



Estudios sobre las Culturas Contemporáneas

ISSN: 1405-2210

januar@ucol.mx

Universidad de Colima

México

Botero Villegas, Luis Fernando  
Desenterrando las lanzas una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad  
Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 7, junio, 1998, pp. 85-115  
Universidad de Colima  
Colima, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600705>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

---

# DESENTERRANDO LAS LANZAS

## una aproximación a las relaciones entre etnicidad, simbolismo e identidad\*

Luis Fernando Botero Villegas

---

### Introducción

Al ver con “otros ojos” los acontecimientos ocurridos en Ecuador en junio de 1990, me doy cuenta de que muchas de las cosas que allí ocurrieron distaban mucho de ser tan obvias. En efecto, durante los días 4, 5 y 6 de junio de 1990, Ecuador vivió uno de los acontecimientos más importantes de su reciente historia social y política: “el levantamiento indígena”. En este tiempo, las calles de las principales ciudades se vieron convertidas en escenarios multicolores por la presencia de miles de indígenas quienes con canciones, pancartas, banderas y consignas, buscaban llamar la atención de un Estado tradicionalmente imperturbable al reclamo paciente y cotidiano de los grupos étnicos del país. Las carreteras, tanto nacionales como provinciales de la región serrana, fueron interrumpidas por piedras, zanjas y árboles derribados. Durante esos días, los mercados de la principales ciudades de la sierra quedaron desabastecidos, el combustible para los vehículos comenzó a agotarse y el gas de uso doméstico escaseó; asimismo, por falta de insumos, algunas industrias pararon. Días después, los efectos del levantamiento comenzaron a sentirse en Guayaquil y en otras ciudades del litoral cuando dejaron de transportarse desde la sierra aquellos productos que, como los lácteos, tubérculos, verduras y granos, siempre se estimaron de consumo básico.

Fue importante advertir la presencia activa de las mujeres indígenas en varias localidades del callejón interandino, no sólo como elementos

de apoyo para las diferentes acciones emprendidas, sino también, por ejemplo, por su papel de contención de las expresiones represivas de la policía y del ejército. Es así como en algunos sitios de Chimborazo — San Juan y La Moya, entre otros— fueron capaces de acorrallar a los miembros del ejército obligando así al gobierno a intervenir directamente para solucionar tal predicamento.

Pero no era la primera vez que los indígenas se manifestaban. Ya en 1962 se habían hecho presentes en las calles de Quito para exigir reformas en el agro (Guerrero 1991); a fines de 1981 habían salido para respaldar al presidente Jaime Roldós en su decisión de expulsar al Instituto Lingüístico de Verano, y en octubre de 1982 habían apoyado masivamente la huelga nacional decretada por el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). Pero ahora, en 1990, era la primera vez en que se manifestaban de manera tan numerosa y recursiva para exigir al gobierno del presidente social-demócrata Rodrigo Borja que los tuviera en cuenta como interlocutores y escuchara sus reclamos para la solución de numerosos conflictos agrarios y el respeto a su derecho de ejercer la diferencia étnica. Cabe mencionar, asimismo, que los indígenas, al contrario de lo que podían esperar algunos sectores políticos y sindicales, inscribieron sus reclamos en un contexto bastante amplio que tomaba en cuenta los procesos de globalización. Si bien el levantamiento de 1990 quiso aparecer como una continuidad de las “insurrecciones indias de la era colonial y del siglo XIX”, se distinguió de ellas por no tener ese “alto nivel de violencia” (Zamosc 1994: 37). Señala este autor que el levantamiento del 90 tuvo relevancia sobre todo por dos aspectos notorios: por un lado, la magnitud, es decir, la cobertura y, por el otro, la definición del evento como movilización indígena, aunque, como él mismo advierte, la participación de los indígenas de la Amazonía fue marginal (Zamosc *op.cit.* 39). Para Macas (1991: 7) el sentido del levantamiento no fue coyuntural por acercarse el año de 1992 y lo que ello implicaba, sino un momento importante dentro de un largo proceso histórico y político. Para otros, el levantamiento indígena evidenció la existencia de un proceso histórico que desembocó en la formación de un complejo andamiaje de instituciones étnicas que fueron buscando su propia autonomía hasta llegar a constituirse en instancias de mediación política. Pienso, entonces, que el levantamiento de 1990 es la explicitación de una movilización india que implica tanto el desarrollo o refuerzo de las identidades colectivas como el hecho de que ciertas formas de liderazgo hubieran asumido las demandas de la base; de igual forma, esta movilización debe ser entendida como un proceso dentro del cual son importantes las conciencias étnica y de clase, así como las “relaciones primordiales” de

parentesco y de vecindad (De la Peña 1994: 381). En otras palabras, la movilización india contó con el aspecto comunitario a diferencia de movilizaciones que, al no contar, entre otros, con ese factor, dieron paso a su debilitamiento y posterior disolución, como el caso colombiano con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (*cf.* Zamosc 1987; De la Peña 1994). Por otra parte, es importante establecer que la movilización india no puede ser entendida como una “resistencia a la modernización”, aunque mucho del descontento haya sido ocasionado por los daños producidos por la concentración del capital, lo cual no implica que los indios hayan rechazado participar como ciudadanos en sus respectivas políticas nacionales o como productores individuales y trabajadores (De la Peña 1994: 480). Por último, si bien la movilización india en Ecuador puede ser considerada, y estudiada, como una movilización rural al estilo de otras —como la de la ANUC en Colombia—, si no se considera lo étnico dentro de esa movilización se estaría reduciendo el análisis; dicho de otra manera, sería un análisis parcial al considerarse sólo la cuestión de clase soslayando lo étnico (De la Peña Id.473; Stern 1987, en Zárate 1995).

