las lenguas aborígenes del Ecuador, en particular en la amazonía con pueblos como los shuar, achuar, siona-secoya, kichwa, cofán, huaorani y zápara, y evangelizar a los indios mediante programas de educación bilingüe basados en la lectura y el estudio del evangelio (Ortiz B., 2006: 133). No obstante, la presencia del ILV desapareció del territorio ecuatoriano en 1981 bajo el gobierno de Jaime Roldós Hurtado quién lo consideró antagónico “al principio de respecto a las culturas ancestrales” (Ibíd.). La terminación del contrato con el ILV fue percibida en muchos pueblos indígenas del Ecuador, que participaron también a través de la lucha para lograr aquello, como una suerte de liberación del imperialismo norteamericano. Por tanto, la probabilidad de un posible regreso de este organismo no pudo generar más que un fuerte rechazo como lo ilustran los siguientes extractos de la FENOC o aún de periódicos ligados a la causa indígena como *Lucha Campesina* y *Derechos del Pueblo*:

(...) se pretende llevar a cabo una nueva agresión en contra del pueblo ecuatoriano, especialmente contra las Poblaciones Indígenas del País, quienes a través de la lucha constante y mancomunada logramos la expulsión del ILV (...) Más grave aún, para nuestras comunidades indígenas resultó la presencia del ILV y VISIÓN MUNDIAL lo que significó la destrucción de sus costumbres, de su lenguaje, de su hábitat, de su

¹⁷²Amanecer Indio de Diciembre de 1985, en *Kipu*, Tomo VI, 1986.

forma de vida y la imposición de patrones de conducta extraños del típico estilo norteamericano¹⁷³.

Exigir al Gobierno revocar públicamente la suscripción del Convenio con el Instituto Lingüístico de Verano por intentar contra la cultura y organización de las nacionalidades indígenas¹⁷⁴.

El gobierno de Febres Cordero, contrario a la decisión de las Organizaciones Populares del país, se encuentra autorizando el reingreso del Instituto Lingüístico de Verano – ILV-.

La funesta presencia de esta transnacional religiosa tiene el propósito de penetrar en las comunidades indígenas para dividirlos. Acabar con sus valores culturales y étnicos terminar con sus tradiciones e imponer extrañas costumbres norteamericanas (...)

Esta nueva agresión pone de manifiesto el servilismo de este régimen al imperio tirano de Reagan. A través de este Instituto religioso se pretende aumentar el colonialismo y la dependencia de nuestros pueblos (...)

Es importante tomar medidas movilizadoras que permanentemente denuncien ante la opinión pública y el pueblo estas nuevas agresiones. La visita del Instituto Lingüístico de Verano pone en serio peligro a los indígenas del país, especialmente a los pueblos asentados en la región amazónica.

La FENOC llama a todas las organizaciones Populares para denunciar este hecho a través de los medios de información del país. Considera que es vital la Unidad Popular y el establecimiento de medidas de hecho hasta conseguir no sólo la salida del ILV, sino todos nuestros derechos¹⁷⁵.

Finalmente, mediante el decreto n°1461 del 6 de enero de 1986, se dispuso que la Secretaria de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) pase a formar parte del Ministerio de Bienestar Social, en el cual se creó una Subsecretaria de Desarrollo Rural. Ello contribuía a dar menos relevancia a la SEDRI que venía constituyendo, desde el retorno constitucional, uno de los puntales básicos del modelo de Desarrollo Rural Integral (DRI) (Sánchez López y Freidenberg, 1999: 67). Lo anterior podría entretenerse como el

¹⁷³ “LA FENOC ALERTA AL PUEBLO ECUATORIANO NUEVA PENETRACIÓN DEL IMPERIALISMO NORTEAMERICANO”, *Hoy* 14-V-86, en *Kipu*, Tomo VII, 1986.

¹⁷⁴ “Resoluciones”, *Derechos del pueblo*, en *Kipu*, Tomo VII, 1986.

¹⁷⁵ “REGRESA INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO”, *Lucha Campesina* VII y VIII-1986, en *Kipu*, Tomo VII, 1986.

intento de fomentar los mecanismos de control hacia el campesinado-indígena, limitando el papel desempeñado por la SEDRI; ello de acuerdo con un opúsculo publicado en *Lucha Campesina* que no solamente reafirmaba su desacuerdo con aquella reforma sino también ponía en ridículo al poder febrescorderista:

El objetivo fundamental del gobierno es el de penetrar en las organizaciones campesinas, controlar a las comunidades indígenas, controlar el campesinado del país (...) Esta clara intención del gobierno por penetrar en nuestras organizaciones es parte de todo un proceso represivo en contra de quienes generan la riqueza productiva del país. Igualmente, nos pone en alerta para tomar las medidas del caso en contrapropuestas a la arremetida de este gobierno concentrador y neo-liberal¹⁷⁶.



Figura 11: Febres Cordero y la “rebelión del indio”

Fuente: Imagen tomada de “Para maniatar al campesinado: se reforma la SEDRI” en *Lucha Campesina* de 1986, Kipu n°11, Tomo VI, 1986.

Esta caricatura es interesante puesto que podría reflejar tanto la percepción de la sociedad nacional sobre el sector indígena, visto como ser sucio, marginado y susceptible de breves e inesperados estados de furia, como las tensiones entre las fuerzas presentes. Por un lado, un presidente de la República dibujado como digno representante del sector oligárquico y engordado por los lujos y placeres del poder; y,

¹⁷⁶ “Para maniatar al campesinado: SE REFORMA LA SEDRI”, *Lucha Campesina* 1986, en *Kipu*, Tomo VI, 1986.

por otro, un campesinado-indígena que tras haberse quedado dormido y dominado, se despierta y levanta como “subversivo”.

Es así que este conjunto de políticas destinadas a fomentar el “desarrollo integral” del campesinado-indígena (visión optimista e idealista) o a coartarlo debajo de todo un aparataje institucional (visión más pesimista pero más realista) no conllevó a una aceptación y legitimación por parte del campesinado-indígena del poder asumido por Febres Cordero, sino a su continuo y creciente rechazo, convirtiendo a ambos sectores, Febres Cordero y el “indio”, en fuerzas antagónicas y antitéticas. Esta dicotomía está sintetizada en las palabras de Manuel Imbaquingo, coordinador general del Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), quién, el 10 de noviembre de 1986, al abrir el primer congreso de las nacionalidades indígenas y campesinas del Ecuador, expresó:

Este congreso se realiza en momentos en el que el pueblo ecuatoriano debe decidir entre la libertad y la opresión, entre la vida y la muerte como consecuencia de la política dictatorial y antipopular implantada por el Ing. León Febres Cordero¹⁷⁷.

En suma, en un país como el Ecuador anclado históricamente en una tradición altamente corporativista, paternalista e integracionista (Ibarra 1992; Rivera 1999; De la Torre 2003), el proyecto neoliberal “modernizante” de Febres Cordero entró en choque con la estructura propia de la nación ecuatoriana, aquí lo “indio”, en tanto que el esfuerzo deliberado de disolución de las tramas de poderes locales no se acompañó de procesos de individuación sino de su corporativización. En este sentido, la existencia de una(s) “identidad(es) indígena(s)” asentada(s) más en valores de la colectividad o, mejor dicho, de la comunidad, fragmentó la consistencia y fuerza ideológica del proyecto neoliberal febrescorderista en tanto que no entraba(n) de manera espontánea, sino a la fuerza, en el patrón de sociedad y nación esbozado y anhelado por Febres Cordero.

¿Nuevas oportunidades para el accionar sociopolítico en Chimborazo?

¹⁷⁷ “Hoy comienza congreso indígena nacional” en *Kipu*, Tomo VII, 1986.

En los acápites anteriores, hemos vislumbrado, en cierto sentido, “(...) cómo un conflicto de naturaleza social que había permanecido dormido durante mucho tiempo pero que pululaba en la sociedad, logra readaptarse y ser traducido políticamente” (Sánchez López y Freidenberg 1999: 77) como suelen reflejarlo las repetidas y vehementes críticas hechas al gobierno de León Febres Cordero por parte del sector campesino-indígena. En efecto, si bien estos “ataques” en contra del gobierno de Febres Cordero, cristalizados en los diversos artículos citados anteriormente, no tenían aún una gran acogida a nivel público, condensaban el rechazo de todo un sector de la sociedad a las políticas de Febres Cordero, percibidas como amenazantes por su carácter “imperialista”, “autoritario”, “divisionista” y “oligárquico”¹⁷⁸.

De cierta manera, el carácter “político” de aquellas críticas no residió tanto en el contexto en el que se desarrollaron, aún poco politizado a excepción de algunas organizaciones como el ECUARUNARAI, la FENOC y la recién nacida CONAIE, sino en su posición frontal en referencia a un poder dominante. De acuerdo con Foucault (2000: 65), lo que describimos “(...) como polaridad, como ruptura binaria (...)” no se resumiría al enfrentamiento de dos poderes (un poder dominante y otro disidente) o aún de dos “razas” (lo “blanco-mestizo” contra lo “indio”) sino al desdoblamiento de un poder dominado de su “opresor”; es decir, en el paulatino fortalecimiento de un poder dominado al umbral de un poder dominante, convirtiéndose en un poder “disidente” capaz de desafiar lo “hegemónico” y cambiar el orden de las cosas.

En efecto, fue a raíz de este mismo proceso de modernización encabezado por el estado, la Iglesia y las ONG’s, el cual coincidió con la fragmentación de los poderes locales como la hacienda y la Iglesia, a partir de los años sesenta-setenta, que el sector indígena encontró las herramientas para infiltrarse dentro del sistema político o mejor dicho incorporarse al marco institucional de la política. Sin embargo, este proceso se hizo a “cuenta gotas” y la incorporación del sector indígena no fue necesariamente sinónimo de identificación con aquel sistema que acababa de integrar; en este sentido, cabe recordar que *“formar parte no significa sentirse parte”* (Sánchez López y

¹⁷⁸ Este sentimiento de amenaza se refleja en las palabras de Juan Ilicachi, ex-dirigente indígena del MICH y actual docente en el colegio Intercultural Bilingüe Santiago de Quito, quién expresa al respecto del ILV: “el instituto lingüístico de verano fue considerado por el pueblo indígena como los ladrones de las costumbres, de la cultura; fue considerado como los ladrones de la lengua; fueron considerados como los espías de parte de FC, de parte de otra gente, blanca”. Entrevista a Juan Ilicachi, Riobamba, el 17 de febrero de 2007.

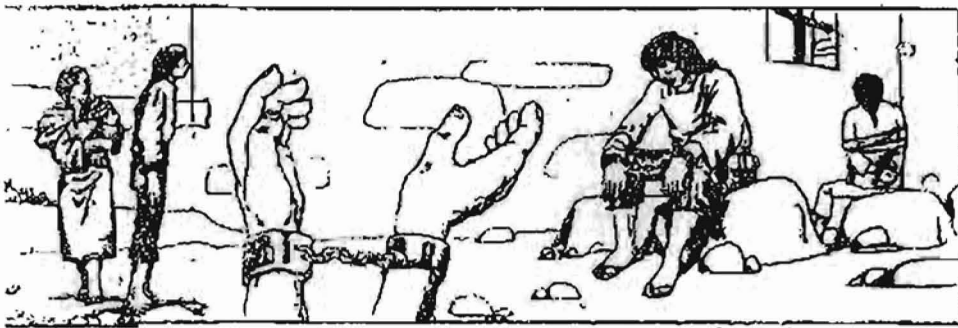
Freidenberg, 1999: 66). Es así que podríamos afirmar que la identidad política del sector indígena se construyó en gran parte, específicamente durante el gobierno de León Febres Cordero, sobre una posición anti-sistémica, “la negación de integración al sistema político por canales institucionalizados” (Sánchez López y Freidenberg, 1999: 77) y la reafirmación de su diferencia étnica-cultural. Esta negación de integración por canales institucionalizados generó una búsqueda incondicional a fin de encontrar otros mecanismos de participación.

Por ejemplo, Wolf pone de relieve que en el caso del “régimen de terror” de la Alemania nacional socialista existieron formas de contestación que no pasaron por canales políticos, o institucionales, como quieren llamarlos:

No es un hecho fortuito el que las formas populares de resistencia más predominantes no hayan sido políticas, sino que más bien hayan consistido de sesiones no conformistas de *jazz* y *swing*, así como de la adopción de una “vida holgazana” que se contraponía al ideal del comportamiento militar (Peukert 1987, citado en Wolf, 1999: 312).

Con relación a lo anterior, podríamos sustentar que frente a un gobierno con fuertes rasgos autoritarios y poco receptivo a las demandas de reconocimiento étnico-cultural del sector indígena, este último tuvo que “(...) abrirse más aún a otros espacios de interlocución más diversificados, y sustitutivos de los del gobierno. Muy curiosamente, por ejemplo, se puede observar, cómo durante 1984-1988 los dirigentes de las organizaciones indígenas reorientan sus planteamientos, demandas y negociaciones hacia el Congreso Nacional” (Sánchez-Parga, 1988: 164). Paralelamente, muchos de los artículos mencionados más arriba, se acompañaron de caricaturas que buscaron “ridiculizar” al poder dominante (fig. 11), logrando, a través de la burla, reinvertir simbólicamente el “orden de las cosas”, llamaron a una liberación de un sistema que les “tenía prisioneros” (fig. 12) y recuperaron el vínculo histórico con un pasado mítico y mistificado para denunciar el proyecto sociopolítico del gobierno febrescorderista (fig. 13). Empero, estas imágenes expresan también una cierta dualidad y no deben ser vistas como totalidades ideológicamente homogéneas. En este sentido, según Pedro Curichumbi, la figura 13 obedece más a un patrón colonial que a un discurso disidente que se erigiría frente a un poder dominante. Por tanto, expresa:

(...) esto lo cogieron los de la organización de la CONAIE (...) para decir que los indígenas mantenían estos principios... Y no es que, y no aclaran que los mismos curas para hacerlo acá, para esclavizarlo más dijeron ¡ama shua!, ¡ama quilla!, ¡ama llulla!, es cultura del ama, vea, ¡por favor, cuidado va a hacer esto! ¡Ama! y ama shua que no robar, pero ellos seguían robando, unos cuidaban de robar y otros siguen robando. ¡Ama quilla!, que no sea ocioso, el indio trabaja no sé cuántas horas al día en su sistema de agricultura. Pero otro que pasa sentado, supuestamente trabaja (...) esto es manejo de una estrategia de la colonia, y que ahora alguien ha lavado el cerebro, ha manipulado a los dirigentes indígenas para decir que esto tiene que ser como que de la civilización andina ha emergido estos dichos (Entrevista a Pedro Curichumbi Yupanqui, Cajabamba, 17 de marzo de 2007).



... NOS QUITARON LAS TIERRAS, LA LIBERTAD...

Figura 12: Indios encadenados: simbología de la dominación y, a la vez, de una posible liberación

Fuente: Imagen tomada de "Gobierno dicta reglamento arbitrario de disolución y liquidación de comunas campesinas" en Amanecer Indio de diciembre de 1985, Kipu n°5, Tomo VI, 1985.



Figura 13: Indígenas representados en medio de un imperio pre-incaico perdido

Fuente: Imagen tomada de “¡Sin nuestro pedido! Gobierno crea dirección de poblaciones indígenas” en *Amanecer Indio* de diciembre de 1985, Kipu nº5, Tomo VI, 1985.

Leyenda: “AMA SHUA, AMA QUILLA, AMA LLULLA” significa: No seas ladrón, no seas ocioso, nos seas mentiroso.

Asimismo, aunque sea difícil ofrecer una mirada centrada únicamente en la provincia de Chimborazo, se vislumbra que, a pesar de ser un gobierno juzgado como coercitivo y que, por tanto, habría coartado el proceso organizativo a nivel social, en el periodo 1985-1991, hubo un incremento considerable del número de asociaciones que se duplicaron en comparación con el periodo post-retorno constitucional (1980-1984) en Chimborazo (Bebbington, 1992: 131-145). Este florecimiento asociativo en aquella provincia refleja una tendencia a la revitalización organizativa a nivel ecuatoriano y fue lo que permitió “(...) –sentar- las bases fundamentales para el posterior surgimiento de las organizaciones políticas, siendo éstas instrumentos decisivos para la movilización política” (Sánchez López y Freidenberg, 1999: 68). Paralelamente, es importante señalar que, en un contexto general más amplio que no puede ser reducido al período de gobierno de León Febres Cordero, las organizaciones campesino-indígenas les [a los indígenas] ayudaron a redefinir y replantear sus relaciones con el mercado, el estado y la sociedad civil (Bebbington, 2001: 26) y a “orientar sus acciones hacia preocupaciones económicas y de mercado” (Ibíd.: 25).

En suma, si bien en los últimos acápites el camino investigativo ha sido espinoso en tanto que no pudimos limitarnos siempre a la provincia de Chimborazo en el contexto febrescorderista, hemos vislumbrado una tendencia global del movimiento indígena que no se limita a los cuatro años de gobernanza febrescorderista, aquella tendencia es la de una lenta pero creciente apertura de oportunidades para el fomento de

la lucha agraria y la revitalización étnica generada por la modernización (Sánchez López y Freidenberg 1999; Guerrero y Ospina 2003). Empero, volviendo de nuevo a nuestros sujetos de estudio, podríamos sustentar que a pesar de no ser favorable al proceso organizativo, el gobierno febresorderista tampoco lo coartó y los actos de resistencia no fueron públicos sino, más bien, “ocultos” (Scott 2000), como tiende a demostrarlo el siguiente relato de la “felicidad” por la decadencia del poder dominante:

El pueblo indígena quería salir a los levantamientos, a las marchas, pero Febres Cordero tenía amenazado con las formas de reprimir violenta y agresivamente, entonces, por eso es que el pueblo indígena no ha salido a los levantamientos, pero cuando Frank Vargas le capturó, le secuestró a León Febres Cordero fue una alegría, fue una alegría para el pueblo indígena, todo el pueblo indígena aplaudieron, contentaron, porque dijeron que al terrateniente, al hacendado Febres Cordero le había atrevido un hombre, el general, como Frank Vargas a secuestrarlo; entonces, por eso es que aquí en Chimborazo en una ocasión tuvo éxito Frank Vargas, cuando era candidato a la presidencia fue a nuestra comunidad (...). Fue una imagen nueva, oponente, contradictoria a Febres Cordero, el general Frank Vargas, y, por eso, el pueblo indígena le empezaron a apoyar en las comunidades, aquí la provincia de Chimborazo fue la primera fuerza política, APRI, Frank Vargas Pazzos, Acción Popular Revolucionaria Ecuatoriana (Entrevista a Juan Ilicachi, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

Finalmente, esta misma resistencia del pueblo indígena chimboracense en contra del poder febresorderista tiende a su vez a ser idealizada, mistificada, soñada y reconstruida en los relatos de los dirigentes indígenas, aspecto que analizaremos con mayor detalle en el siguiente capítulo.

Conclusión

El presente capítulo nos permite afirmar que no existió tanto una correlación directa de fuerzas entre, por un lado, el debilitamiento del poder febresorderista y, por otro, el fortalecimiento y la agudización de la lucha indígena como entre la presencia de grupos sociales antagónicos [los indígenas] al proyecto neoliberal esbozado por Febres Cordero y su imposible implantación en la medida en que lo “indio” o la identidad “indígena”

nunca pudo corresponder, por esencia y naturaleza, al patrón de individuación arraigado en el corazón del proyecto neoliberal febresorderista.

Por tanto, aquella argumentación tiende, por un lado, a de-mistificar el carácter hegemónico del pensamiento neoliberal, descrito en estas dos últimas décadas como la victoria indiscutible del racionalismo humano sobre formas de pensamiento tachadas de “primitivas”, siendo “pre-modernas” e incluso “modernas”; por otro, nos ayuda a superar la representación atomística de la sociedad creada por el pensamiento liberal y basada en un juego de polaridades como “individuo”/“sociedad de mercado” y “sociedad civil”/“Estado” (Rosanvallon, 1999: 236).

A pesar de que el neoliberalismo no constituyó aún en esta época un blanco claramente definido, es decir, como práctica de gobierno sentada en la “racionalización” del conjunto societal (Foucault 2004), el sector indígena, en su mayoría, lo concibió como una amenaza a su desarrollo político-organizativo, socioeconómico y étnico-cultural. Este sentimiento de amenaza le conllevó a re-definir las herramientas de su lucha y buscar otros medios de resistencia que, sin duda, no tuvieron siempre un impacto directo sobre el poder febresorderista pero participaron a la cimentación de una pertenencia a una gran comunidad de indios y al fortalecimiento de una visión compartida de luchar por un objetivo común, la construcción del “indio” como sujeto histórico “disidente” y su incorporación a la sociedad nacional como ciudadano “diferente”. En este sentido, para el caso ecuatoriano, el prefijo *neo* podría ser atribuido con mucha relevancia no sólo a la práctica gubernamental esbozada por Febres Cordero que buscaba en un contexto macro-social una individuación de las particularidades de este último sino también al papel político del “indio” que, si bien se limitaba aún, en su mayoría, al espacio de los discursos “ocultos”, iba prontamente a volverse “público” ante los ojos de la sociedad blanca-mestiza y el estado con el levantamiento indígena a nivel nacional en el año 1990.

Además, como lo analizamos en este trabajo, nuestro caso de estudio, a saber el gobierno febresorderista y su relación con los pueblos indígenas de Chimborazo, en particular, nos permite entender de acuerdo con Gramsci (1996) que un poder se desmorona, más allá de condiciones estructurales socioeconómicas desfavorables a su fortalecimiento o aún a su mantenimiento, cuando la superestructura ideológica ya no encuentra los medios de su propia supervivencia. Precisamente, subrayamos en esta

estructura ideológica el papel de su esposa, a fin de revestir la obra de su gobierno con “hábitos de color más humanista”, y el rol de la prensa que, a más de participar en la difusión de la ideología dominante, buscaron influir sobre la opinión pública (Portelli, 1977: 23).

De acuerdo con la famosa frase de Gramsci (1996), quién para referirse a la crisis decía que “lo viejo no termina de morir y lo nuevo no acaba de nacer”, pudimos apreciar la compleja dinámica de fuerzas que conllevó a la brusca fragilidad del uno (el poder de Febres Cordero) y al paulatino fortalecimiento del otro (lo “indio” como poder contra-hegemónico). En pocas palabras, se buscó descifrar tanto los mecanismos operando al seno de un poder dominante como los que condujeron a su propia decadencia.

En suma, aquel esfuerzo por analizar a un poder en su historicidad debe ayudarnos a tener en mente dos grandes conclusiones. Por un lado, “el equilibrio entre la hegemonía y la contra-hegemonía siempre fluctúa. Así, la hegemonía no se considera como una situación fija, sino como un continuo proceso polémico” (Wolf, 1999: 67) y; por otro, “(...) el nexo que existe entre las ideas y el poder debe situarse en procesos que evolucionan en el espacio y el tiempo” (Ibíd.: 342).

Capítulo V

El discurso febreescorderista y el discurso de la memoria

La memoria no es reconstitución del pasado, sino exploración de lo invisible
(Vernant, 2002: 22).

La historia es un segundo nacimiento; quizás el verdadero nacimiento respecto al mundo y al tiempo. La historia es la re-creación del mundo
(Perrot, 2002: 61).

La memoria representa también la liberación de los pobres y de los dominados respecto a la historia escrita por los dominadores
(Touraine, 2002: 201).

Introducción

Frente al discurso febreescorderista, única huella de un pasado que intentamos reconstruir, la memoria se presenta a sí misma como la elaboración continua de otro discurso sobre el pasado a través del cual se construyen subjetividades que encuentran en él un medio para proyectarse en el futuro (Le Goff 1991; Rappaport 2000; Gnecco y Zambrano 2000; Vázquez 2001; Eco 2002; Touraine 2002; Birulés 2002). En este sentido, la actividad mnemónica es también un poderoso medio para re-inventar el pasado, un pasado que trata de sobrevivir a las censuras de un poder dominante y a los olvidos de la historia (Eco, 2002: 184). Por ende, la memoria es un instrumento de poder pugnado tanto por los dominantes como por los dominados a través del cual se busca no sólo la sujeción sino también la subjetivación; ello convierte a la memoria en una herramienta valiosa para mirar al poder como un proceso nunca acabado, siempre re-construido y re-imaginado (Le Goff, 1992: 181-183).

El presente estudio pretende ofrecer unas “imágenes *sobre* el pasado y no *del* pasado” (Rappaport, 2000: 139) poniendo en perspectiva el discurso oficial y público del poder dominante con el discurso oculto de un poder disidente que trata de reinventarse siempre a sí mismo, ligando pasado y presente, mezclando “lo real” con “lo anhelado”, para ganar fuerza y poder, volverse público y, aunque sea únicamente a nivel simbólico, dominante. En este sentido, este trabajo apunta, por un lado, a estudiar el discurso febreorderista como política de gobierno y parte integrante de su proyecto hegemónico de establecer el orden y re-construir el país de acuerdo con cierta ideología; por otro, explora los recuerdos de nuestros sujetos de estudio sobre la época febreorderista, expresamente, la percepción que tuvieron y/o tienen sobre aquel gobierno no sólo a nivel sociopolítico sino también ideológico.

Lo anterior nos expone a dos riesgos principales. El uno es el de una “instrumentalización” de la memoria colectiva (Rémond, 2002:72) de los pueblos indígenas de Chimborazo que nos alejaría de la búsqueda de científicidad anhelada por el investigador, aunque esta última parezca ser más un mito que un objetivo tangible. No obstante, el hecho de que la memoria cumpla fines políticos, a saber, la “politización de la memoria” (Schnapper, 2002: 79), o que el discurso de la memoria de los dominados sea aún más ideológico que el de la ideología que tratan de combatir (Touraine, 2002: 201), es algo inevitable, pero cabe ser conciente de aquello y esto no quita a la memoria una cierta dimensión moral (Schnapper 2002). El segundo problema reside en la selección de ciertas fuentes que generan una desproporcionalidad en la capacidad que tienen el uno y el otro para defenderse y legitimarse a sí mismo (Todorov 2000). Esta investigación se limita al discurso febreorderista como un hecho aislado y fijado en el pasado, que intrínsecamente no puede hablar sobre sí mismo y sobre el pasado en tanto que es la “encarnación del pasado”, mientras que ofrece la posibilidad al discurso chimboracense de crearse e imaginarse a sí mismo perpetuamente en el presente, es decir, reescribir su pasado¹⁷⁹. Sin embargo, cabe señalar que estas problemáticas son inherentes a la metodología usada en esta investigación y querer superarlas nos plantea un desafío interesante. Precisamente, el desfase temporal de dos

¹⁷⁹ De acuerdo con Vázquez (2001: 131), “la memoria (...) es una construcción social, deudora del presente y enfocada desde sus intereses”, lo cual posibilita en el presente la elaboración al infinito del ‘pasado’. En efecto, se selecciona lo que debe recordarse y lo que debe olvidarse; ello no sólo incide en la (re)construcción del pasado, en tanto que genera nuevos escenarios y espacios para (re)pensar y recordar el pasado, sino también en la realización del presente y la invención del futuro (Vázquez, 2001: 104-131).

décadas entre el periodo relativo a esta investigación y la época en la cual se realizó imposibilitó la escogencia de otras opciones metodológicas. Por tanto, las huellas del pasado correspondientes al periodo febrescorderista fueron recolectadas mediante un esfuerzo de recopilación de los discursos de Febres Cordero encontrados en la prensa (*El Comercio*); como paralelo, escuchamos voces del pasado, narradas en el presente, sobre el gobierno febrescorderista, lo cual fue posible a través de un trabajo de campo en el cual los entrevistados, indígenas y eclesiales de Chimborazo, compartieron sus experiencias de vida y sus recuerdos con el investigador.

En una primera parte, veremos cómo se elaboró la ideología febrescorderista mediante el análisis de las alocuciones del ex-Presidente de la República a la nación cada diez de agosto y de algunos extractos de discurso tomados en *El Comercio*. Para ello, nos concentraremos en observar la compleja dinámica de fuerzas presentes en la estructura discursiva febrescorderista, el juego de dicotomías y antagonismos y la apología de los valores de la ideología dominante como mecanismos para cimentar un proyecto que busca ser hegemónico y se mira como tal. En este sentido, después de haber estudiado la columna vertebral del discurso febrescorderista, la cual se articula en torno a tres ideales que venían a constituir los principales referentes para el modelo de sociedad esbozado por Febres Cordero que fueron Dios, la Patria y las FF.AA., exploraremos cómo estos últimos agrupaban una multitud de nociones y valores apologéticos continuamente repetidos. También, observaremos cómo fueron usados para disciplinar individualmente a los componentes de la sociedad ecuatoriana para hacerlos participar en el proyecto hegemónico.

En un segundo momento, analizaremos cómo una parte importante del recuerdo, que no es despreciable, sobre el gobierno febrescorderista tanto del campesinado-indígena como de los funcionarios de la Iglesia Católica, que trabajaron en las comunidades de Chimborazo, reenvía a un pasado de represión u opresión. Lo que cabe señalar es que esta memoria de la represión, a su vez, remite a y se inserta en un tiempo mucho más largo que, retomando palabras de Guerrero, sería el de la “dominación étnica” (Guerrero 1992) del pueblo indígena. Sin embargo, al narrar un pasado de “vencidos” que permite el resurgimiento de una “memoria traumática” (Rodrigo

2006)¹⁸⁰, basada en una serie de borrosas, globales y flotantes imágenes sobre el pasado de la dominación, se dan las condiciones para elaborar una “historia disidente” que se yuxtapone y/o sobrepone a la anterior. Pese a que la memoria colectiva¹⁸¹ de nuestros sujetos de estudio tiende a veces a seleccionar un pasado que les conviene y que, en ciertas ocasiones, por abuso, se está desvistiendo de contenido real (Todorov 2000), exploraremos cómo esta última participa a la constitución de una “cultura de la resistencia” siempre (re)imaginada. Por tanto, miraremos el relato de la memoria como una suerte de “narrativa funcional del proceso de etnogénesis” que les permite redefinirse perpetuamente como grupo étnico y afirmarse como identidad diferente (Rappaport, 2000: 23).

La ideología febreorderista: una compleja construcción discursiva

Estudiar el discurso febreorderista como ideología es insistir en su naturaleza compleja e híbrida; es subrayar que la violencia de un discurso de autoridad se reviste de una argumentación universalista en la cual se reducen los espacios políticos para la expresión de otros discursos opuestos a dicha visión del mundo (Eagleton, 1997: 24). No obstante, en cuanto se expresa que todo discurso es ideológico, la ideología es el otro nombre del discurso (Garo 2003). Más allá de una simple acción social, el discurso debe ser entendido como un tipo de acción e interacción social (van Dijk 1999) a fin de tener las herramientas para vislumbrar su trasfondo y poder estudiarlo críticamente. En este sentido, no se trata de mirarlo como un simple modo de hacer política sino como una construcción semiótica y simbólica que busca influir sobre el conjunto societal y que está articulada en torno a un conjunto de valores que constituyen a la vez la esencia y el caparazón del proyecto hegemónico en construcción.

¹⁸⁰ Tal vez aquí, el término de memoria traumática es exagerado en tanto que fue usado, substancialmente, para tratar de describir y entender la ‘memoria’ de víctimas del holocausto o aún de genocidios, guerras, etc. Recurrimos a tal término en tanto que no se ha encontrado otro más adecuado para referirse explícitamente, a nivel global, a las heridas de la memoria.

¹⁸¹ Utilizaremos el término de “memoria colectiva” y no de “memoria individual” en la medida en que, de acuerdo con Halbwachs, la memoria es siempre colectiva puesto que se da en un cuadro social determinado. Así, según Halbwachs, ya que el individuo aislado es una ficción, la memoria individual tiene realidad solamente en tanto que participa a la memoria colectiva (Lavabre 2000).

Dios, la Patria, las FFAA: tres lemas, tres ideales para la "reconstrucción"

Dios, la Patria y las FF.AA. pueden ser considerados como los principales referentes discursivos usados por Febres Cordero; por tanto, se vuelven categorías analíticas indispensables para leer cómo se construye y articula la ideología febrescorderista.

En efecto, estos últimos apelan respectivamente a tres tipos de valores. Uno de orden trascendental (Dios) que vigilaría y protegería el conjunto societal, otro de tipo nacional (la Patria) que remite a la propia identidad nacional y, finalmente, un último de índole simbólico-conductual (las FF.AA.) en la medida en que apela a cada ser nacional a seguir los pasos de la disciplina, del sacrificio y del heroísmo que se encuentran en el corazón del modelo de vida militar.

Sin embargo, es importante reubicar estos valores en el ámbito global de dualidad de la estrategia discursiva de Febres Cordero que ponía siempre en balance la idea de crisis con la de reconstrucción. Es así que el juego discursivo febrescorderista se encaminó en una posición frontal a fin de cuestionar al régimen Demócrata Popular o aún a cualquier tipo de oposición. Para ilustrar la propuesta febrescorderista, podemos denotar un contraste muy útil a fin de hacer funcionar la polarización entre "nosotros" y "ellos"; a un "nosotros"¹⁸² que va a reconstruir el país se opone un "ellos"¹⁸³ que lo ha llevado al caos. A lo largo de su investidura, Febres Cordero no dejó de usar este juego de antagonismos y dicotomías entre un pasado y presente de crisis, como fruto de la "incapacidad" de los gobiernos anteriores, y un futuro portador de progreso. El hecho de que las referencias al presente tiendan a ser negativas y las que traten del futuro sean positivas es una característica común de muchos discursos políticos (van Dijk 1999: 43). Este contraste entre pasado, presente y futuro se ilustra en los siguientes extractos en donde siempre, tras haber aludido a los síntomas de la crisis que corroen la sociedad ecuatoriana, presenta un amanecer lleno de esperanzas:

¹⁸² "nosotros" es resumido en el discurso de Febres Cordero a una suma entre él y el pueblo. Esta representación de un 'nosotros' es perceptible en: "jamás dejaré de sentirme uno de vosotros", El Comercio, 11 de agosto de 1984.

¹⁸³ Idea perceptible en un discurso pronunciado por Febres Cordero al inicio de su campaña electoral, el 14 de agosto de 1983: "el único miserable no es Hurtado Larrea, no es el Presidente de la República, alrededor de él hay una caterva de miserables continuistas, llamados estos Borja, Huertas, Trujillo o gallos hervidos, que son tan responsables como Hurtado Larrea, del más grande grado de desocupación, del más grande grado de carestía, del más grande grado de inmoralidad, al que se puede llevar a un pueblo y a una República". Extracto del libro de Rivera (1986).

La desgarradora realidad que vamos a afrontar está en relación directa a hechos que hemos denunciado permanentemente; la crisis que nos agobia conmueve todos los sectores nacionales, sacude y estremece la conciencia popular, que se desespera entre la indignación y la miseria (...) Aquí está el Ecuador, aquí está nuestro pueblo, aquí está nuestra economía colapsada y destruida, como ejemplo desgarrador y patético (...) Acometeremos la crisis con todas las fuerzas nacionales, confiados en la fe gigantesca de nuestro pueblo (...) (Febres Cordero: 10-VIII-1984)¹⁸⁴.

Lo que es interesante observar también es el sentimiento de justicia sobre el cual Febres Cordero asienta su propuesta de reconstrucción y se muestra a sí mismo como el más leal representante:

Estoy gobernando, tomando decisiones que yo las creo las más acertadas, para que el país salga del terrible marasmo en que lo pusieron quienes hoy en día, convertidos en críticos del gobierno, deben esperar con paciencia como los juzgará la historia (06-II-1985)¹⁸⁵.

Durante la campaña electoral habíamos denunciado todas estas fracturas del cuerpo social. No era estrategia de campaña. Era denuncia seria de todo lo que estaba destruido. De allí que nuestro lema fuera la reconstrucción. Nuestro camino no continuaba otro que hubiera sido bien recorrido. Teníamos que desandar los pasos perdidos de quienes no supieron caminar (10-VIII-1985)¹⁸⁶.

La ignorancia, los extremismos y los excesos demagógicos, urdieron una conspiración que sembró la incertidumbre en los campos (...) fomentando la dependencia que hiere a un elemento tangible de la soberanía; expulsando a centenares de miles de campesinos hacia el hacinamiento y taladrante dolor de los suburbios de las grandes ciudades. Con

¹⁸⁴ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Palacio Legislativo, ceremonia de posesión de mando, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986) "Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra". Tomo I. Quito: SENDIP.

¹⁸⁵ Cita en "Febres Cordero: Tomo decisiones que creo son necesarias", El Comercio, PP, 07 de febrero de 1985.

¹⁸⁶ Febres Cordero, 10 de agosto de 1985, Congreso Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1987) "Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra". Tomo II. Quito: SENDIP.

terminante decisión, los ecuatorianos dijeron en 1984 ¡basta! a este colosal y pavorosamente injusto proceso de disolución del país (10-VIII-1987)¹⁸⁷.

Finalmente, cabe resaltar el uso de un panel de hipérboles y metáforas para referirse a una realidad lacerante con el fin de reforzar el sentimiento de amenaza, percibido por cada ciudadano, a su bienestar y seguridad:

“(...) un país convulsionado”¹⁸⁸; “(...) una realidad que late y está visible en el drama del subdesarrollo”¹⁸⁹; “un panorama de crisis”¹⁹⁰; “Mientras tanto el drama (...) una sociedad abandonada a sus propios medios y despreciada por los elementos de poder”¹⁹¹; “la aflictiva situación en que me fue dado encontrar el país”¹⁹²; “la tormenta [la crisis]”¹⁹³; “el tempestuoso vendaval de la crisis económica(...)”¹⁹⁴; “las colosales pérdidas”¹⁹⁵; “este tremendo peligro [el terrorismo]”¹⁹⁶.

En suma, al esbozar un escenario de crisis, siempre reforzado a nivel discursivo y dramatizado más allá de las condiciones socioeconómicas vividas en aquella época, Febres Cordero planteó la escena en la cual podía dibujarse su proyecto hegemónico. En relación con esto, Wolf (2001: 255-350) muestra, en el caso de la Alemania nacionalsocialista, cómo la ideología nazi se erigió, por un lado, en las fisuras y huellas dejadas por la primera guerra mundial y gracias a la dislocación tanto política como económica de Alemania y, por otro, mediante la creación de distinciones sociales y sus contrapartes en términos de estatus y honor. Ambos casos, a pesar de no haber tenido los mismos alcances, tienden a mostrar la importancia de la existencia de una estructura societal fragilizada para que se pueda erigir un proyecto hegemónico.

Dios

¹⁸⁷ Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1987.

¹⁸⁸ Cita en Febres Cordero, León (1986) Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I. Quito: SENDIP.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Cita en Febres Cordero, León (1987) Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II. Quito: SENDIP.

¹⁹² Cita en “Informe del Presidente Febres Cordero al país”, El Comercio, A6, 11 de agosto de 1986.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Cita en “Mensaje del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A6, 11 de agosto de 1988.

¹⁹⁶ Cita en “Mensaje del Presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1988.

Tras haber aludido a una situación de crisis, combinando representaciones de desesperación con mensajes de esperanza, de manera similar al caso de la ideología nacionalsocialista alemana (Wolf, 2001: 286), Febres Cordero insertó el tema de la moral como un axioma central de su estrategia discursiva, como un medio insoslayable para sustentar la ideología, presentar y legitimar el proyecto de la reconstrucción:

“con orden y moralidad, vamos al encuentro de una sociedad más justa”¹⁹⁷;
“Restituiremos los valores morales que se hubiesen destruido o debilitado, e invocaremos la protección de Dios para que vele nuestro pueblo y por nosotros”¹⁹⁸;
“Los valores morales tenían que ser restaurados. No sólo la honradez, norma elemental. También debían recobrar vigencia la delicadeza, la verdad, el valor, la austeridad”¹⁹⁹.

Además de apelar a la moral, Febres Cordero no dejó de invocar la protección de Dios o aún de referirse implícitamente a una presencia divina, de suerte que este valor trascendental se volvió una totalidad invisible, que velaría por el pueblo ecuatoriano pero que a la vez estaba omnipresente en tanto que penetraba categorías como la Patria y las Fuerzas Armadas o aún venía a ser el “mejor aliado” de estas últimas:

“Que el gran Pichincha nos proteja y que Dios nos bendiga”²⁰⁰; “Tenéis [las Fuerzas Armadas] un sagrado deber (...)”²⁰¹; “El Ecuador (...) conservará el bien inestimable de la paz. Os lo aseguro, con esa seguridad que nace de la fe en Dios, de la esperanza en las virtudes de nuestro pueblo, y de la entrega del Gobierno, sin condiciones, al servicio de nuestro conciudadanos”²⁰²; “Nuestras promesas de campaña son compromisos

¹⁹⁷ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Palacio Legislativo, ceremonia de posesión de mando, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986) Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I. Quito: SENDIP.

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1985, Congreso Nacional, Quito. Cita En Febres Cordero, León (1987) Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II. Quito: SENDIP.

²⁰⁰ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Palacio Nacional, Quito. Cita En Febres Cordero, León (1986) Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I. Quito: SENDIP.

²⁰¹ Febres Cordero, 04 de enero de 1985. Cita en “FF.AA. intensificarán apoyo a desarrollo económico-social”, *El Comercio*, A2, 05 de enero de 1985.

²⁰² Febres Cordero, 10 de agosto de 1985, Congreso Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1987) Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II. Quito: SENDIP.

sagrados con el pueblo”²⁰³; “valores espirituales de los ecuatorianos”²⁰⁴; “Yo soy un hombre cristiano, yo creo en Dios como ustedes y no asesinaré a nadie, salvo que algún día en legítima defensa de mi vida tenga que Dios no quiera, que matar a nadie, mientras tanto jamás intentaré contra mi fe cristiana (...)”²⁰⁵; “Año que (...) tiene sobre todo, que fortalecer nuestra fe en las virtualidades del país”²⁰⁶; “Ecuatorianos y ecuatorianas no me asustan los peligros, los problemas ni las tempestades. Sé con suprema fe que, con la ayuda de Dios, la firmeza de las Fuerzas Armadas (...) y el renovado respaldo de la ciudadanía, venceremos las pruebas y obtendremos de ellas, reiterado coraje y más inmovible decisión”²⁰⁷; “¡Que el designio superior de la providencia divina, así lo quiera; que la libérrima voluntad de los ciudadanos ecuatorianos, así lo determine!”²⁰⁸.

En suma, podríamos afirmar que Febres Cordero, como suelen reflejarlo las recurrentes apelaciones a Dios o a la providencia, posicionó su gobierno y su política en una relación discursiva de entretejidos vínculos con Dios, como emblema supremo de la moral que se debía re-inyectar en la sociedad ecuatoriana tras años de inmoralidad a que le llevaron los gobiernos anteriores. Además, este llamado constante a los valores religiosos fue utilizado, en cierto sentido, para buscar un apoyo celestial en medio de un creciente ámbito de oposición tanto al seno de la escena política como de la sociedad civil.

La Patria

El tema de la patria es también trascendental en la ideología febrescorderista en la medida en que llama a la identidad del propio ser nacional, a una suerte de raza noble que trabaja por el bienestar del país y encarna sus valores:

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Cita en Rivera Ramiro (1986), *El pensamiento de León Febres Cordero*. Quito: Ediciones Culturales UNP.

²⁰⁵ Febres Cordero, 22 de mayo de 1986, Manta. Cita en Rivera (1986: 226).

²⁰⁶ Cita en “Informe del Presidente Febres Cordero al país”, *El Comercio*, A6, 11 de agosto de 1986.

²⁰⁷ Cita en “Presidente Febres Cordero: Se pretendió anarquizar al país”, *El Comercio*, A2, 20 de enero de 1987.

²⁰⁸ Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, *El Comercio*, A8, 12 de agosto de 1987.

La reconstrucción nacional se ha iniciado: en ella participan los ecuatorianos de buena voluntad que no se sienten comprometidos con actitudes que no sean las de la defensa de los altos valores de la Patria²⁰⁹.

Solo la nobleza del pueblo ecuatoriano, esa adaptabilidad enorme que a través de la historia han demostrado los ecuatorianos para enfrentar situaciones extremadas con mucha prudencia, con mucha tolerancia, con extraordinaria serenidad, hizo que ese estímulo permanente a la confrontación no produjera resultados inmanejables²¹⁰.

(...) milagrosos: el gobierno está con vosotros, porque vosotros sois la Patria²¹¹.

(...) alianza entre un gobierno, cuyo pulso no tiembla al enfrentar la tormenta y al disponer las medidas de ajuste indispensable, y un pueblo, patriota e intuitivo, irrevocablemente dispuesto a vencer cualquier adversidad²¹².

Al dividir el mundo entre los que aman a la patria y los que no, entre los que trabajan por la patria y los que no, Febres Cordero buscó reducir a la sociedad ecuatoriana y a sus componentes a la inevitable dicotomía entre “patria”, entidad adorada y casi mistificada, y la “antipatria”²¹³, símbolo de inmoralidad, indisciplina, crisis y, en general, caos. En este sentido, cabe notar que el discurso febrescorderista está cargado de un conjunto de símbolos que reifican a la patria, mientras que ésta puede ser considerada como algo intrínsecamente subjetivo²¹⁴, y, a la vez, la deifican:

²⁰⁹ Febres Cordero, 7 de septiembre de 1984, Ceremonia de ascenso de contralmirantes de la Armada Nacional, Guayaquil. Cita en Febres Cordero, León (1986) Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I. Quito: SENDIP.

²¹⁰ Febres Cordero, 10 de agosto de 1985, Congreso Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1987) Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II. Quito: SENDIP.

²¹¹ Febres Cordero, 18 de septiembre de 1984, Milagro. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²¹² Febres Cordero, 10 de agosto de 1986, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del Presidente Febres Cordero al país”, El Comercio, A6, 11 de agosto de 1986.

²¹³ Montúfar (2000) define la “Antipatria” como todo tipo de fuerza en oposición a la unidad orgánica prevista entre Ejecutivo, fuerzas de seguridad y actores económicos.

²¹⁴ Borja (2003: 1064) define a la “patria” de la siguiente manera: “Término esencialmente subjetivo y sentimental que se refiere al país donde se ha nacido o al que se debe lealtad. Se llama también *patria* a una parte de ese territorio o a la tierra natal con la que se tiene vinculaciones de afecto”.

“(…) para orar ante el altar de la Patria (…)”²¹⁵; “(…) mantener al tope la bandera de la Patria”²¹⁶; “(…) la mirada puesta en los símbolos de la Patria nos va a conducir por el sendero de la superación (…)”²¹⁷; “(…) abrazarnos todos en la gran misión de Patria que el pueblo nos ha confiado”²¹⁸; “(…) hoy 10 de agosto de 1987 (…)

Finalmente, la idealización de la patria, siendo descrita como “tierra de libertad y trabajo”²²⁰, fomenta la dualidad del mundo en tanto que opera como un mecanismo selectivo. Es así que separa al pueblo digno de la patria del que no lo es, atribuyendo distinciones y calificativos que permiten diferenciar, por ejemplo, al “pueblo trabajador” y “patriota” de “otros”, tachados de “lacras de nuestro siglo [se refiere al movimiento ‘Alfaro Vive ¡Carajo!’]”²²¹ o aún de “estridentes y audaces enemigos de ella [la patria]”²²². Asimismo, alienta el sentimiento patriótico, lo cual es un requisito indispensable para hacer participar a los ciudadanos ecuatorianos en el proyecto nacional-reconstructor, ubicando al “pueblo-empresariado” (Montúfar 2000) o aún al “pueblo trabajador” en el lugar de actor protagonista del país y del desarrollo nacional. En este sentido, como lo subrayaremos con más detalle luego, ser patriótico es sinónimo de trabajo y lucha para el “bien” del país. Esto se refleja en las siguientes palabras del ex-presidente de la República:

Hoy en este diez de agosto, de Quito y de la Patria una vez más el pueblo llega al poder, pero esta vez se queda trabajando, luchando, para (...) sacar adelante el Ecuador que la mala fe y la incapacidad han destruido²²³.

²¹⁵ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Congreso, ceremonia de posesión de mando, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986) Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I. Quito: SENDIP.

²¹⁶ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Palacio Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²¹⁷ Febres Cordero, 7 de septiembre de 1984, Ceremonia de ascenso de contralmirantes de la Armada Nacional, Guayaquil. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²¹⁸ Febres Cordero, 18 de septiembre de 1984, Milagro. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²¹⁹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A11, 11 de agosto de 1987.

²²⁰ Febres Cordero, 24 de agosto de 1984, Palacio Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²²¹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1986, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero al país”, El Comercio, A6, 11 de agosto de 1986.

²²² Febres Cordero, 10 de agosto 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 13 de agosto de 1987.

²²³ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Palacio Nacional, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986).

En suma, las nociones apologéticas de pueblo y, sobre todo, de patria desempeñan el papel de práctica articuladora dentro de la ideología febreescorderista a fin de dar sentido a la realidad y constituir un centro. Este mismo centro encubre rasgos hegemónicos, de acuerdo con Barrett (2005), en su voluntad de ligar un contenido particular –la situación de crisis y desorden en este caso- a un universo que lo trasciende –la patria-. Lo anterior podría resumirse a un intento de imponer una concepción del mundo capaz, a la vez, de traspasar y englobar a todas las esferas de la sociedad y crear las condiciones para establecer un proyecto socioeconómico centrado en el orden.

Las FF.AA

Las Fuerzas Armadas pueden ser consideradas como la columna vertebral del proyecto febreescorderista en la medida en que Febres Cordero les confió el cargo de garante del orden no sólo social sino también constitucional:

(...) constituyen la institución vertebral de la patria, defensoras intrépidas y valerosas del propio ser nacional, garantes severas y rectilíneas del orden jurídico y los valores sustanciales de la democracia²²⁴.

El hecho de que constituyan el pilar central del proyecto rector febreescorderista no es algo novedoso puesto que cabe recordar que estas últimas están presentes en la escena política a lo largo de la historia republicana del Ecuador, participando en el proyecto modernizador del estado en construcción y contribuyendo a la creación de un imaginario sobre el estado y la nación e incluso sobre el mismo sentido de ciudadanía (Ortiz, 2006: 12). Sin duda, el último aspecto necesita ser resaltado por la dimensión que alcanzó en la ideología febreescorderista, es decir, el militar como modelo de conducta ciudadana.

²²⁴ Febres Cordero, 06 de enero de 1987. Cita en “Defender el honor de las FF.AA. no es politizarlas”, El Comercio, A3, 07 de enero de 1987.



Figura 14: Febres Cordero saludando a militares de la amazonía
Fuente: Imagen tomada de en “Presidente visitó repartos militares de la amazonía”. *El Comercio*, A8, 21 de diciembre de 1984.

Febres Cordero, en la mayoría de sus discursos, a más de apelar al sentido patriótico, invitaba a cada ecuatoriano a seguir los pasos de la abnegación, del heroísmo y sobre todo de la disciplina y del sacrificio, propios al modo de vida militar en la perspectiva febrescorderista:

Yo afirmo –óigaseme bien- que todo ecuatoriano debe ser un militar: unos en ejército de plenitud profesional y todos en unión solidaria para la conquista de los mejores aspiraciones nacionales. ‘Sí a las virtudes de lo militar’, debe ser nuestro lema común nacido de los pensamientos y las emociones (...) Digo más: debe ser nuestro inquebrantable compromiso, nuestra emulación de heroicos ejemplos, nuestro aporte a este país²²⁵.

Así, al sobre-enfatizar el papel de la institución castrense en la sociedad ecuatoriana y sus valores, que incluso alcanzaban a tener un carácter sagrado, Febres Cordero trató de penetrar el imaginario colectivo, convirtiendo a lo “militar” en un casi ícono. Estas reiteradas reminiscencias a las Fuerzas Armadas fueron una constante del discurso febrescorderista como tienden a reflejarlo los siguientes extractos:

Las Fuerzas Armadas, cuyo rol constitucional e histórico será promovido e incentivado, tienen una misión trascendental que cumplir en esta hora de reconstrucción nacional, en

²²⁵ Febres Cordero, cita en Montúfar (2000: 80).

que todos los valores del país tienen que sentirse comprometidos al desafío que nos hemos impuesto; ellos seguirán reafirmando su juramento de honor, fortalecidas y mejoradas en la abnegación, en la disciplina y en el heroísmo²²⁶.

Nada más emotivo para el Presidente de la República que visitar repartos militares donde nuestras Fuerzas Armadas han escogido una vida de sacrificio y disciplina para salvaguardar la soberanía e integridad territorial y, a su vez, la paz externa e interna del país²²⁷.

Tenéis un sagrado deber y lo estáis cumpliendo con la abnegación y la disciplina que debe caracterizar a vuestra institución; por ello, nuestra sociedad puede sentir la garantía de que al tiempo que se afianza la seguridad interna, se preserva y se hace respetar la heredad territorial que descansa en vuestro valor y en vuestra actitud heroica, forjada en tradiciones, de las cuales nos sentimos orgullosos²²⁸.

Lo conciso, lo directo, lo recto y lo verídico, son las propias notas que distingue al modo de vida militar ecuatoriana, valeroso y sacrificado²²⁹.

Empero, la evocación del “militar” como héroe y digno descendiente de Rumiñahui no se limitó a una apología de sus valores sino que Febres Cordero hizo de este último un “ciudadano aparte”, asignando distinciones en término de estatus y honor entre lo militar y lo que podríamos llamar como lo “común”, es decir, entre los que forman parte por naturaleza de la esencia de la patria y los que trabajan y luchan por integrarla y conseguir esta característica, entre los que “son patrióticos” al incorporarse al cuerpo castrense [los militares] y los que “se hacen patrióticos” al adoptar la conducta militar [los civiles]. Esto se puede ilustrar en la división de la sociedad hecha por Febres Cordero entre “ciudadanos armados” y “ciudadanos civiles”, realzando siempre el

²²⁶ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Congreso, ceremonia de posesión de mando, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²²⁷ Febres Cordero, 20 de diciembre de 1984. Cita en “Presidente visitó repartos militares de la amazonía”. El Comercio, A8, 21 de diciembre de 1984.

²²⁸ Febres Cordero, 04 de enero de 1985. Cita en “FF.AA. intensificarán apoyo a desarrollo económico-social”, El Comercio, A2, 05 de enero de 1985.

²²⁹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1987.

sentido patriótico de los primeros que se volvía, por ende, un ejemplo a seguir para los segundos.

Aprovecho el terminar este año que ha sido duro, pero a su vez en unión de esfuerzos los ciudadanos armados y los ciudadanos civiles trabajemos denodadamente con el objeto de conseguir, lo que perseguimos militares y civiles: paz y prosperidad para el pueblo ecuatoriano²³⁰.

Debo por eso, en homenaje a la verdad más firme y a la justicia más estricta, rendir tributo a las Fuerzas Armadas, garantes de la soberanía del Ecuador y la integridad de su territorio. La fidelidad a la Constitución, el ordenamiento jurídico y el sistema democrático; el austero y cabal cumplimiento de sus sacrificados deberes, el profesionalismo cada vez más alto, por parte de las Fuerzas Armadas; han sido ejemplares y han merecido con absoluta evidencia, el bien de la patria, la gratitud de los auténticos ecuatorianos y el claro reconocimiento de la historia (...) Haber sido el Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas (...) estimo yo como uno de los honores más elevados de mi existencia y como la mejor oportunidad para aquilatar las calidades patrióticas y humanas de los jefes, oficiales y personal de tropa, que la integran²³¹.

El poner “lo militar” en el corazón de la nación ecuatoriana, si bien fue una característica compartida por muchos gobiernos, tiene un significado especial en el gobierno febreorderista, el de participar a un ordenamiento de las fuerzas sociales, requisito insoslayable para la realización del proyecto hegemónico. En suma, como lo vamos a desarrollar en los siguientes acápite, disciplina social y recuperación económica eran las dos caras de la misma moneda.

El papel del discurso en la elaboración de un proyecto de ordenamiento de las fuerzas sociales, un proyecto hegemónico

La moral, la disciplina y el sentido patriótico, como lo hemos vislumbrado anteriormente, fueron los tres principales referentes a los cuales apelaba Febres Cordero

²³⁰ Febres Cordero, 20 de diciembre de 1984. Cita en “Presidente visitó repartos militares de la amazonía”. El Comercio, A8, 21 de diciembre de 1984.

²³¹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1988, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Mensaje del Presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1988.

en su discurso. Empero, estos últimos no estuvieron desvinculados el uno del otro sino intrínsecamente entrelazados. En cierto sentido, se podría observar que los principales valores que cimientan la ideología febreorderista se articulan en torno a un sentido puritano del mundo y de las relaciones del hombre con éste. Por ejemplo, el trabajo, en la perspectiva febreorderista, se convierte en un medio no sólo de ganarse el pan de cada día sino también de participar al proyecto de “salvación” [la reconstrucción] para el país esbozado por Febres Cordero. Podríamos deducir esto, haciendo un paralelo con la obra de Max Weber (2003), “La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo”, en la cual explora cómo a partir de la mitad del siglo XVIII se desarrolló el capitalismo sobre la base del ascetismo protestante.

Una de las nociones esenciales desarrollada por Weber del “deber profesional” y, por ende, del vínculo que habría entre la religión reformada [el protestantismo] y el espíritu del capitalismo es, sin duda, el término alemán de *Beruf*, entendido como “profesión” en el sentido de Lutero. Es así que, tras la reforma, el dogma protestante reconoce como:

(...) único medio para vivir de una manera grata a Dios, *no* la superioridad de la moralidad intramundana, sino exclusivamente el cumplimiento de las obligaciones intramundanas derivadas de la posición de cada uno en la vida, cumplimiento que se convierte en su «profesión» (Weber, 2003: 91).

En suma, retomando la obra de Baxter, Weber muestra en que medida el trabajo, como en ninguna parte de occidente, sirvió de medio ascético. Esto en tanto que la moral protestante condenaba el ocio, considerado como un “desaprovechamiento del tiempo” en el cual no se glorificaba a Dios en el trabajo con ahínco (Weber, 2006: 196-200). Así, expresa:

Lo realmente reprochable desde el punto de vista moral es recrearse en la riqueza, disfrutar con sus consecuencias de ocio y molición y, sobre todo, con la consecuencia de desviarse de la aspiración a la vida «santa» (Weber, 2003: 196-197).

Existe una razón clara para haber hecho un paralelo, tal vez muy lejano para algunos, con el estudio de Weber. Esto, en la medida en que el trabajo obedece o debería obedecer, en el juego discursivo febreorderista, a una suerte de “ética protestante” a

fin de alcanzar la salvación que debe ser entendida aquí como la reconstrucción económica. En otras palabras, Febres Cordero envuelve el deber patriótico de trabajar por el bien del país en un ropaje moralista. El siguiente extracto de un discurso de León Febres Cordero ilustra esto en tanto que se podría observar que alude a los fundamentos de la “ética protestante”:

No son la comodidad, la molicie ni el ocio los amantes propicios para revelar los recios caracteres individuales. No son el facilismo, la opulencia fatua ni el tradicionalismo exangüe, los ingredientes propios de la coyuntura histórica, que impulsa a que se manifiesten las potencialidades de los pueblos superiores, llamados a marcar grandes y definitorias huellas, en la historia de la humanidad²³².

Además, no es un azar que Febres Cordero hizo del empresario una de las figuras claves de su gobierno, la cual se convirtió en la mejor encarnación del espíritu capitalista, capaz de impulsar el desarrollo:

La empresa privada tiene que comprender que sobre ella caerá la más dura carga, la que corresponde, aún más en esta hora de compromiso nacional en la que todos vamos a aportar para reconstruir la nación²³³.

Por tanto, Febres Cordero no dejó de reiterar los valores del trabajo como un “deber ciudadano”, de los cuales se presentaba a sí mismo como el mayor garante e incluso el mejor representante para lograr un mejor amanecer:

Es un privilegio para mí hacer este anuncio de un Gobierno serio y honesto, no demagógico, dedicado a trabajar con su mejor capacidad para servir a las mayorías integradas por millones de ecuatorianos (...) ²³⁴.

²³² Febres Cordero, 10 de agosto de 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A11, 11 de agosto de 1987.

²³³ Febres Cordero, 10 de agosto de 1984, Congreso, ceremonia de posesión de mando, Quito. Cita en Febres Cordero, León (1986).

²³⁴ Febres Cordero, 15 de diciembre de 1984, Guayaquil. Cita en “Febres Cordero: Renegociación de la deuda no tendrá costos sociales”. El Comercio, PP, 16 de diciembre de 1984.

Yo les puedo comprometer mi trabajo permanente y diario, sin descanso para que los ecuatorianos que confiaron en mi tengan mejores días a los que vamos a llegar por sobre las dificultades que todavía nos quedan²³⁵.

No era pues un asunto insignificante el que estaba en juego, defender con los más intensos sacrificios la tranquilidad de mis compatriotas, el mantenimiento de la ley, la supervivencia de la libertad y la democracia representan mi primera obligación, mi más exigente deber, mi preocupación continua, mi tarea de todos los días y todas las horas, como Presidente, como ciudadano, como ecuatoriano que ama entrañablemente a la patria²³⁶.

Yo intensifico todavía más mis obligaciones y compromisos con la patria; no he cejado y no cejaré un solo instante de trabajar hasta el extremo límite de mis capacidades, por la construcción del Ecuador libre, democrático, próspero y justo, que constituye el más exigente de mis deberes y la mayor aspiración para vosotros y vuestros hijos²³⁷.

Hombre de trabajo, orgulloso de serlo; hombre cuyo carácter se templó en la dura labor de la tierra, no ignoraba yo, los tremendos obstáculos contra los que lucharía la cruzada que se me había confiado²³⁸.

(...) me molesta decirlo, pero a base de 16 horas de trabajo durante los seis y a veces hasta siete días a la semana, se ha podido enfrentar la crisis actual²³⁹.

Finalmente, el trabajo, como uno de los axiomas centrales de la ideología febrescorderista, responde a un proyecto de individuación que tiene como tela de fondo el objetivo de la “reconstrucción”.

²³⁵Febres Cordero, 28 de diciembre de 1984. Cita en “Febres Cordero: Faltan ciertos pasos duros”. El Comercio, PP, 29 de diciembre de 1984.

²³⁶ Febres Cordero. Cita en “Presidente Febres Cordero: Se pretendió anarquizar al país”, El Comercio, A2, 20 de enero de 1987.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Febres Cordero, 10 de agosto de 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1987.

²³⁹ Febres Cordero, 08 de agosto de 1988. Cita en “Presidente Febres Cordero: He comprendido lo difícil que es gobernar”, El Comercio, A2, 09 de agosto de 1988.

(...) postulo la tesis de que cada ecuatoriano debe asumir, aquí y ahora, sus específicas responsabilidades, sin buscar ansiosamente las aureolas de falsos martirios ni de ilusorias persecuciones²⁴⁰.

Medio genérico de obtener el sustento digno, para sí mismo y para la familia, el trabajo implica también la exigente disciplina a través de la que, afloran las virtualidades de la persona, se actúa en la transformación de la naturaleza y se participa activa y solidariamente, dentro de los procesos de mejoramiento colectivo²⁴¹.

A modo de conclusión, podríamos afirmar que tanto el trabajo como las categorías analizadas anteriormente participaron en la estructura discursiva febrescorderista como mecanismos impulsores y articuladores para el establecimiento de un conjunto de valores (la disciplina, el sacrificio, la abnegación, la moral, el sentido patriótico...) que debían concretarse en conductas favorables al bien del país. No obstante, casi siempre estos “valores puritanos” tenían como contraparte un sinnúmero de ejemplos de crisis y caos, lo cual reforzaba a su vez el carácter beneficioso para el país y el pueblo de dichos valores y, por ende, la urgente necesidad de aplicarlos al pie de la letra en lo cotidiano. Estas consignas, de acuerdo con la ideología febrescorderista, no apuntaban tanto a reestablecer el orden sino a establecerlo, reduciendo el mundo a la perpetua e inevitable dualidad entre la “vida” y la “muerte”. Esto en la medida en que esta idea de orden, en los juegos discursivos de Febres Cordero, se presentaba a sí misma como la única alternativa posible en una elección en donde cada individuo estaba frente a su destino y tenía que optar por la patria o la antipatria, la reconstrucción o la crisis, la libertad o la tiranía, el orden o la anarquía, el trabajo o el ocio, la disciplina o la indisciplina, la moral o la inmoralidad, en suma, ser un “auténtico ecuatoriano”²⁴² o no serlo. Por tanto, este proyecto que hemos estudiado discursivamente, de acuerdo con el caso del tatcherismo estudiado por Barrett (2005), “era «hegemónico» en su intención ya que – buscaba- reestructurar todo el tejido de la vida social –de acuerdo al nuevo modelo de vida y sociedad esbozado por el proyecto hegemónico que está basado en un

²⁴⁰ Febres Cordero, 10 de agosto de 1987, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Informe del presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1987.

²⁴¹ Febres Cordero, 10 de agosto de 1988, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Mensaje del Presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1988.

²⁴² Véase Febres Cordero, 10 de agosto de 1988, Congreso Nacional, Quito. Cita en “Mensaje del Presidente Febres Cordero”, El Comercio, A8, 12 de agosto de 1988.

ordenamiento de las fuerzas sociales-, alterar por completo la formación de la subjetividad y la identidad política” (Barrett, 2005: 273).

Empero, el repetido juego de dicotomías y antagonismos usado por Febres Cordero constituyó un límite al orden buscado, un límite a la sutura de una totalidad –lo social- fragmentada y dislocada en múltiples identidades²⁴³. Precisamente, según Laclau y Mouffe, el antagonismo opera en los juegos discursivos como la “negación de un cierto orden”, es decir, como “el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto a la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales” (Laclau y Mouffe, 2002: 164). En este sentido, la ideología febrescorderista, que buscó ser hegemónica, nunca logró serlo dada su incapacidad para reagrupar identidades (“completas” o “en construcción”) dentro de una universalidad hegemónica en la medida en que siempre se enfrentaban en una visión binaria del mundo que imposibilitaba la plenitud de las mismas, a saber, su constitución como identidades diferenciales.

El papel de la memoria en la constitución de una historia disidente

El presente análisis no pretende recuperar la memoria de los que han sido considerados durante décadas por las ciencias sociales como los “sin voz” (los indígenas de Chimborazo y los indígenas del continente en general), enumerando experiencias de sufrimiento y resistencia o aún buscando hacer visible lo invisible y narrar una historia silenciada por un poder dominante. Esto nos conllevaría no solamente a ubicarnos en el

²⁴³ De acuerdo con Ardití (2002: 108), la identidad en la política se refiere a un proceso de identificación frente a un “Otro”, el cual se da mediante un doble movimiento de “extrañamiento” y de “emancipación”. Frente a la imposibilidad de llegar a la universalización de las particularidades, el discurso va a desempeñar un papel clave. Así, para que se generen estas particularidades concebidas como identidades, se necesita compartir un conjunto de valores culturales, sociales, políticos... o sea, compartir una cierta concepción del mundo. Por lo tanto, la especificidad del discurso resulta en la articulación de estos diferentes niveles para construir la identidad, o en otras palabras, para pensar en lo universal “como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada” (Laclau 1996: 56). Además, cabe señalar que “(...) la presencia del ‘Otro’ me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau y Mouffe 2002: 162). Asimismo, esta relación antagónica, inherente a los espacios sociales, aparece como estructurante de la sociedad en la medida en que no se considera como relaciones sociales objetivas sino como el espacio a través del cual el límite de toda objetividad está manifiesto. No obstante, presuponer que el antagonismo, definido como el “fracaso de la diferencia” (Ibíd.: 163), no puede ser erradicado conlleva a afirmar que toda objetividad es el resultado de un fenómeno de establecimiento de las fronteras de las identidades. Por ende, a fin de lograr suturar las identidades incompletas, se necesita desplazar las fronteras identitarias hacia otros espacios discursivos; allí, se da la lógica hegemónica.

rol del “civilizador”, que vendría supuestamente en ayuda de unos seres sin defensa ni voz, peligro que buscamos evitar, sino también a otro problema de mayor índole, el de historizar la memoria. Si bien lo último permite a los “dominados” incluir su historia en el tiempo presente, excavándola del pasado, como posible respuesta a un “estado ausente” o mejor dicho un “estado indiferente” (Jelin, 2002: 96-98), conduce a “reducir -la memoria- a dato, a materia inanimada o materia de estudio” (Vázquez, 2001: 59), lo cual a su vez impide la creación de sentidos.

Pero el problema es más complejo. Es así que se explorará la memoria más bien como “(...) un proceso del presente que reconstruye el pasado en evolución hacia el futuro (Vázquez, 2001: 30). Precisamente, la memoria no se limita al pasado en tanto que lo proyecta en el presente y en el futuro; es un proceso en perpetua construcción. En este sentido, es el lugar, por excelencia, donde se encuentran, se mezclan y se entrelazan pasado, presente y futuro.

Por ende, se estudiará cómo la memoria, que en realidad no es más que la re-imaginación de los recuerdos²⁴⁴, de los indígenas de Chimborazo elabora un discurso en el presente sobre el pasado que les permite no sólo proyectarse en el futuro, estableciendo puntos de conexión entre pasado, presente y futuro, sino también atribuirse otros roles en un pasado finito pero a la vez imaginado y anhelado. La narración de una “memoria traumática” que reconoce su pasado de víctima, la elaboración -o a veces invención- de una memoria que resiste a las condiciones de explotación y subordinación y, finalmente, su participación en la re-apropiación histórica son los tres pasos que vamos a seguir en este estudio.

Memorias de la represión: historias de vida de la persecución y represión en Chimborazo

La mayor parte de los estudios acerca del gobierno de León Febres Cordero describieron a este último desde la faceta de la represión, reemplazando la palabra democracia por la de “rambocracia” (Conaghan, 1989: 6). Esta idea de represión es

²⁴⁴ En realidad, en el proceso mnemónico, habría que distinguir el recuerdo, “como imagen, o secuencia de imágenes”, de la evocación, “como facultad de despertar las imágenes”, y de la reflexión retrospectiva, entendida como “un proceso de comparación, puesta en orden e interpretación de los recuerdos” (Brauer, 2002: 50).

también una de las primeras palabras que viene a la mente de los indígenas de Chimborazo cuando se evoca la época febrescordeirista:

Mira, no era muy fácil para levantarse, para protestar. Era muy difícil en esa época. Me acuerdo que fue muy difícil por la represión que él hacía (...) Bueno, en esa época, en esa época, justo cuando nosotros estábamos en el centro de formación indígena, nuestro centro de formación indígena estaba (no sé si hablo bien) en el espionaje... rodeaban militares, frecuentemente rodeaban militares alrededor del centro de formación indígena, sospechando que aquí era una escuela de guerrilla. Pensaban que... era eso... por eso entonces, sospechaban, trataban de investigar. Y justamente a uno de los compañeros que es de aquí, de la provincia, fue apresado, fue... pero a más de esto, lo torturaron. Lo torturaron al compañero por lo que aquí en la ciudad de Riobamba estaba cargando su bolso y ahí tenía algunas pertenencias, entre esos, cuadernos, apuntes y justo en eso encontraron un cuaderno en donde tenía sus apuntes sobre los principales ricos del país, los principales ricos del país, quienes eran las familias ricas del Ecuador. Entonces, ellos vieron esto y dijeron, “usted es un subversivo” y enseguida lo llevaron. Lo llevaron a la cárcel y creo que por dos ocasiones, le pusieron bomba en la casa del compañero. Entonces, fue muy represivo el gobierno de León Febres Cordero. Bueno, esto como testimonio, conozco de lo que pasó aquí en Riobamba y con nuestro compañero (Entrevista a Carlos Amboya, Riobamba, 27 de abril de 2006).

Hubo mucha represión durante el gobierno de Febres Cordero. Yo estaba...en el 85...en Santa Cruz con Monseñor Proaño y recuerdo que las fuerzas del orden, es decir la Policía y el Ejército...buscaban armas en nuestra organización... en el centro de formación indígena... porque decían que éramos de la guerrilla (Entrevista a Delfín Tenesaca, Riobamba, 15 de mayo de 2006).

Sin embargo, no existe un consenso acerca de lo anterior en la medida en que no fue un proceso que afectó a los pobladores indígenas de la provincia de Chimborazo en su totalidad. En este sentido, el relato de Pedro Curichumbi Yupanqui difiere de las narraciones de persecución, citadas arriba:

Bueno, yo pertenezco a la sociedad cristiana y, en ese sentido, nunca produjo una persecución, por ejemplo, religiosa y, de lo que yo he escuchado, que ha habido una persecución al grupo de AVC ¿no?, pero de lo que ahora, después de algunos años de su

gobierno se ha dicho, gracias a Febres Cordero no se ha implementado esa insurgencia y hay esas frases actualmente y creo que a Febres Cordero valorarán más el día que muera y cuando ese día ya están poniendo su cuerpo al fondo de la piedra ahí el país recordará, unos diciendo que fue dueño del país y otros diciendo que fue un excelente presidente, pero habrá dos tipos de gente nada más, no un intermedio (...) (Entrevista a Pedro Curichumbi Yupanqui, Cajabamba, 17 de marzo de 2007).

Además, cabe señalar que esta represión no era tanto en contra del pueblo indígena en sí como de los seguidores de la teología de la liberación, la cual estaba vista por las “derechas” como una amenaza ideológica al pensamiento neoconservador, como una suerte de pandemia “marxizante” que se estaba extendiendo por todo el continente. Por tanto, este proceso de persecución fue dirigido particularmente en contra de eclesiales como lo narra Julio Gortaire desde su experiencia propia:

Aquí en Chimborazo organizó también una persecución. Yo acuerdo que Monseñor Proaño nos avisó a unos ocho, diez sacerdotes, nos dijo que tenía datos del Ministerio de Gobierno. Que con seguridad, iban a hacer daño. Que estaba algo planificado en contra de la diócesis de Riobamba. Entonces, sí hubo algunas acciones, entre esas, por ejemplo, hubo dos bombas panfletarias que entendemos que fueron puestas por ellos mismos contra... en el carro de un sacerdote, luego allanaron también la casa de Cebadas, contra mí también lanzó una... bueno, no directamente que hubiera sido, o sea, trató de implicar a un muchacho colombiano como que tenía algo que ver con Alfaro Vive y entiendo que le durmieron a este chico, le cogieron preso y él había dicho pues que me conocía a mí, no reconociendo ni mucho menos que él fuera Alfaro Vive, peor que yo fuera... que tuviera que ver algo, pero como había dicho que yo le había apoyado a este chico en tres o cuatro ocasiones con dos mil sucres y como a él ya le culpaban como Alfaro Vive entonces me dijeron que yo era colaborador económico del Alfaro Vive, entonces estuve cinco meses prácticamente escondido con la orden de captura, pero en el fondo pues era eso, tratar de molestar a la iglesia sin tener... digamos porque le molestaba todo lo que, toda la conciencia que había aquí, en concreto en Chimborazo, y quería molestar de alguna manera entonces actuaron de esta manera (Entrevista a Julio Gortaire, Guamate, 04 de diciembre de 2005).

Esta persecución directa en contra de la diócesis de Riobamba llegó a ser percibida como una posible amenaza también para los indígenas en su conjunto y, específicamente, los que estuvieron implicados en la labor pastoral de la Iglesia de Riobamba como lo explica Julio Gortaire en otra entrevista:

(...) vimos que entonces el riesgo era a los indígenas y entonces iban a perseguir, ya veíamos que por ahí venía la persecución a catequistas indígenas y quizás hasta muertes, etc. (Entrevista a Julio Gortaire, Quito, 14 de marzo de 2007).

Con relación a lo anterior se le preguntó al entrevistado si se dio una persecución directa en la provincia de Chimborazo en contra de los indígenas y este último contestó lo siguiente:

O sea, molestarles, sí, amenazas, se destruyó todo lo que era dinero para ellos con lo del FODERUMA, luego, yo entiendo que hasta cárcel algunos, sí, persecuciones, amenazas, ciertamente, desde antes mismo, nos rodeaban la comunidad, yo vivo en una comunidad indígena y teníamos gente que estaba permanentemente controlándonos, desde antes, ahí les molestaban, amenazaban, etc., pero, de ahí no pasaban (...) (Ibíd.).

Por ende, el peso de un pasado de opresión relativo a la época de Febres Cordero, que estaría anclado en la memoria colectiva de los indígenas de Chimborazo y habría hecho resurgir las huellas traumáticas del pasado, es un argumento relevante pero que se debe matizar en tanto que lo que hemos calificado de “memoria traumática” fue algo más bien interiorizado en el subconsciente colectivo desde el pasado y, sobre todo, desde el presente mismo. En otras palabras, los relatos de la represión son más insólitos que generales. En efecto, este sentimiento de opresión no sólo pudo haber sido reforzado por la represión que se dio a nivel nacional en contra del movimiento guerrillero Alfaro Vive y por el incremento del aparato policial sino fue también alimentado perpetuamente, incluso tras el término del periodo presidencial asumido por Febres Cordero, por los medios de comunicación, los partidos de izquierda y ciertos escritos académicos, a través de mecanismos como la crítica, el cotilleo y la sátira, que tacharon de autoritario a este gobierno y lo asimilaron a un régimen de terror. No se trata de defender el régimen febrescorderista, aún menos de legitimar las violaciones a los

derechos humanos perpetuadas durante esta época por aquel régimen sino vislumbrar que la memoria obedece a intereses presentes e incluso llega a ser “una concepción consuetudinaria que moldea el pasado en función del presente” (Rodrigo 2006).

Igualmente, es importante notar que, en ciertos casos como el que vamos a analizar ahora, el hecho de asumir un pasado de “dominado” tiene una función precisa, la de posibilitar la acción y legitimar esta última en contra del régimen de dominación. Esta idea de dominación por parte del gobierno febresorderista se ve fortalecida en el siguiente relato por dos aspectos. Por un lado, mediante la descripción antitética, hecha por el entrevistado, entre el pensamiento febresorderista y el pueblo indígena; por otro, a través del paralelismo realizado entre la persona de León Febres Cordero y el régimen de la hacienda, el cual constituyó hasta los setenta e incluso en adelante una de las mayores fuentes de sufrimiento para el pueblo indígena chimboracense puesto que imposibilitaba su libertad física, ideológica y económica y, por tanto, reducía a quimera el sueño de una “identidad plena”.

León Febres Cordero, primero, hay que decir que fue un presidente de la república del Ecuador no sólo derechista sino ultraderechista dicen nuestros dirigentes; ultraderechista porque él al pueblo indígena no vio como una solución, no vio como una alternativa sino como un problema, darle recursos económicos, darle educación al pueblo indígena no era para Febres Cordero entrar al campo de la modernización sino ir para atrás retroceder y siempre ha dicho que el pueblo indígena tiene un pensamiento de *Tahuantisyu*, al pueblo indígena quiere culpar hasta la actualidad que nosotros queremos ir a revivir, a revitalizar lo que es Abya Yala, nos han dicho que somos cavernícolas, son términos que León Febres Cordero hasta la actualidad utiliza y que para el pueblo indígena más bien León Febres Cordero ha sido escrito en el libro de los hombres que siempre han negado, han discriminado, han humillado a los pueblos indígenas; entonces el presidente de la república, León Febres Cordero, para nuestros pueblos, para nuestros abuelos, no fue una ayuda, más bien fue un retroceso, fue un oscurantismo para el pueblo indígena (...) Había mucha tensión, miedo de nuestros compañeros porque decían que estaba aliado con los terratenientes, había miedo porque decían que estaba aliado, unido con los tenientes políticos, estaba aliado con la gente mestiza que vivía en el pueblo; entonces la gente mestiza que vivía en el pueblo, en las parroquias, el teniente político, el comisario, los curas, los chicheros, los tenderos votaron por Febres Cordero y los indígenas apoyaron a Rodrigo Borja; entonces, fue por

eso que el pueblo indígena tenía miedo, porque estaba aliado, unido a los terratenientes, estaba a favor de los terratenientes y nada iba a venir para el éxito del pueblo indígena; entonces por eso fue, miedo y tensión (...) la política de Febres Cordero, era más bien para ayudar, para fortalecer las grandes haciendas, las grandes extensiones, pero no para favorecer... las reformas políticas de él no fueron para favorecer a quien menos tenían, a quienes pocas extensiones de tierras tenían (Entrevista a Juan Ilicachi, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

No obstante, la “memoria traumática” de la época febrescorderista en el caso chimboracense va tomando fuerza en tanto que no se limita al periodo presidencial asumido por Febres Cordero sino que está reinsertada en una extensa y tortuosa trayectoria histórica del proceso de la “dominación étnica” (Guerrero 1992). Esto se podría ilustrar en las siguientes palabras de Juan Ilicachi, quién al responder a una pregunta sobre las consecuencias que tuvo la propuesta febrescorderista de dar “pan, techo y empleo”, expresa:

(...) Históricamente el pueblo indígena ha sido traicionado, históricamente el pueblo indígena ha sido mancillado, mentido, entonces nunca cumplieron con la palabra, entonces, para el pueblo indígena no era nuevo que ofrezca eso un mestizo y que no cumpla, uno. Dos, no era posible para el pueblo indígena que haga una sola casa en las comunidades y no hizo ni una sola casa en las comunidades. Aquí en el barrio la Joya es donde hizo creo, creo, unas cien casas aproximadamente aquí en la provincia de Chimborazo, cantón Riobamba, pero solamente para la gente que tenía sueldos, y nosotros, nuestros abuelos, el pueblo indígena no tenía sueldos, sólo era *guasicama*, sólo vivían de la agricultura y ese terreno sirvió solamente para la manutención, menos para la exportación y para otras cosas (Entrevista a Juan Ilicachi, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

Es preponderante recalcar que en este proceso de (re)construcción del pasado, la memoria no se limita a contar una sucesión de acontecimientos lineales de orden neutro sino que recurre también a “componentes y criterios moral-normativos, afectivo-emocionales y estético-moldeadores” (Straub, 1993 citado en Vázquez, 2001: 119-120). Por ejemplo, en el relato anterior se podría observar un cierto rechazo a la política y, específicamente, al sector de la derecha que no sólo obedece a la experiencia

febrescorderista sino que se inserta en una dinámica más compleja que mezcla recuerdos múltiples, plenos y dilatados, del pasado y del presente.

En suma, pudimos entrever, en este caso de estudio, cómo la memoria resalta el carácter dramático del pasado a través de una cierta tendencia a optar por las visiones idealizadas o demonizadas del pasado, en vez de las neutras (Aguilar, 1996: 37); esto nos permite afirmar que la memoria es un “proceso dinámico y conflictual fuerte vinculado a escenarios sociales y comunicativos” (Vázquez, 2001: 115). En efecto, el reconocimiento de un pasado de opresión cuyas fronteras se extienden más allá del periodo cuatrienal febrescorderista para abarcar las de la dominación étnica apunta a crear también un discurso sobre el pasado, un discurso contestatario al discurso dominante y al orden establecido de las cosas. Con relación a lo anterior, la presencia de una “memoria traumática” relativa al periodo de la dominación étnica aparece, por tanto, como una condición necesaria para la elaboración de una memoria disidente en tanto que opera como un mecanismo capaz de seleccionar lo que debe recordarse y lo que debe olvidarse (Vázquez, 2001: 124; Birulés, 2002: 147) a raíz del cual se inscribe una historia contra-hegemónica. En este sentido, Semprún, de acuerdo con el pensamiento de Walter Benjamín, expresa que “(...) es en la memoria del proletariado, en la memoria de la opresión y del sufrimiento, donde se forja la fuerza revolucionaria (...)” (Semprún, 2002: 195). Es así que toda fuerza que pretende intervenir sobre el presente, con miras a futuro, debe interferir en la dialéctica del pasado, y la memoria se presenta a sí misma como la mejor herramienta para responder a estas necesidades siendo un proceso dinámico e infinito.

Memorias de la resistencia: olvidos, recuerdos y rechazos

La presencia del pasado en el presente es obvia pero “no “cualquier” pasado es relevante para “cualquier” presente” (Aguilar, 1996: 35). Como pudimos constatarlo pragmáticamente en lo anterior, la memoria es selectiva, filtra los recuerdos del pasado desde el presente y de acuerdo con las necesidades de este último, moldeando perpetuamente el pasado cada vez que se evoca (Ibíd.: 39). Ahí, tendríamos que advertir del riesgo de los abusos de la memoria (Todorov 2000) según los cuales la operación de recordar es ya recordar demasiado. En el mundo contemporáneo, existe una

sacralización de la memoria en la medida en que no sólo los recuerdos sino también el olvido, si se considera como una forma de “recuerdo ausente”, inundan e invaden nuestro presente (Ibíd.). De la misma manera, no faltaría señalar el problema de una instrumentalización de la memoria que la alejaría de una búsqueda de autenticidad y que la desviaría de sus fines propios (Rémond, 2002: 72). Pero la memoria resiste a sus críticos y se vuelve indispensable en la construcción del presente y del sujeto. Por ejemplo, desde otra perspectiva, la memoria -rememorar apela también a la capacidad de amnesia y no solamente a la anamnesis en tanto que recordar es siempre, en mayor o menor medida, olvidar algo (Rousso, 2002: 88)- sería una forma de terapia para los dominados, para acabar con las huellas de sufrimiento del pasado que atraviesan el presente o por lo menos para poder convivir con el peso del pasado (Aguilar, 1996; Perrot 1999).

Empero, la memoria chimboracense obedece a otro patrón que no se limita a un intento de reparación del pasado. En este sentido, los reflujo del pasado se proponen establecer nuevas formas de construir historia, de inventarla y adaptarla a un régimen de verdad distinto al de la historia hegemónica (Gnecco y Zambrano, 2000: 14). Precisamente, de la misma manera que Rappaport (2000: 24) lo analiza en el caso del pueblo nasa de los andes colombianos, la memoria de los indígenas de Chimborazo es particularmente interesante porque remite a un pueblo que siempre se posicionó en la encrucijada del discurso público y de la dominación, lo cual les permitió pugnar por sus derechos e inmiscuirse paulatinamente en los espacios políticos dejados abiertos por el estado en el proceso de modernización. Lo anterior ha sido un camino largo y tortuoso. En otras palabras, la memoria de la dominación no ha sido un límite sino un resorte para impulsar procesos de resistencia y sigue siéndolo hoy en día, con aún más relevancia.

Los relatos de la resistencia de un “pueblo indígena subversivo” se narran con cierta alegría, como una suerte de victoria sobre el pasado y el orden dominante, entrelazando las reminiscencias de la dominación con las de resistencia. Por ejemplo, el recuerdo de la visita de Febres Cordero a Chimborazo y de la reacción contestataria del pueblo indígena es un aspecto recurrente en muchos testimonios. Ahí, remitimos a las narraciones de dos sacerdotes²⁴⁵ que ejercieron su función, el uno, en el cantón de

²⁴⁵ En el presente estudio, se atribuye mucha relevancia a las narraciones de funcionarios de la Iglesia Católica en tanto que fueron actores importantes en el proceso de despertar indígena que evocamos en el capítulo III y, por ende, sus testimonios son de particular interés en nuestro intento de remontar los flujos

Cacha, considerado como la raíz de la nación ecuatoriana²⁴⁶, y, el otro, en la parroquia de Guamote, lugares históricamente caracterizados por tener fuertes rasgos étnicos:

(...) la campaña de León Febres Cordero fue los votos menos que tuvo en general de toda la votación fue en Chimborazo y hubo una señora que le echó un tomatazo en la camisa blanca, desde ahí había jurado que iba a vengarse; entonces con toda esta idea de obispo rojo de Monseñor Proaño vino la persecución, no sólo a él, a otros le metieron presos (...) (Entrevista a Julio Gortaire, Quito, 14 de marzo de 2007).

Él [Febres Cordero] quiso subir a Cacha que era en esa época una población de luz en cuanto el indígena, a través de un proceso de diez años, pudo declararse independiente políticamente y religiosamente (...). Entonces quiso subir pues porque, claro no podía concentrar ni siquiera como Roldós cuando declaró la parroquia, ni siquiera unos tres mil indígenas. Entonces quiso subir pero le anunciaron que no tiene ahí aceptación y mandó mejor a otros partidarios y claro, los despreciaron y casi los mandaron a apedrear. Bien eso lo recuerdo como también recuerdo que en Riobamba fue mal recibido como en ninguna parte, le tiraron tomates, pintura, entonces, un hombre muy rencoroso, vengativo, entonces lo primero que hizo cuando subió es cambiar al teniente político y poniendo a uno, a un indígena que se declaró oportunista para decir que él si estaba con León y le descalificó (...) el anterior era Pedro Morocho y el que reemplazó es José Janeta Azqui pero los indígenas le dijeron no es Azqui sino Ashku, sabe lo que es *ashku*, ¡perro no!, entonces eso (...) lo que más les [a los indígenas] molestó es que él se vistió de blanco, a la mujer le cambió el anaco, el vestido y le puso de señora porque dijo, ante el público el poncho es un signo de desprecio, de racismo y quiso obligar que todos hablaran ya el castellano, las mujeres se pusieron violentas y le acusaron (Entrevista a Modesto Arrieta, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

El relato anterior es particularmente interesante en la medida en que muestra mecanismos de resistencia de varios tipos y dimensiones como la burla de los indígenas

tumultuosos de la memoria de una historia disidente indígena. También, se da particular crédito a los recuerdos de eclesiásticos en la medida en que nos sirven de referencia para observar en qué los recuerdos de los indígenas de Chimborazo se diferencian y divergen de los primeros y, luego, poder entender, sobre la base de los recuerdos de los primeros, cuál es el papel desempeñado por la memoria en los segundos.

²⁴⁶ Véase Arrieta, Modesto (1984), *Cacha: Raíz de la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador-Foderuma.

frente a una “nueva figura de poder” a nivel local o aún el rechazo, reflejado en el acto de esta señora del mercado, del poder global.

Asimismo, cabe notar cómo las evocaciones del pasado definen, de manera cada vez más creciente, condiciones de reinvención de la resistencia, idealizando y soñando la historia del pueblo indígena como “revolucionario”, “contestatorio” e “insubordinado”. En efecto, se podría vislumbrar un cierto desfase entre las descripciones de la resistencia indígena hechas por sacerdotes que trabajaban en comunidades indígenas y las de los mismos indígenas. Los primeros posicionan más bien la resistencia en un nivel simbólico en el espacio de lo cotidiano y la describen como un acontecimiento esporádico mientras que los segundos la presentan como un proceso continuo, eminentemente político e inherente a una “cultura de la resistencia”. Por ejemplo, los sacerdotes expresan lo siguiente:

No sabría juzgar, no recuerdo bien en esa ocasión en concreto qué hacíamos pero yo entiendo que ciertamente había momentos de reclamos en contra de las acciones que hacía León, sí, ciertamente había. Sin embargo todavía el mundo indígena no actuaba con fuerza, con decisión como lo hizo a partir del año noventa (Entrevista a Julio Gortaire, Guamote, 04 de diciembre de 2005).

La resistencia indígena ha habido siempre pues, no ponerse de frente con los mercaderes, con los chicheros, con las autoridades, con el párroco, sino tener otra manera de actuar astutamente, engañando, nunca le enfrentan, dicen no haré esto, no, no, no, bueno haré, haré, haré (Entrevista a Modesto Arrieta, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

A diferencia, los indígenas tienen otra visión del pasado, sobre sí mismos, que diverge de la de los eclesiásticos. Es así que relatan que:

Justo en esos años, siempre había estos levantamientos, reclamos, protestas. Sea de los estudiantes, de los grupos sociales, de las organizaciones indígenas, siempre ha estado protestando en eso porque faltaba la administración, no estaba lo real. Entonces por esta razón, había estos levantamientos (Entrevista a Manuel Atupaña, Columbe, 04 de diciembre de 2005).

No, aquí en Chimborazo no decían prepotente a Febres Cordero, decían, repito, terrateniente y hacendado. Entonces, el pueblo indígena nunca estaba quieto, tranquilo, pasivo frente a esa realidad; el pueblo indígena estaba trabajando en grupos, en cúpulas, en diferentes comunidades, reuniones secretas, reuniones de noche, reuniones los sábados y los domingos, organizándose, fortaleciéndose a las comunidades, a las organizaciones; hasta cierto punto se puede decir que las organizaciones indígenas estaban bajo el mando de la iglesia a escondidas, estaba a mando de los partidos comunistas aquí y otros partidos de extrema izquierda con alternativa socialista. (...) o sea, creo que el pueblo indígena nunca estaba quieto, claro no salieron a las manifestaciones con las banderas, a pintar sobre la tarima, pero el pronunciamiento, la reflexión, la concientización estaba siempre y permanente en las comunidades, en las comunidades estaba siempre activo (Entrevista a Juan Ilicachi, Riobamba, 17 de febrero de 2007).

No importa tanto encontrar un pasado verídico, lo cual resulta imposible en realidad por lo que las miradas hacia el pasado son múltiples y difieren las unas de las otras, sino percibir que la memoria es capaz de “desplazar la mirada retrospectiva y recomponer así, un paisaje distinto del pasado” (Rousso, 2002: 88) con el fin de narrar otra historia del pasado, una historia contra-hegemónica. En otras palabras, lo que cabe resaltar en este caso de estudio es la capacidad de la memoria colectiva de los indígenas de Chimborazo para recrear un universo simbólico de resistencia en el presente sobre la base de un pasado imaginado (o re-imaginado). Lo anterior tiende a demostrarnos, una vez más, que la memoria es evolutiva, que no queda anclada en el pasado sino que busca arrimarse más bien al futuro. En pocas palabras, de acuerdo con Touraine, podríamos concluir que:

Si admitimos que la memoria es una fuerza de resistencia y una herramienta para la construcción del actor como sujeto, es preciso dar un paso más y decir que la memoria está dirigida más bien hacia el porvenir que hacia el pasado. El hilo que conduce del pasado al porvenir protege al actor contra las fuerzas que tienden a moldearlo según las normas y jerarquías dominantes. Mientras más difícil de remontar sea el camino de la memoria, más profética resulta ésta, porque demuestra que el actor no se conforma con su presente, que tiene una capacidad permanente de recordar y de inventar (Touraine, 2002: 202).

Papel de la memoria en la reapropiación de la historia y en la constitución de nuevas identidades

Una de las principales ventajas del pasado, como pudimos vislumbrarlo anteriormente, es la de ser “un tiempo que permanece abierto” (Vázquez, 2001: 104) y que, a través de la memoria, posibilita la existencia de múltiples construcciones, de múltiples pasados. Sin embargo, la historia suele retener y legitimar un solo pasado o tal vez unos pocos; por ejemplo, mediante los libros, los museos, los archivos y cualquier tipo de reliquia del pasado o imagen sobre este último, se trata de encerrar en lugares y objetos lo que ocurrió en un tiempo anterior de tipo casi monolítico, es decir, un tiempo basado en una sucesión neutra y lineal de pasados, imbricados cronológicamente los unos en los otros, con el objetivo de remontar y tejer el hilo de nuestro pasado. Esto en la medida en que tenemos que hacer frente a la fragmentación de nuestra condición contemporánea (Birulés, 2002: 145), la cual hace que busquemos desesperadamente responder a preguntas existenciales como: ¿Quiénes somos? y ¿de dónde venimos? También, miramos hacia el pasado a fin de saber ¿A dónde vamos?, con la ilusión o la certeza de poder prever el futuro sobre la base de un buen conocimiento de nuestro pasado o, por lo menos, no repetir los “errores del pasado” (guerras, genocidios, etc.), vistos en su mayoría como “desviaciones temporales” a la trayectoria histórica de progreso buscada por la humanidad y el llamado “proceso civilizatorio”. De ahí proviene el recrudescimiento del interés por el pasado; el pasado es lo que nos confiere nuestra identidad (Le Goff 1996; Gnecco y Zambrano 2000; Hoffmann 2000; Lavabre 2000; Rappaport 2000; Vázquez 2001; Jelin 2002; Birulés 2002; Eco 2002; Touraine 2002).

En este sentido, desde el presente, el pasado, por ser “el *topos* y el *cronos* de la posibilidad” (Vázquez 2001: 103), es pugnado por doquier, tanto por los dominantes como por los dominados (Le Goff 1996; Gnecco y Zambrano 2000; Rappaport 2000; Jelin 2002; Touraine 2002). Sin embargo, ambas fuerzas no desempeñan las mismas estrategias, no se benefician de las mismas herramientas para influir sobre el pasado y, de cierta manera, tienen lógicas opuestas. Los dominantes, a saber el estado y los grupos dominantes que componen la sociedad, tratan a través de la historia de domesticar políticamente la memoria social, en particular desde la perspectiva de las identidades (Gnecco, 2000: 171-194), congelándola en espacios herméticos; a diferencia, los

dominados reinventan incesantemente su pasado mediante la actividad mnemónica a fin de no ser reducidos a una imagen inmutable, propagada por la ideología dominante y los centros de información y comunicación que la componen (Touraine 2002).

Muratorio (1994b) muestra en el caso ecuatoriano cómo el estado y las elites político-económicas buscaron apropiarse de la imagen del indio con el fin de constituir una identidad blanca-mestiza homogénea y participar a la edificación del estado-nación. En otras palabras, una de las principales tensiones entre las prácticas culturales de orden global y las de orden local del mundo contemporáneo se juega en la arena de las luchas por la definición de las identidades; en estos espacios de conflictos, los sistemas de representación histórica desempeñan un papel preponderante (Muratorio 1994b; Gnecco y Zambrano 2000).

Por tanto, la memoria social es una de las principales herramientas que tienen los grupos dominados frente a un poder hegemónico para que su historia no caiga en un olvido forzado (Gnecco, 2000: 179) o no sea reducida a un fragmento de pasado condescendiente al poder dominante. En efecto, la historia no puede abarcar todo el pasado y aún cuando pretende lograrlo, se construye sobre el silenciamiento de unas voces del pasado que tiene como corolarios la “objetivación de la alteridad” y la “domesticación de la memoria social” (Gnecco, 2000: 178-180); en suma, “la historia es una forma de producción social de saber que se construye a partir de, y estructura, la memoria social” (Ibid.: 171). En este sentido, la memoria de los dominados pugna por existir como tal, por permitir que emerja la identidad.

En la mayoría de los entrevistados, indígenas de Chimborazo, pudimos observar una cierta facilidad de recordar el pasado, lo cual se da a raíz del esfuerzo por recuperar la memoria colectiva. Incluso podríamos decir que existe un cierto culto de la memoria ya que se busca no olvidar un pasado de sufrimiento, -que en este caso no está hundido en unas huellas traumáticas inextricables por ser presentes pero inexpresables²⁴⁷-, el pasado de la “dominación étnica” (Guerrero 1992) que empieza con el tiempo de la

²⁴⁷ Perrot (1999) habla en su texto «Mémoire et histoire: femmes, *shoa*, résistance, la flamme d'une chandelle» de un deseo de amnesia, posible a través del olvido que se vuelve una forma de respiración de la memoria, una terapia. En ciertos casos, cuando el pasado nos hace sufrir demasiado, cuando nos sumerge, es decir cuando se hace demasiado difícil expresar un pasado de sufrimiento(s) enraizado en nuestra memoria individual, la solución para volver a ser lo que uno ya no es pasa por el olvido. De la misma manera, Hoffmann (2000) muestra cómo el silencio, la amnesia tácita de los negros del pacífico colombiano sobre el pasado de la esclavitud, tema que desapareció de las narraciones, fue una suerte de terapia al dolor pasado, una manera de suturar heridas abiertas.

colonización y se extiende hasta nuestros días con el racismo que se vive aún en las relaciones inter-étnicas e intra-sociales. Lo anterior se explicaría, de acuerdo con Gnecco y Zambrano (2000: 15), por lo que “(...) los colectivos sociales involucrados en la reconstitución (o constitución) de sí mismos no quieren ser “liberados” de su pasado; es más, se encuentran interesados en él más que nunca antes, en tanto la construcción histórica como construcción identitaria supone una herramienta fundamental en el enfrentamiento con la extirpación modernista o la disolución posmodernista de los sentidos”.

Los indígenas de Chimborazo, y del Ecuador en general, desde hace varias décadas están involucrados en un proceso de lucha con el estado y la sociedad blanca-mestiza para poder auto-definirse como seres “iguales”, con los mismos derechos políticos y sociales que el resto de la sociedad nacional, pero “diferentes”, a fin de que sean respetadas sus particularidades culturales. Y en este proceso de lucha sociopolítica, la memoria social ocupa un lugar preponderante en tanto que al hacer el gesto de recordar y rememorar “los que ya no son”, nace la propia identidad (Birulés, 2002: 145-147). Estos últimos pugnan por contarse de otra manera, por liberarse de un pasado en el cual no se reconocen y quieren existir como identidades diferentes, imaginándolo siempre; en otras palabras, se esfuerzan por heredar una historia que sea suya y contada con sus propias voces, desde lo local, desde Chimborazo²⁴⁸. Lo anterior nos conlleva a afirmar, de acuerdo con el trabajo de Hoffmann (2000: 104), que la recuperación de la memoria es la recuperación de la identidad en la medida en que se convierte en un poderoso mecanismo de lucha contra la discriminación y la dominación.

Igualmente, mediante la actividad mnemónica, el hecho de recordar un pasado con proyectos fallidos –del régimen de la hacienda y también el de la reciente lucha por la tierra, momento en que lo indígena era aún visto por el estado como un problema– puede reanimar viejos anhelos y despertar nuevas esperanzas de lucha (Birulés, 2002: 147). Así, “la memoria se convierte en deseo; la memoria es deseo (*sensu* Appadurai 1996)” (Gnecco, 2000: 190). Por tanto, la memoria histórica se vuelve un campo de

²⁴⁸ Ejemplos de reapropiación de la historia se encuentran en los relatos de indígenas de Chimborazo, citados anteriormente, en los que se vislumbra un esfuerzo por contar una historia en la que no serían más espectadores sino actores, tanto desde el lugar de la dominación como de la resistencia. En este sentido, estas estrategias de reapropiación de la historia se dan cuando los recuerdos borrosos se transforman en recuerdos afirmados mediante una re-invencción del pasado. Es así que estas narraciones, donde los hechos del pasado son más inventados y anhelados que recordados, se pueden leer como técnicas de construcción del sujeto indio.

acción social para pensar nuevos proyectos, recrear el mundo y re-imaginarse a sí mismo.

En suma, la memoria es eminentemente política y participa tanto en los proyectos de los dominantes como de los dominados, unos en pugna por momificarla, otros por revivirla. Esto podría ser la dinámica de las relaciones de poder que se desenlazan entre espacios globales y locales, entre historias hegemónicas e historias disidentes. En efecto, la memoria es un eje central de nuestras sociedades por ser constituyente de la identidad; sin embargo, recordar no sería tanto volver los ojos hacia el pasado sino desplazar retrospectivamente la mirada hacia el futuro. La dinámica de la actividad mnemónica sería entonces la siguiente: “recordar el futuro, imaginar el pasado: creo que ésta es la verdadera forma cómo se articula la temporalidad, tal y como ésta se vive en el presente (...)” (Fuentes, 1985-86: 338, citado en Rappaport, 2000: 45).

Conclusión

El discurso febresorderista y el discurso de la memoria de los indígenas de Chimborazo fueron las dos principales temáticas analizadas en este capítulo.

Por un lado, a través del estudio del discurso febresorderista, se buscó condensar el ideario del mayor representante de la derecha ecuatoriana de los últimos veinticinco años y ver cómo éste trató de penetrar los poros más profundos de la sociedad ecuatoriana a fin de moldearla de acuerdo con los principios de la ideología dominante, los del ideal industrio-burgués. Los valores de la ideología febresorderista remitían a una visión puritana del mundo en la que no era la sociedad la que debía participar al bienestar de los hombres, sino los hombres, tomados de manera atomista, los que tenían que concurrir en el proyecto de reconstrucción, sinónimo de “paz social” y “desarrollo”. Dicho de otra manera, el proyecto rector febresorderista tenía como tela de fondo la “individuación” de los actores sociales de suerte que estos últimos se convirtieran en peones capaces de ser movidos como en un juego de ajedrez. En este sentido, uno de los referentes discursivos usados por Febres Cordero era el de las Fuerzas Armadas y de la vida de sacrificio, heroísmo y abnegación, elegida por sus componentes. A esta conducta militar que debía ser adoptada por cada ecuatoriano,

Febres Cordero añadió tintes de moralidad y patriotismo en la medida en que no se puede conducir a un pueblo por un camino predeterminado sin que éste no se sienta comprometido en este “esfuerzo común”. Además, esta idea de reconstrucción, cuya vertiente oscura y silenciada reposaba en el ordenamiento de las fuerzas sociales y la disciplina económica, se vio reforzada en el juego discursivo febrescorderista por la sempiterna dicotomía hecha entre lo bueno y lo malo, lo cual imposibilitó la construcción de la sociedad como totalidad plena; esto en la medida en que no creó espacios suficientemente amplios, ni siquiera a nivel discursivo, para el reconocimiento de la diferencia y más bien tendió a cerrarles con más vehemencia cada vez que amenazaba la crisis económica y se fomentaba la oposición y la contestación social.

Por otro lado, hemos estudiado el papel de la memoria en la constitución de una historia disidente, no con el objetivo de hacer revivir el pasado sino, más bien, de mostrar la contemporaneidad del pasado en nuestro presente y ver que las tensiones del pasado tienen aún relevancia en el presente en tanto que participan a la invención del futuro. Es así que enfatizamos la capacidad de la memoria de los indígenas de Chimborazo para (re)imaginar el pasado desde el presente, seleccionando y enfatizando ciertos acontecimientos y no otros que les permiten asumir a la vez un pasado de “subordinado” e “insubordinado”, como una condición esencial a su proceso de auto-definición. A pesar de que la memoria colectiva corra el riesgo de instrumentación puesto que rebasa aún más de ideología que la ideología que desea combatir, “-reemplazando a veces- la memoria por una interpretación forzada y artificial de la realidad pasada y presente” (Touraine, 2002: 201), la memoria permite que emerja lo desconocido y lo silenciado y podríamos afirmar incluso que tiene una vocación democrática al hacer convivir múltiples representaciones del pasado y no una sola inequívoca. Asimismo, la memoria social está en pugna con la historia y los medios de información en el proceso de construcción de identidad, entre lo que se desea construir desde adentro, desde lo propio y lo que se impone desde afuera. Por tanto, a través del proceso mnemónico, los procesos de resistencia no se limitan a tiempos y espacios finitos, son procesos atemporales y dinámicos. Al ser un campo de acción social y política, la memoria convierte al pasado en el lugar donde pueden nacer y estrenarse todos los futuros posibles (Vázquez, 2001: 103).

En suma, al poner en perspectiva el discurso febrescorderista, el cual nos ayudó a entrever el proyecto de sociedad al corazón del ideario de Febres Cordero, con una mirada local sobre un proyecto global, pudimos entrever que las relaciones de poder con una lógica determinada entre dos grupos específicos no mueren al extinguirse la ideología dominante sino que logran pervivir en la memoria de los dominados que buscan invertir la dinámica del pasado. En otras palabras, esta investigación pone a luz el hecho que el poder atraviesa tanto la imagen que tenemos de un pasado finito, a saber, el discurso febrescorderista, como la imagen que se construye sobre un pasado infinito, la actividad mnemónica de los indígenas de Chimborazo.

Capítulo VI

Miradas sobre la resistencia de los indígenas de Chimborazo en el contexto febrescorderista

El principal aporte de este análisis fue el de ayudarnos a repensar las formas en que los “débiles” resisten a una ideología dominante vislumbrando cómo redefinen incesantemente sus relaciones con el poder. Precisamente, el caso de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno febrescorderista tiende a mostrarnos la capacidad de los dominados de reinventar formas de hacer política en un contexto atravesado por intentos de despolitización de la sociedad por doquier (Montúfar 2000). Asimismo, podríamos afirmar que, al posicionarse de una manera frontal en relación al poder febrescorderista, desde el discurso público o aún oculto, los indígenas de Chimborazo encontraron en este periodo espacios para asentar con más fuerza el poder en la comunidad y para ganar capital social y político desde lo local. Es así que, si bien el gobierno febrescorderista, marcado por los rasgos de la represión y del autoritarismo, no facilitó la participación de los indígenas de Chimborazo dentro del escenario sociopolítico como actor social, tampoco la coartó. Más bien se podría sustentar que fomentó el proceso organizativo de los indígenas en tanto que les incitó a buscar otros mecanismos de participación política y resistencia a fin de hacer oír sus voces ante el Estado ecuatoriano y la sociedad civil.

En este periodo, emergieron del silencio una multitud de voces que al final del mandato febrescorderista eran audibles desde diversos ámbitos, los cuales sirvieron de cuadro para la construcción de sujeto(s): lo político, lo social, lo simbólico, lo material...; estas voces ya no pudieron ser más relegadas al mundo de la irrelevancia, la irracionalidad y el salvajismo que fueron las categorías analíticas con las que los sectores dominantes y el Estado ecuatoriano enclaustraron históricamente a los indígenas en ciertos tipos de representaciones. En efecto, este estudio se posiciona en el umbral del primer levantamiento indígena que se da a nivel nacional en el año 1990. Por tanto, ofrece una mirada interesante para entender un fenómeno, que si bien a primera vista parece instantáneo, se había ido incubando desde hacía varios años e incluso

décadas en las fisuras del poder dominante, en los espacios vacíos dejados por el proceso de modernización.

La respuesta a esto, de acuerdo con Yashar, parece hallarse en el entrecruzamiento de tres procesos, “micropolíticas de identidad”, “mesopolíticas de capacidad organizacional” y “políticas macrocomparativas de oportunidades” (Yashar 1997: 11). El caso estudiado refleja perfectamente esta tendencia.

En primer lugar, las “micropolíticas de identidad” responderían, por ejemplo, al proceso de revitalización étnico-cultural del indio en Chimborazo que se dio a raíz del incremento de las formas de conversión religiosa al protestantismo (Andrade 2004). En la nueva fe, el “indígena” encontró respuestas a los cambios traídos por la modernidad. También, la Iglesia de Riobamba participó en esta dinámica en tanto que renovó su mensaje evangélico e invitó a los indígenas a ser miembros activos de su Iglesia, contribuyó a su educación y sentó las bases para la constitución de una intelectualidad indígena que prontamente iba a convertir el tema étnico en uno de sus caballos de batalla. De la misma manera, las campañas de evangelización implicaron que el indígena alcance mayores niveles de educación, a través de la lectura de la palabra de Dios, y paulatinamente logre el respeto (Lyons 2001) por parte de una sociedad blanca-mestiza imbuida en el racismo (Pallares Ayala 1998; Rivera 1999).

En segundo lugar, “las mesopolíticas de capacidad organizacional” se ilustran tanto en la difusión de las CEB’s en la mayor parte de la provincia como en el robustecimiento del proceso organizativo, en particular de las organizaciones de segundo grado (Bebbington 1992) que lograron el sincretismo a nivel nacional mediante la creación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en 1986. Por tanto, al mismo tiempo que se extendió el sentimiento de pertenecer a un gran nosotros, a una gran comunidad de indios, los indígenas abrieron nuevos espacios de interlocución entre sí mismos, con la sociedad y el estado con los que redefinieron las relaciones inter-étnicas e intra-sociales.

Finalmente, las “políticas macrocomparativas de oportunidades” se delinearon a partir de los años sesenta y setenta con el proceso de modernización del agro emprendido por el estado y se vieron fortalecidas en la década de los ochenta. Así, con la llegada de la constitución de 1979 que otorga el voto al analfabeto, se crearon nuevos canales de participación política para el “indio” mediante los cuales pudo afirmar, por la

vía de las urnas, sus posiciones ideológicas. También, en ocasiones específicas como lo refleja el encuentro del Sumo Pontífice con los indígenas del Ecuador, aspecto que hemos desarrollado en el tercer capítulo, se posibilitó la presencia del “indio” en el ámbito público, de “manera legítima”, es decir, sin posibles formas de represión y contestación por parte del estado y de los sectores oligárquicos.

Uno de los ejes trascendentales de este estudio fue el de la hegemonía. Esta investigación presentó la hegemonía, de acuerdo con Roseberry (1994), no como un proceso finito y monolítico de formación ideológica, sino como un proceso problemático, contestado y político de dominación y de lucha. Es así que observamos el problema de la falta de consenso en situaciones de dominación; dicho de otro modo, desde la perspectiva “gramsciana”, la incapacidad de la “superestructura político-ideológica” del proyecto hegemónico febresorderista en construcción de transformar los valores de los indígenas de Chimborazo de acuerdo con las nuevas pautas de vida propuestas por la ideología dominante. Además, tratamos de superar una visión puramente estructuralista de la hegemonía, reducida a la correlación de dos fuerzas opuestas, en tanto que ubicamos también el problema de la hegemonía y, su corolario, la contra-hegemonía en el terreno de la memoria. En este sentido, demostramos que los procesos de conflicto y contestación no se limitan a tiempos históricos finitos y a estructuras dadas sino que se insertan en varias dimensiones temporales y espaciales cuyas fronteras son muy extensas. Por ende, a través del proceso de rememoración, vislumbramos cómo los indígenas de Chimborazo alteran las relaciones de fuerzas en el ámbito de lo simbólico, lo imaginado, y reinventan los procesos de resistencia desde miradas novedosas con el propósito de redefinir la identidad y participar a la creación de sentidos.

Como paralelo, de acuerdo con el trabajo de Sawyer (2004), que explora los mecanismos a través de los cuales la Organización de Poblaciones Indígenas de Pastaza (OPIP) de la amazonía ecuatoriana desafía las corporaciones multinacionales, pudimos entender cómo la creciente protesta indígena realizó la debilidad de las estructuras del poder febresorderista y de su influencia hegemónica. Con relación a lo que hemos argumentado anteriormente, ello nos invita a mirar la hegemonía no tanto desde el lugar de los dominantes como de los dominados y también pensar que la ideología es a la vez herramienta de las clases subordinadas y de las clases dominantes (Scott 1985). Sin

embargo, es importante señalar que este trabajo no se puede reducir a la simple dicotomía “dominante”/ “dominado” o aún “hegemónico”/“contra hegemónico”; ello porque implica otras dimensiones y fuerzas que se ubican al intersticio de estos dos polos.

Finalmente, nos esforzamos por redefinir el tema del neoliberalismo que, al haber sido tan estudiado en estas dos últimas décadas, parece ya ser saturado. El pensamiento conservador no deja de ser presentado por doquier como una política económica al origen de todos los males de las cuales padece la sociedad: pobreza, fomento de las desigualdades entre ricos y pobres, “desarrollo del subdesarrollo” - retomando una vieja expresión de Gunder Frank-, subempleo... Ha sido tan criticado que se ha convertido en el “gran cuco” de este inicio de siglo XXI y podríamos afirmar que el gran fantasma que recorre el mundo globalizado tiene por nombre “neoliberalismo”.

De acuerdo con Bourdieu (2000), el discurso neoliberal es penetrante y muy difícil de combatir, precisamente porque tiene a su disposición todas las potencias de un mundo de relaciones de fuerza, cuyas características contribuyen, sobre todo, a orientar las opciones económicas de quienes dominan las relaciones económicas. Entonces, existía particular interés en estudiar esta práctica de gobierno, que busca extender los principios de la racionalidad económica a las esferas social y privada (Foucault 2004) en los orígenes de su implementación en América Latina, la década de los años ochenta, y en un país atravesado por profundos cambios sociales, el Ecuador. Sin embargo, esta investigación nos permitió darnos cuenta que no existió una percepción clara de lo que es el neoliberalismo, y podríamos afirmar incluso que tampoco la hay hoy en día. Por ejemplo, los indígenas de Chimborazo no definieron al neoliberalismo como un blanco claro sino más bien al gobierno febreorderista en su totalidad, lo cual incluía las prácticas neoliberales, como amenaza a su desarrollo cultural y a la preservación de su identidad étnica. En este sentido y para finalizar, se podría percibir al neoliberalismo, por un lado, como un aspecto que, entre tantos, impulsó al sector indígena ecuatoriano a luchar, mediante “armas novedosas”, por conquistar espacios políticos que eran, en la época, monopolizados por el estado y los grupos de poder; por otro, al ser antitético con la cosmovisión indígena, contribuyó a que los indígenas reafirmaran su discurso en torno a temas propios, los de la tierra, la identidad, la cultura...

Bibliografía

Informes

III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1980) [1979] “Opción preferencial por los pobres”. Puebla: CELAM.

Periódicos y revistas

El Comercio (Quito), años seleccionados 1984-1988.

Revista Kipu, 1984-1987 (Tomos III-VI, VIII y IX).

Revista Vistazo (Quito) N° 401, 1985.

Páginas web

Textos de la visita de Juan Pablo II al Ecuador (encuentro de Latacunga) en:

<http://www.iglesiaecuador.org.ec/historia/juanpabloii.html>, revisado el 13 de febrero de 2007.

<http://especiales.ya.com/juan-pablo-II/viajes/>, revisado el 12 de febrero de 2007.

Monseñor Leonidas Proaño:

<http://www.monsleonidasproanio.org/>, revisado el 11 de mayo de 2007.

Fuentes secundarias

ACOSTA, Alberto et. al. 1984. *El Ecuador en las urnas*. Quito: El Conejo-Fundación Naumann.

AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma. 1996. *Memoria y olvido de la Guerra Civil Española*. Madrid: Alianza Editorial.

- ANDRADE, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2005. "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador". *Íconos*, 22: 49-60.
- ARBOLEDA, María; BORJA, Raúl y José STEINSLEGER. 1985. *Mi poder en la oposición. El primer año de gobierno de León Febres Cordero 1984-1985*. Quito: Editorial El Conejo.
- ARBOLEDA, María; BORJA, Raúl; SPURRIER BAQUERIZO, Walter; BORJA, Diego y Manuel CHIRIBOGA. 1986. *Los placeres del poder. El segundo año de gobierno de León Febres Cordero 1985-1986*. Quito: Editorial El Conejo.
- ARDITI, Benjamín. 2002. "El reverso de la diferencia". En *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Benjamín Arditi, ed. Pp. 99-124. Caracas: Nueva Sociedad.
- ARGONES, Nelson. 1984. *El juego del poder. De Rodríguez Lara a Febres Cordero*. Quito: CEN-INFOC.
- ARRIETA, Modesto. 1984. *Cacha: Raíz de la nacionalidad ecuatoriana*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador-Foderuma.
- BARRETT, Michel. 2005. "Ideología, Política, Hegemonía: De Gramsci a Laclau y Mouffe". En *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Zizek, ed. Pp. 263-294. México: FCE.
- BEBBINGTON, Anthony. 1992. "Chimborazo: la flexibilidad del modelo organizativo". En *Actores de una Década Ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad*. Galo Ramón, ed. Pp. 113-196. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2001. "El capital social y la intensificación de las estrategias de vida: organizaciones locales e islas de sostenibilidad en los Andes rurales". En *Capital social en los Andes*. Bebbington Anthony y Hugo Torres D. V, eds. Pp. 11-38. Quito: Abya-Yala.
- BIRULÉS, Fina. 2002. "La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido". En *Hacia donde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Manuel Cruz, ed. Pp. 141-149. Barcelona: Paídos.
- BOBBIO, Norberto; Matteucci, Nicolas y Gianfranco Pasquino. 2000. *Diccionario de política*. Madrid: siglo XXI editores.

- BORJA, Rodrigo. 2003. *Enciclopedia de la política*. México: FCE.
- BOURDIEU, Pierre. 2000. "La esencia del neoliberalismo". En *Selección de artículos de Le Monde Diplomatique Pierre Bourdieu*. Hugo de la Fuente, ed. Pp. 9-16. Santiago de Chile: Editorial Aún Creemos En Los Sueños.
- _____. 2002. *Pensamiento y acción*. Buenos Aires: libros del Zorzal.
- BRAUER, Daniel. 2002. "La fragilidad del pasado". En *Hacia donde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Manuel Cruz, ed. Pp. 35-52. Barcelona: Paídos.
- BRAVO, Agustín. 1998. "La iglesia india, sueño profético de Monseñor Proaño". En *En defensa del pluralismo y la igualdad. Los derechos de los pueblos indios y el estado*. Almeida Ileana y Nidia Arrobo Rodas, eds. Pp. 229-250. Quito: Abya-Yala.
- BRETÓN, Víctor. 2000. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- BURBANO DE LARA, Felipe. 2006. "Estrategias para sobrevivir a la crisis del estado. Empresarios, política y partidos en Ecuador". En *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*. Eduardo M. Basualdo y Enrique Arceo, eds. Pp. 293-316. Buenos Aires: CLACSO.
- CHARTIER, Emile. 2001 [1912]. *Propos d'un normand*, Tomo III. Paris : Gallimard
- CHATELET, François y Évelyne PISIER-KOUCHNER. 1981. *Les conceptions politiques du XXe siècle. Histoire de la pensée politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CONAIE. 1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo*. Quito: Ediciones TINCUI – Abya-Yala.
- CONAGHAN, Catherine M. 1988. "Restructuring Domination through Democratization, 1979-1984". En *Restructuring domination. Industrialists and the State in Ecuador*. Pittsburg: University of Pittsburg.
- _____. 1989. "Dreams of orthodoxy, tales of heterodoxy: Leon Febres Cordero and economic policymaking in Ecuador, 1984-1988". Paper prepared for the XV International Congress of the Latin American Studies Association.

- CUEVA, Agustín. 1997. "El ¿irresistible? ascenso de la «nueva derecha»". En *El proceso de la dominación política en el Ecuador*. Pp. 97-120. Bogotá: Planeta-Lettraviva.
- DARLIC MARDEŠIĆ, Vjekoslav. 1989. *Estadísticas Electorales del Ecuador 1978-1989*. Quito: ILDIS.
- DEBRAY, Régis. 2000. "Dios y el planeta político". En *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Benjamín Arditi, ed. Pp. 55-58. Caracas: Nueva Sociedad.
- DE LA TORRE, Carlos. 1994. "Populismo". En *Léxico Político Ecuatoriano*. ILDIS, ed. Pp. 331-340. Quito: ILDIS.
- _____. 2003. "Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador". *Íconos*, 15: 62-75.
- DUMONT, Louis. 1999. *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- EAGLETON, Terry. 1997. *Ideología. Una introducción*. Buenos Aires: Paídos.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 1994. "El Ethos Barroco". En *Modernidad, mestizaje cultural. ethos barroco*. Bolívar Echeverría, ed. Pp. 13-36. México: UNAM/El Equilibrista.
- ECO, Humberto. 2002. "¿Sólo puede construirse el futuro sobre la memoria del pasado?". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 184-186. Barcelona: Granica.
- ESCOBAR, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- FABIAN, Johannes. 2006. *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Paris: Collection Essai.
- FEBRES CORDERO, León. 1986. *Pensamiento y obra 1984-1985. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo I*. Quito: SENDIP.
- _____. 1987. *Pensamiento y obra 1985-1986. Gobierno Constitucional del Ingeniero León Febres Cordero Ribadeneyra. Tomo II*. Quito: SENDIP.
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE.
- _____. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Gallimard-Seuil.

- FRIEDMAN, Milton. 1967. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRIEDMAN, Milton y Rose FRIEDMAN. 1980. *Libertad de elegir*. Barcelona: Grialjo.
- GALLEGOS, Estuardo. 1990. *Breve noticia sobre la situación agraria en el Ecuador*. Quito: CAAP
- GARCÍA, Francisco. 2003. “¿De la “década perdida” a otra “década perdida”? El impacto del ajuste estructural en Ecuador y en América Latina, 1980-2002”. En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Ecuador en crisis. Víctor Bretón y Francisco García, eds. Pp. 57-106. Barcelona: Icaria.
- GARO, Isabelle. 2003. « L'idéologie ou la pensée embarquée ». *Le Nouvel Observateur Hors Série*, 52: 82-85.
- GNECCO, Cristóbal. 2000. “Historias hegemónicas, historias disidentes. La domesticación política de la memoria social”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, eds. Pp. 171-194. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca.
- GNECCO, Cristóbal y Marta ZAMBRANO. 2000. “Introducción: El pasado como política de la historia”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, eds. Pp. 11-22. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca.
- GÓMEZ, Ricardo J. 1995. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- GRAMSCI, Antonio. 1996. *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5*. Paris: Editions Gallimard.
- GREY POSTERO, Nancy y León ZAMOSC. 2004. “Indigenous Movements and the Indian Question in Latin America”. En *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Nancy Grey Postero y León Zamosc, eds. Pp. 1-31. Brighton: Sussex Academic Press.
- GUERRERO, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

- _____ 1997. "The Construction of Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th century Ecuador". *Journal of Latin American Studies*, 29 (III): 1-36. Universidad Industrial.
- GUERRERO CAZAR, Fernando y Pablo OSPINA PERALTA. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- HAYEK, Friedrich A. 1995 [1944]. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- HOFFMANN, Odile. 2000. "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano)". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, eds. Pp. 97-120. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca.
- IBARRA, Alicia. 1992. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- ISAACS, Anita. 2003. "Los problemas de consolidación democrática en Ecuador". En *Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Felipe Burbano de Lara, ed. Pp. 261-286. Quito: FLACSO-Ecuador.
- JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- KOROVKIN, Tanya. 2000. "Agrarian Capitalism and Communal Institutional Spaces. Chimborazo after Land Reform". En *Rural Progress, Rural Decay, Neoliberal Adjustments Policies and Local Initiatives*. Liisa L. North y John D. Cameron, eds. Pp. 127-142. Bloomfield: Kumarian Press, Inc.
- LACLAU, Ernesto. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE. 2002. "Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible". En *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Benjamín Arditi, ed. Pp. 153-167. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Buenos Aires.
- LAVABRE, Marie Claire. 2000. *Usages et mésusages de la notion de mémoire*, Critique Internationale, Avril 2000. Documento electrónico, <http://www.ceri-sciences-po.org/publica/critique/article/ci07p48-57.pdf>, revisado el 09 de abril de 2007.

- LE BOT, Yvon. 2002. "Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine" en *Amérique Latine Histoire et Mémoire* n°10 - *Identités : positionnements des groupes indiens en Amérique latine*. Documento electrónico, <http://alhim.revues.org/document100.html>, revisado el 29 de noviembre del 2006.
- LE GOFF, Jacques. 1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paídos.
- LENTZ, Carola. 1997. *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- LEÓN, Jorge. 1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes. El levantamiento indígena*. Quito: Abya-Yala
- LEVINE, Daniel H. 1986. "Religion, the Poor, and Politics in Latin America Today". En *Religion and Political Conflict in Latin America*. Daniel Levine, ed. Pp. 3-23. Londres: The University of North Carolina Press.
- LOIS, Julio Vigil. 1998. "Opción por los pobres". En *Sobre la opción por los pobres*. José María Vigil, ed. Pp. 8-17. Quito: Abya-Yala.
- LYONS, Barry. 2001. "Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador". *Latin American Research Review*, 36(1): 7-48.
- MARLE, René. 1984a. "Un projet théologique original". En *Pourquoi la théologie de la libération ?*. René Marlé, Felipe Calderon y Guy Petitdemange, eds. Pp. 3-14. Cahiers de l'actualité religieuse et sociale. Hors-série, supplément au N°307.
- _____ 1984b. "Dieu, le Christ et l'Eglise dans la théologie de la libération". En *Pourquoi la théologie de la libération?*. René Marlé, Felipe Calderon y Guy Petitdemange, eds. Pp. 15-28. Cahiers de l'actualité religieuse et sociale. Hors-série, supplément au N°307.
- MARTÍNEZ, Carmen. 2005. "Religión, política e identidad". *Íconos*, 22: 21-26.
- MARX, Karl. 1974 [1846]. *La Ideología Alemana*. Barcelona: Ediciones Grivalja.
- MAZAL, Manuel M. 1991. *El rostro indio de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- MENÉNDEZ CARRIÓN, Amparo. 2003. "La democracia en el Ecuador: desafíos, dilemas y perspectivas". En *Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Felipe Burbano de Lara, ed. Pp. 189-218. Quito: FLACSO-Ecuador.
- MONCADA, José. 1985. "Capitalismo y neoliberalismo en el Ecuador". En *Capitalismo y neocapitalismo en el Ecuador*. Pp. 63-80. Quito: ediciones LA TIERRA.
- MONTÚFAR, César. 2000. *La reconstrucción neoliberal Febres Cordero o la estatización del neoliberalismo en el Ecuador 1984-1988*. Quito: Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca. 1980. "Protestantism and Capitalism Revisited, in the Rural Highlands of Ecuador". *The Journal of Peasants Studies*, 8 (Oct. 1980): 37-60.
- _____. 1982. *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: Ediciones CIESE.
- _____. 1994a. "Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional". En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Blanca Muratorio, ed. Pp. 9-24. Quito: FLACSO-Ecuador.
- _____. 1994b. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX". En *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Blanca Muratorio, ed. Pp. 109-196. Quito: FLACSO-Ecuador.
- NÚÑEZ, Jorge. 1987. "Ecuador: la democracia amenazada". En *Tiempos conservadores. América Latina en la derechización de occidente*. Agustín Cueva, ed. Pp. 179-197. Quito: El Conejo.
- ORTIZ, Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO-Ecuador/Abya-Yala.
- ORTIZ, Santiago. 1987. "El movimiento social del Ecuador en el lapso 1984-1987". En *Memorias del curso de Realidad nacional*. Pp. 21-26. Riobamba: FIDOP y Equipo de Coordinación de la Diócesis (eds).
- PACHANO, Simón. 2003. "Democracia, orden y conflicto Ecuador 1979-1994". En *Democracia, gobernabilidad y cultura política*. Felipe Burbano de Lara, ed. Pp. 107-142. Quito: FLACSO-Ecuador.
- PÁEZ, Alexei. 1991. "La nueva derecha ecuatoriana". En *Ecuador Debate*, 22: 77-90.

- PALLARES AYALA, Amalia. 1998. "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta". En *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Emma Cervone y Freddy Rivera, eds. Pp. 159-172. FLACSO-Ecuador: Quito.
- PABLO VI. 1967. *Le développement des peuples "POPULORUM PROGRESSIO"* Encyclique du 26 mars 1967. Paris: Editions du Centurion.
- _____. 1975. *Exhortation apostolique EVANGELII NUNTIANDI à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Eglise sur l'évangélisation dans le monde moderne*. I.P.N.S.
- PEREZ-ESQUIVEL, Adolfo. 1989. "Jean-Paul II dans la perspective latino-américaine". En *Jean- Paul II Le pape pèlerin*. Corazon Aquino y Giancarlo Giuliani, eds. Pp. 180-210. Paris: BREPOLs.
- PERROT, Michelle. 1999. « Mémoire et histoire : femmes, *shoa*, résistance, la flamme d'une chandelle », Conférence du Grep-mp, Parcours 19-20. Documento electrónico, <http://www.grep-mp.org/conferences/Parcours-19-20/memoire-histoire.htm>, revisado el 23 de abril de 2007.
- _____. 2002. "Las mujeres y los silencios de la historia". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 55-61. Barcelona: Granica.
- PLATT, Tristan. 1985. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop Journal*, 17: 3-18.
- PORTELLI, Hugues. 1976. *Gramsci y el bloque histórico*. México: siglo XXI editores.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO Sede Ecuador – Abya Yala.
- PROAÑO, Leonidas. 1990. *El profeta del pueblo. Selección de sus textos*. CIUDAD-CEDEP-Fundación Pueblo Indio-FEPP.
- QUINTERO LÓPEZ, Rafael. 2000. *Partidos y fuerzas electorales en el Ecuador*. Quito: IDLIS/FES.
- RAPPAPORT, Joanne. 2000. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- RÉMOND, René. 2002. "La transmisión de la memoria". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 69-72. Barcelona: Granica.

- RIVERA, Freddy. 1999. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones". *América Latina, Hoy Revista de Ciencias Sociales*, 19: 57-63.
- RIVERA, Ramiro. 1986. *El pensamiento de León Febres Cordero*. Quito: Ediciones Culturales UNP.
- RODRIGO, Javier. 2006. "La guerra civil: "memoria", "olvido", "recuperación" e instrumentación", *Revista de Historia Contemporánea. Número 6 (2006). Dossier: Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria*. Documento electrónico, <http://hispanianova.rediris.es/6/dossier/6d025.pdf>, revisado el 07 de abril de 2007.
- ROJO, Cecilia; PRIETO, Mercedes; SANCHOS, Norma; ROSERO, Rocio; NORTH, Liisa y Luis VERDESOTO. 1984. *1984: Mujer y elecciones. Análisis del voto femenino en Quito*. Quito: ILDIS.
- ROUSSO, Henry. 2002. "El estatuto del olvido". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 87-91. Barcelona: Granica.
- ROSANVALLON, Pierre. 1999. *Le capitalisme utopique. Histoire de l' 'idée de marché'*. Paris: Editions du seuil.
- ROSEBERRY, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds. Pp. 355-366. Durham: Duke University Press.
- SADER, Emir y Pablo GENTILI. 2003. *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. CLACSO: Buenos Aires.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Francisco y Flavia FREIDENBERG. 1999. "El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en el Ecuador. Pachakutik, un caso de estudio". *América Latina, Hoy Revista de Ciencias Sociales*, 19: 65-79.
- SÁNCHEZ-PARGA, José. 1988. *Actores y discursos culturales Ecuador: 1972-1988*. Quito: CAAP.
- SARTRE, Jean-Paul. 1999 [1948]. *Situations, II*. Paris: Gallimard.
- SAWYER, Suzana. 2004. *Crude Chronicles. Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham and London: Duke University Press.

- SCHNAPPER, Dominique. 2002. "La memoria en la política". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 76-80. Barcelona: Granica.
- SCOTT, James. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday forms of peasant resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____. 2000. "Detrás de la historia oficial". *Fractal*, 16(5): 69-92. (Traducido del inglés por Jorge Aguilar Mora, Texto del libro: Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos). Documento electrónico, <http://www.fractal.com.mx/F16scott.html>, revisado el 21 de marzo de 2007.
- SEMPRÚN, Jorge. 2002. "¿Un pasado sin futuro? Las grandes utopías". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 195-199. Barcelona: Granica.
- THERBORN, Goran. 1987. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI editores.
- TODOROV, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paídos.
- TOURAINÉ, Alain. 2002. "Memoria, historia, futuro". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 199-205. Barcelona: Granica.
- _____. 1997. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: FCE.
- VAN DIJK, Teun e Iván MENDIZÁBAL. 1999. *Análisis del discurso social y político*. Quito: ABYA-YALA.
- VÁZQUEZ, Félix. 2001. *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paídos.
- VERDESOTO, Luis. 1986. "El autoritarismo estatal y la violencia social". *Ecuador Debate*, 10: 11-32.
- _____. 1987. "Los movimientos sociales, la crisis y la democracia en el Ecuador". En *Los movimientos sociales ante la crisis*. Fernando Calderón y M. R. Dos Santos, eds. Pp. 157-195. Buenos Aires: UNU-CLACSO- IISUNAM.
- VERNANT, Jean- Pierre. 2002. "Historia de la memoria y memoria histórica". En *¿Por qué recordar?*. Françoise Barret-Ducrocq, ed. Pp. 20-24. Barcelona: Granica.
- VITERI DÍAZ, Galo. 1998. *Las políticas de ajuste, Ecuador 1982-1996: evaluación de resultados*. Quito: Corporación Editora Nacional.

- WEBER, Max. 2003 [1903]. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- WOLF, Eric R. 1973. *Las luchas campesinas del siglo XX*. Madrid: siglo XXI de España editores.
- _____ 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.
- YASHAR, Deborah. 1997. *Indigenous Politics and Democracy Contesting Citizenship in Latin America*. Working paper #238 – July 1997.
- ZAMBRANO, Guido. 1985. *León Febres Cordero. Significación histórica*. Quito: Consulta para la organización e innovación del Desarrollo Ecuatoriano (eds).
- ZAMOSC, León. 1994. “Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands”. *Latin American Research Review* n° 29(3): 37-68.

Entrevistas

- Manuel Atupaña, Columbe, 04 de diciembre del 2005.
- Julio Gortaire, Guamote, el 04 de Diciembre de 2005.
- _____, Quito, 14 de marzo de 2007.
- Carlos De la Torre, Quito, 07 de diciembre de 2005.
- Carlos Amboya, Riobamba, 27 abril de 2006.
- Carlos Vera, Cajabamba, 26 abril de 2006.
- Delfin Tenesaca, Riobamba, 15 de mayo de 2006.
- Inés Zambrano, Riobamba, 15 de mayo de 2006.
- Cesar Montúfar, Quito, 24 de agosto de 2006.
- Juan Ilicachi, Riobamba, 17 de febrero de 2007.
- Modesto Arrieta, Riobamba, 17 de febrero de 2007
- Pedro Curichumbi Yupanqui, Cajabamba, 17 de marzo de 2007.

Anexos

Anexo 1: Lista y siglas de los partidos políticos

Lista N°	Nombre	Sigla
2	Partido Liberal Radical Ecuatoriano	PLR
3	Partido Demócrata (Hasta el 29-7-80 esta lista estaba asignada al Partido Socialista Ecuatoriano, PSE)	PD
4	Partido Concentración de Fuerzas Populares	CFP
5	Partido Demócrata Popular-Unión Demócrata Cristiana (Hasta el 5-1-79 esta lista estaba asignada al Partido Acción Revolucionaria Nacionalista Ecuatoriana, ARNE)	DP
6	Partido Social Cristiano (Constituido como Frente de Reconstrucción Nacional, FRN, para las elecciones presidenciales de 1984)	PSC
9	Partido Frente Amplio de Izquierda (El anterior nombre de este partido era Unión Democrática Popular, UDP)	FADI
12	Partido Izquierda Democrática	ID
14	Partido Frente Radical Alfarista	FRA
15	Partido Movimiento Popular Democrático	MPD
17	Partido Socialista Ecuatoriano	PSE

Fuente: Darlic Mardešić, Vjekoslav, 1989, Estadísticas Electorales del Ecuador 1978-1989. Quito: IDLIS.

Anexo 2

Elección presidencial de enero de 1984 - Primera vuelta Resultados de la elección por partidos a nivel provincial, regional y nacional (porcentajes)

L3	L4	L5	L6	L9	L12	L14	L15	L17	T.V.V (100%)
----	----	----	----	----	-----	-----	-----	-----	--------------

PROVINCIAS

AZUAY	10.43	3.53	5.74	20.81	4.87	41.87	4.11	7.07	1.57	113517
BOLIVAR	8.29	4.85	8.00	25.71	5.61	37.19	5.16	4.50	0.69	24910
CAÑAR	6.93	4.83	4.23	18.68	6.04	47.24	4.77	6.58	0.7	35123
CARCHI	6.90	2.06	10.74	29.60	3.79	37.31	2.64	5.91	1.06	41161
COTOPAXI	5.98	5.83	8.11	22.42	4.05	30.01	8.62	13.92	1.06	68837
CHIMBORAZO	6.44	9.82	5.38	14.14	8.05	35.57	5.51	11.28	3.81	91141
EL ORO	1.64	16.97	3.38	18.26	3.77	34.63	9.46	11.47	0.40	105323
ESMERALDAS	4.92	15.63	9.17	18.86	9.27	28.88	3.41	9.17	0.68	47446
GALAPAGOS	5.01	6.65	6.24	19.23	3.10	42.48	14.08	2.69	0.50	2194
GUAYAS	2.27	29.24	2.01	35.35	1.96	16.07	9.10	3.55	0.44	574031
IMBABURA	11.11	6.00	7.17	20.79	6.13	37.82	2.21	7.90	0.87	73995
LOJA	11.42	8.21	10.42	23.83	3.71	28.93	3.40	9.45	0.63	101848
LOS RIOS	1.88	10.98	2.96	32.57	4.12	31.11	11.04	4.83	0.52	79812
MANABI	4.03	20.03	8.57	25.34	2.22	26.86	9.12	3.40	0.43	191427
M. SANTIAGO	3.73	4.24	20.69	6.31	0.81	43.11	11.65	4.78	4.69	14965
NAPO	2.61	18.15	5.72	13.14	1.92	38.75	7.90	10.53	1.28	22100
PASTAZA	7.45	3.77	4.35	24.61	11.63	33.63	6.28	7.69	0.59	7246
PICHINCHA	12.11	3.08	3.22	28.98	6.10	32.16	4.94	8.66	0.74	492776
TUNGURAHUA	7.41	3.57	2.77	25.66	5.56	33.01	5.20	16.04	0.79	110938
Z. CHINCHIPE	17.97	4.90	11.30	9.87	2.24	32.86	6.09	14.29	0.46	8829

TOTAL NACIONAL	6.64	13.52	4.70	27.20	4.26	28.73	6.78	7.33	0.83	2207619
-----------------------	------	-------	------	-------	------	-------	------	------	------	---------

REGIONES

AMAZONICA	6.14	10.07	10.68	12.23	2.99	38.30	8.43	9.15	2.01	53140
COSTA	2.64	24.07	3.83	30.62	2.72	21.91	9.03	4.73	0.46	998039
INSULAR	5.01	6.65	6.24	19.23	3.10	42.48	14.08	2.69	0.50	2194
SIERRA	10.13	4.56	5.18	24.96	5.66	34.17	4.75	9.50	1.10	1154246

TOTAL NACIONAL	6.64	13.52	4.70	27.20	4.26	28.73	6.78	7.33	0.83	2207619
-----------------------	------	-------	------	-------	------	-------	------	------	------	---------

Fuente: Darlic Mardešić, Vjekoslav, 1989, Estadísticas Electorales del Ecuador 1978-1989. Quito: IDLIS.

Anexo 3

Elección presidencial de mayo de 1984 - Segunda vuelta
Resultados de la elección por partidos a nivel provincial, regional y nacional
(porcentajes)

L6	L12	T.V.V (100%)
----	-----	--------------

PROVINCIAS

AZUAY	35.24	64.76	135258
BOLIVAR	54.71	45.29	42171
CAÑAR	35.51	64.49	49230
CARCHI	44.93	55.07	45611
COTOPAXI	47.44	52.56	82704
CHIMBORAZO	32.98	67.02	105970
EL ORO	40.73	59.27	119734
ESMERALDAS	41.78	58.22	67442
GALAPAGOS	46.67	53.33	2134
GUAYAS	67.99	32.01	725991
IMBABURA	38.60	61.40	82189
LOJA	43.91	56.09	116715
LOS RIOS	54.85	45.15	124540
MANABI	55.31	44.69	234352
M. SANTIAGO	31.54	68.46	17443
NAPO	34.94	65.06	28713
PASTAZA	41.56	58.44	9751
PICHINCHA	46.71	53.29	553764
TUNGURAHUA	50.68	49.32	124622
Z. CHINCHIPE	40.11	59.89	12464

TOTAL NACIONAL	51.54	48.46	2680798
-----------------------	-------	-------	---------

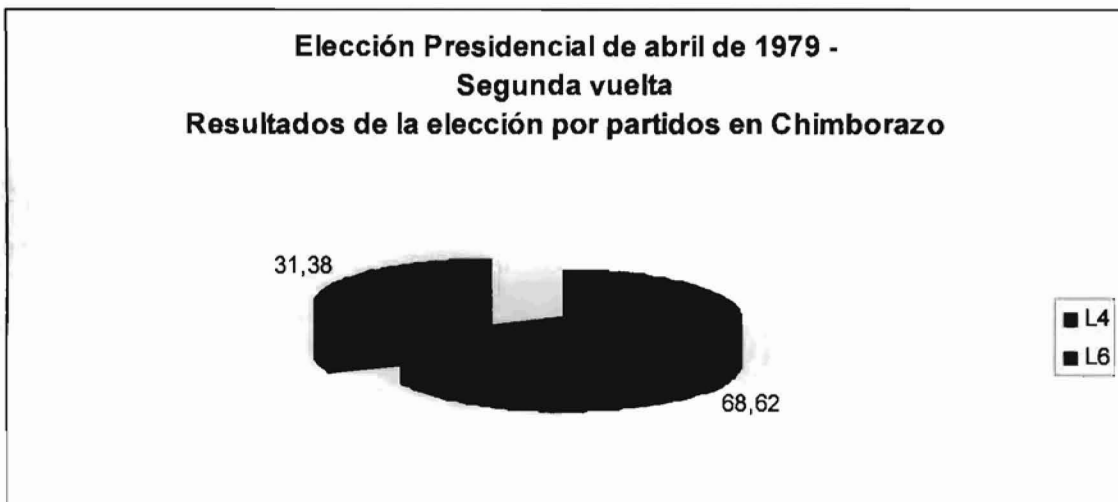
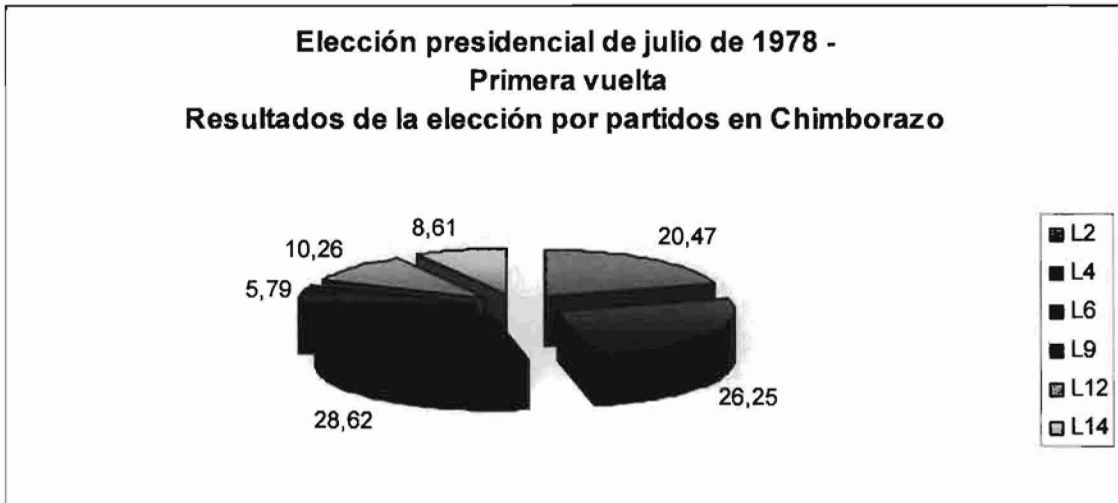
REGIONES

AMAZONICA	35.96	64.04	68371
COSTA	60.41	39.59	1272059
INSULAR	46.67	53.33	2134
SIERRA	43.91	56.09	1338234

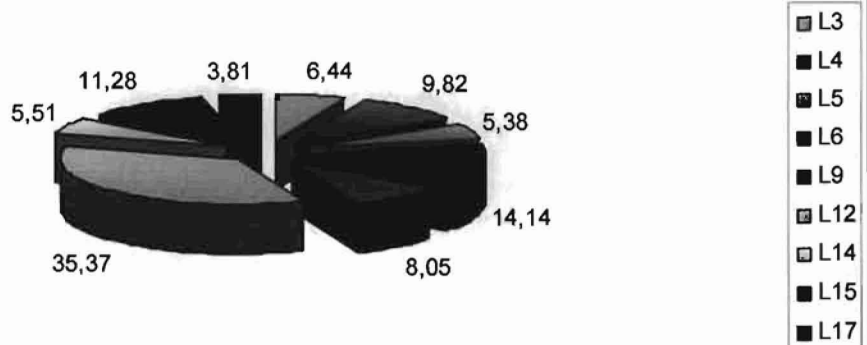
TOTAL NACIONAL	51.54	48.46	2680798
-----------------------	-------	-------	---------

Fuente: Darlic Mardešić, Vjekoslav, 1989, Estadísticas Electorales del Ecuador 1978-1989. Quito: IDLIS.

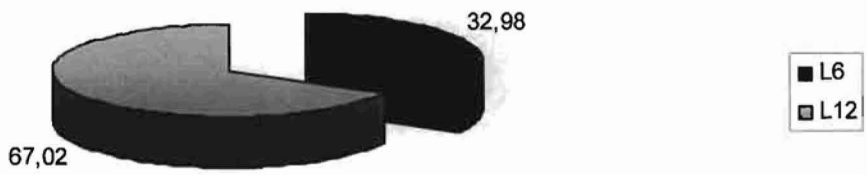
Anexo 4: Evolución de las tendencias electorales en Chimborazo entre 1978 y 1984



**Elección presidencial de enero de 1984 -
Primera vuelta
Resultados de la elección por partidos en Chimborazo**



**Elección presidencial de mayo de 1984 -
Segunda vuelta
Resultados de la elección por partidos en Chimborazo**



Fuente: Darlic Mardešić, Vjekoslav, 1989, Estadísticas Electorales del Ecuador 1978-1989. Quito: IDLIS. Elaboración propia.

Anexo 5: Mensaje de Juan Pablo II, Latacunga, el 30 de enero de 1985

Hombres de todas las razas y culturas en una inmensa familia

¡Alabado sea Jesucristo!

Amados hijos e hijas:

I Pai Apunchic Jesucristo yupaichashca cachun !

Cuyashca churicuna, ushushicuna.

En esta antigua ciudad de Latacunga, me siento feliz de encontrarme entre vosotros como un padre en medio de sus hijos más queridos, pero poco conocidos, saludo con grandísimo afecto a todos los cayapas, colorados, otavalos, panzaleos, yamapuelas, cangazambis, caranquis, hlnaynas, carahuellas, yugulalamas, shuaras, coyanes, ashuara, salazacas, cañaris, saraghuros, tibuleos, aucas y a todos los grupos menores aquí presentes. Veo aquí a tantos que han venido -muchos incluso a pie- desde las inmensas selvas orientales y de los grandes ríos de la costa, junto a los habitantes de esta hermosa sierra ecuatoriana. Vosotros me ofrecéis un espectáculo alentador con la policromía de vuestros vestidos, y sobre todo con vuestro amor ardiente a Jesús, cuyo humilde mensajero soy. Recibid en primer lugar mi más vivo agradecimiento por vuestra venida a este encuentro.

I. Los valores indígenas

1. Hace 450 años la fe en Jesucristo llegó a vuestros pueblos. Ya antes, sin que vosotros lo sospechárais, Dios había estado presente, iluminando vuestro camino. El Apóstol San Juan nos lo dice: El Verbo, el Hijo de Dios, "es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que llega a este mundo" (Jn. 1; 9).

Fue El quien alumbró el corazón de vuestros pueblos, para que fuérais descubriendo las huellas de Dios Creador en todas sus criaturas en el sol y en la luna, en la buena y grande madre tierra, en la nieve y el volcán, en las lagunas y en los cerros que bajan desde vuestras altas cordilleras.

¡ Qué emoción la de vuestros padres, cuando, a la luz del Evangelio, descubrieron que ellos mismos valían mucho más que todas las maravillas de la creación, porque ellos habían sido creados a imagen y semejanza de Dios, como retratos resplandecientes suyos! ¡Qué alegría la de vuestros padres, cuando supieron que el Gran Dios que había creado todo para el servicio de los hombres, ese mismo Dios había querido volverse cercano a vosotros en Su Hijo Jesucristo, haciéndose hombre, para que nosotros llegáramos a ser hijos adoptivos de El ! ¡ Qué alegría para ellos conocer que todos los hombres somos hermanos, porque la vida de Jesús -Hijo de Dios- podemos tenerla también todos nosotros! Desde entonces, el espíritu de unidad y solidaridad, tan propio de vuestros pueblos, recibió más hondura y más fuerza.

Este espíritu de unión solidaria se manifiesta aún en muchas formas: en la alegría y el entusiasmo de vuestras mingas, en vuestras bellas fiestas, en la generosidad con que recibis a los forasteros, en el amor con que acompañáis a vuestros vecinos en sus penas. Así cumplís aquello que Dios nos pide en su

Palabra diciendo: " Alegraos con los que se alegran y llorad con los que lloran" (Rom 12, 15). Esta unidad se muestra con gran riqueza en vuestras familias, unidas por la sangre o por el parentesco espiritual, y también en vuestras organizaciones, como las "comunas".

2. Desde antes de la evangelización había en vuestros pueblos semillas de Cristo: Estáis convencidos de estar unidos más allá de la muerte. Vuestros pueblos identifican el mal con la muerte y el bien con la vida; y Jesús es la Vida. Vuestros pueblos tienen un vivo sentido de justicia; y Jesús proclama bienaventurados a los sedientos de justicia (cf. Mt 5, 6). Vuestros pueblos dan gran valor a la Palabra del Padre. Vuestros pueblos son abiertos a la interrelación; diría que vivís para relacionaros; y Cristo es el camino para la relación entre Dios y los hombres entre sí. Todo esto son semillas de Cristo, que la evangelización encontró y debió luego purificar, profundizar y completar.

Desde el principio, sin daros cuenta, habíais adivinado también en vuestro corazón el gran deseo de Dios de que los hombres de todas las razas y culturas nos fuéramos uniendo en una sola comunidad de amor, en una inmensa familia, cuya cabeza es Jesús, cuyo Padre es el Padre de Jesucristo, cuya alma es el Espíritu Santo, Espíritu de Jesús y del Padre. Esa familia es la Iglesia, que tiene por Madre a la Virgen María.

3. Vuestros obispos señalaron en Puebla (cf. n. 409) que América Latina y, en ella, Ecuador tiene su origen en el mestizaje racial y cultural de España y de vuestros pueblos. Tal mestizaje es testimonio de grandeza espiritual, cuando es fuente de respeto mutuo entre los descendientes de ambas comunidades.

Los valores profundos de vuestras gentes no son realidades meramente folklóricas; son realidades vigentes (cf. Puebla, 398), que habéis mantenido, no sin graves dificultades, a lo largo de siglos.

Esas realidades tan positivas, signo de robustez interior, hablan con más elocuencia que la de los vestigios de vuestras culturas encontrados en lugares como la Tolita, Valdivia, Manta, Pachusala, Chorrera, Angamarca e Ingapirca.

II. Problemas

1. Conozco las dificultades y sufrimientos que en vuestra historia pasada y presente habéis encontrado, y que a veces os ha hecho dudar de vosotros mismos y de vuestra identidad.

Se también que numerosos misioneros, entre ellos fraile Bartolomé de las Casas, el padre Vieira, el obispo Pedro de la Peña y otros, así como los miembros de los diversos Concilios, lucharon en defensa de los derechos del indígena. Ellos hicieron oír su grito de denuncia ante las autoridades europeas con gran energía. Hombres de gran talento y corazón, como los padres Vitoria y Suárez, habían precedido estos reclamos, proclamando que los derechos humanos de vuestros pueblos estaban antes que cualquier otro derecho establecido por leyes humanas. Desde entonces el "derecho de gentes" es la medida de las cambiantes leyes positivas y el que urge la rectitud y eficacia de las mismas.

Vuestra comunidad se ha esforzado durante siglos por conservar sus valores y cultura. No se trata de oponerse a una justa integración y convivencia a nivel más amplio, que permita a vuestras colectividades el desarrollo de la propia cultura y la haga capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos. Pero es perfectamente legítimo buscar la preservación del propio espíritu en sus varias

expresiones culturales. Así lo han interpretado vuestros obispos en su documento sobre "Opciones pastorales".

2. Un grave problema del momento es que vuestra sociedad va perdiendo valores preciosos que podían enriquecer a otras culturas: se va debilitando el sentido religioso de la comunidad y de la familia, sobre todo porque os veis obligados a emigrar por falta de tierras y por la injusta relación entre agricultura, industria y comercio.

Hay otros peligros que os amenazan de muerte. Solo mencionaré el del alcoholismo, que va destruyendo el vigor de vuestro pueblo. No se me oculta la complejidad del problema. Por eso, al invitaros a una conducta moral que evite ese doloroso fenómeno, hago a la vez un llamamiento a cuantos pueden colaborar en ello, para que se combatan todas las causas que agravan o propician fenómenos de este género. Una lucha eficaz no podrá prescindir de combatir la desnutrición, el analfabetismo, la falta de vestido, de vivienda digna, de trabajo, de carencia de sanas distracciones, en una palabra, la marginación y lo que impide un horizonte de esperanza para la persona humana y el camino hacia su dignidad como tal.

III. Anhelos

Quiero ahora hacerme eco y portavoz de vuestros más profundos anhelos.

1. Ante todo, vosotros queréis con razón ser respetados como personas y como ciudadanos. La Iglesia hace suya esta aspiración, ya que vuestra dignidad no es menor que la de cualquier otra persona o raza. En efecto, todo hombre es nobilísimo, porque es imagen y semejanza de Dios (cf. Gen 1, 26- 27). Y Jesús quiso identificarse tanto con el hombre, especialmente con los pobres y marginados, que declaró que todo lo que se hace o se deja de hacer a cualquiera de estos hermanos, a El se hace o se deja de hacer. Por ello nadie puede preciarse de ser verdadero cristiano, si menosprecia a los demás a causa de su raza o cultura. San Pablo escribía: "Todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar su único cuerpo" (1 Cor 12, 13). Una realidad que debe concentrarse en la vida personal y social.

Los más conscientes de vosotros anheláis que sea respetada vuestra cultura, vuestras tradiciones y costumbres, y que sea tomada en cuenta la forma de gobierno de vuestras comunidades. Es una legítima aspiración que se inscribe en el marco de la variedad expresiva del espíritu humano. Ello puede enriquecer no poco la convivencia humana, dentro del conjunto de las exigencias y equilibrio de una sociedad.

2. A este propósito, deseo alentar a los sacerdotes y religiosos a evangelizar, teniendo bien en cuenta vuestra cultura indígena; y a acoger con alegría los elementos autóctonos de los que ellos mismos participan. En esa línea hago mío el pedido que vuestros obispos hicieron en Puebla: "Que las Iglesias particulares se esmeren en adaptarse, realizando el esfuerzo de un traspasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta" (Puebla, 404).

Pero aunque la Iglesia respeta y estima las culturas de cada pueblo, y por tanto las de vuestros grupos étnicos; aunque trata de valorizar todo lo positivo que hay en ellas, no puede renunciar a su deber de

esforzarse por elevar las costumbres, predicando la moral del Decálogo, la más fundamental expresión ética de la humanidad, revelada por Dios mismo y completada con la ley del amor enseñada por Cristo.

Considera a la vez un deber tratar de desterrar las prácticas o costumbres que sean contrarias a la moral y verdad del Evangelio. Ella, en efecto, ha de ser fiel a Dios y a su misión. "Por lo cual, no puede verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre" (Puebla, 406).

3. Vosotros, como parte del mundo campesino latinoamericano al que pertenecéis, amáis la tierra y queréis permanecer en contacto con ella. Vuestra cultura está vinculada a la posesión efectiva y digna de la tierra.

Sé que desde hace años está en marcha una reforma agraria, en la que ha tornado una digna parte la Iglesia en Ecuador. Quiero alentar esa laudable iniciativa, que a la luz de la experiencia habrá de ir corrigiendo las deficiencias, para ir completándose con el debido asesoramiento técnico, con la ayuda mediante otros medios económicos, con el respeto de la integración comunitaria tan propia de vosotros, para hacer también posible un mejor rendimiento y la posterior comercialización de los productos.

El irrenunciable respeto a vuestro medio ambiente, puede a veces entrar en conflicto con exigencias como la explotación de recursos. Es un conflicto que plantea a numerosos pueblos un verdadero desafío, y al que hay que hallar caminos de solución que respeten las necesidades de las personas, por encima de las solas razones económicas.

En el camino de vuestra promoción, vosotros anheláis ser los gestores y agentes de vuestro propio adelanto, sin interferencias de quienes querrían lanzaros hacia reacciones de violencia o manteneros en situaciones de inaceptable injusticia. Queréis tomar parte en la marcha de vuestra nación, hombro a hombro con todos vuestros hermanos ecuatorianos y en efectiva igualdad de derechos. Es una justa e irrenunciable aspiración, cuya realización fundamentará la paz, que ha de ser fruto de la justicia. En ese proceso, recordad siempre que Jesús nos llama a la paz, que El es nuestra paz (cf. Ef 2, 14). Sólo en El con El y por Ella conseguiréis de verdad.

4. Por lo que se refiere a vuestro puesto en la Iglesia, ella desea que podáis ocupar el lugar que os corresponde, en los diversos ministerios, incluso en el sacerdocio. ¡Qué feliz día aquel, en que vuestras comunidades puedan estar servidas por misioneros y misioneras, por sacerdotes y obispos de vuestra sangre, para que junto con los hermanos de otros pueblos, podáis adorar al único y verdadero Dios, cada cual con sus propias características, pero unidos todos en la misma fe y en un mismo amor!

Me alegra profundamente que todos estos anhelos vuestros hayan sido recogidos en las Opciones pastorales, que vuestros obispos se trazaron, después de oír a los diversos sectores del Pueblo de Dios; el anhelo de comunión y participación en las relaciones con Dios, en las relaciones entre personas y en las relaciones con el mundo (Opciones pastorales, 81).

Quiero confiar esos deseos y necesidades a María Santísima, la Madre que desde el principio de la evangelización deja sentir su protección especial para vosotros. Ella ha sido amada bajo diversos nombres: Virgen del Quinche, del Cisne, de las Lajas, la Dolorosa, la Virgen de Agua Santa de Baños, de Macas, del Rocío, de la Nube, de la Merced, del Carmen, de la Elevación, del Guayco, de La Paz. Tenedla siempre por Madre y recurrid a ella con amor de buenos hijos.

IV. Despedida

Queridos hijos e hijas, que habéis venido a encontraros con el Sucesor del Apóstol Pedro: estoy contento de haber podido estar con vosotros. Siento no poder prolongar la alegría de este encuentro, pero os aseguro que os llevo en mi corazón.

Sé que me vais a pedir que entregue la Biblia a las comunidades cristianas de vuestros pueblos. Con la alegría de saber que la Iglesia en Ecuador ha editado 200.000 ejemplares de la Biblia en ocasión de mi visita, deseo confiar la Palabra de Dios a vuestros animadores, catequistas, misioneros y lectores acólitos, para que unidos a sus obispos y sacerdotes, la comuniquen a sus comunidades como fuerza de fe, de esperanza cristiana, de libertad, de amor, de justicia y de paz.

Antes de dejaros, llegue mi voz de aliento y gratitud a todos los que os sirven con amor: a! obispo de esta diócesis de Latacunga, a los otros obispos, sacerdotes, religiosas, seglares que, con diversos nombres, entregan su vida a procurar vuestro bien.

Os reitero mi agradecimiento, porque con vuestras autoridades y vuestro comité habéis acogido tan cordialmente a mí y a tan numerosos hermanos. S.S.J.P.II.

Anexo 6: Cronología del gobierno de León Febres Cordero

- 8 de mayo de 1984: Febres Cordero gana en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales frente a Rodrigo Borja con 1'381.709 sufragios contra 1'209.089 para su adversario.
- 10 de agosto de 1984: Posesión de mando en el Palacio Carondelet en Quito.
- Octubre a diciembre de 1984: “Pugna de poderes” entre el Ejecutivo y el poder legislativo (el Congreso). Ésta alcanzó su paroxismo cuando, el 8 de octubre de 1984, el gobierno de León Febres Cordero envió los carros antimotines de la Policía para cercar el Palacio de Justicia, a fin de impedir la entrada de los jueces que el Congreso había nombrado.
- Inicios de enero de 1985: Fuerte agitación social encabezada por grupos de trabajadores y estudiantes en contra del aumento del precio de la vida.
- 29 de enero de 1985: Llegada del Sumo Pontífice Juan Pablo II a Ecuador donde se quedó cuatro días y se reunió especialmente con los pueblos indígenas del país en Latacunga.
- 8 de agosto de 1985: Secuestro del banquero guayaquileño Nahím Isaías por el grupo guerrillero “Alfaro Vive, ¡Carajo!”.
- 3 de septiembre de 1985: Operación de rescate militar a favor de Nahím Isaías que terminó con la muerte de este último.
- 7 de marzo de 1986: Toma de la base aérea de Manta por el general Frank Vargas Pazzos.
- 11 de marzo de 1986: Mediación del conflicto. El ‘insurrecto’ Vargas Pazzos abandona la base de Manta.
- 1 de junio de 1986: Victoria del “NO” en el plebiscito nacional.
- 16 de enero de 1987: Secuestro del Presidente de la República León Febres Cordero en la base de Taura encabezado por un grupo rebelde del sector castrense a favor de la liberación de Frank Vargas Pazzos.
- 20 de enero de 1987: El Congreso Nacional pide la destitución del Presidente León Febres Cordero.

- 5 de marzo de 1987: Terremoto que golpea al país y rompe el oleoducto trasandino generando una grave crisis económica.
- 10 de agosto de 1988: León Febres Cordero termina su período presidencial y cede su cargo al nuevo presidente elegido, Rodrigo Borja.