Digo entonces que, cuando los indígenas se volcaron a las calles de las principales ciudades del país, percibí el fenómeno como algo que tendría que darse tarde o temprano dadas las circunstancias o el momento histórico que se vivía en esos momentos, no sólo en Ecuador sino a nivel continental y hasta mundial. Estaba *ad portas* la celebración o conmemoración de los 500 años del descubrimiento<sup>1</sup> de América y esto sirvió para que, supuestamente, se despertara un frenesí por lo étnico, por lo indio. Estudios, conferencias, películas, artículos, libros, proyectos y exposiciones formaron parte de un caudal casi inagotable de ideas a favor o en contra de tal celebración. Desde las posturas más abiertamente indígenas hasta las más enardecidas posiciones oficialistas se ventilaron durante esa época. Los indios nunca se habían sentido más indios<sup>2</sup> y grandes sectores de la sociedad anfitriona blanco-mestiza, igualmente, nunca se habían sentido tan obligados a agradecer a la “madre patria” por los valores heredados. Fueron años de gran tensión. Los indios viajaban a Europa a decir personalmente lo que hasta entonces otros habían ido a decir por ellos, pero también a decir, muchas veces, lo que algunos europeos querían oír para reforzar o reeditar su imagen del “buen salvaje”. Asimismo, los indios circulaban como “Pedro-por-su-casa” a través de los distintos territorios de su “re-descubierta” América India o Abya-Yala.<sup>3</sup> Pero insisto, la etnicidad allí desplegada no fue sólo por causa del ambiente creado alrededor de la celebración del “quinto centenario”. Si se rastrea el proceso que hizo posible esta

explosión étnica, nos daremos cuenta que desde hacía algunos años, al menos en Ecuador, se había ido generando por parte de los indígenas un discurso con referentes distintos a los casi monopólicos discursos clasistas y culturalistas<sup>4</sup> permitiéndoles una praxis política distinta.

Este trabajo quiere rastrear ese proceso; por un lado, mostrar cómo el levantamiento vino a expresar una etnicidad que se había estado “viviendo” y “usando” todo el tiempo (De Valle 1989) por los indígenas ecuatorianos y, por otro, dar razón de cómo llegaron a presentarse en el levantamiento indígena de 1990 y cómo se utilizaron tres símbolos que considero fueron estimados como importantes por los organizadores de tal evento: la llamada “bandera del Tahuantinsuyo” (o Wiphala) y los indígenas Tupac Amaru y Lázaro Condo.

Deseo, antes de comenzar propiamente el artículo, explicitar dos aspectos que me parecen importantes: a) el sesgo que le quiero imprimir al trabajo acentuando la dimensión política de la etnicidad y, b) una breve descripción de los tres elementos a los cuales considero como símbolos.

—a) Desarrollando el primer aspecto, sobre la dimensión política de la etnicidad, Cohen (1969: 190) argumenta que la

eticidad es básicamente, no un fenómeno cultural sino político que opera en contextos políticos contemporáneos y que no es una supervivencia arcaica traída al presente para conservar la gente.

Aunque asumo esta afirmación, quizá deba matizarla; si bien la dimensión política de la etnicidad es importante, no creo que sea la única. Si, como bien dice Cohen, la etnicidad no es un fenómeno aislado sino relacional, habría que pensar entonces que los actores sociales mantienen en su vida otras relaciones además de las políticas; de otra manera, sería reducir todo al campo de lo político, lo cual teórica y metodológicamente no sería muy plausible. Tales aseveraciones pueden ser matizadas con lo que el mismo Cohen, en otro texto (1979: 88), nos dice acerca de las diferentes relaciones existentes. Las relaciones “puramente políticas”, para diferenciarlas de las económicas, derivan de la manera en la que se organiza la fuerza física. Las relaciones económicas y las relaciones políticas están no sólo interrelacionadas sino que, “en muchas ocasiones son inseparables”; aunque “los dos tipos de poder, el económico y el político, son por supuesto diferenciables en muchos aspectos”. Ahora bien, según Williams (1989: 404), Cohen también establece una dicotomía entre algunos grupos de interés que son simplemente eso, grupos de interés y otros grupos que representan una etnicidad política. Hay quienes afirman, por su parte, que la etnicidad no puede entenderse como un fenómeno unitario, sino que es más bien una forma de descri-

bir, tanto un conjunto de relaciones, como un modo de conciencia, lo cual lleva a pensar que su significado y su práctica varían de acuerdo a las posiciones de los grupos en el orden social; pero esos cambios se expresan más claramente en una estructura de relaciones de poder (Comaroff & Comaroff 1992). Tambiah (1989) ve la posibilidad de que la etnicidad haya aparecido como una base importante para la movilización política —y como categoría analítica para interpretar los conflictos sociales y el cambio— e inclusive, que haya desplazado a la clase social en la primacía de tal movilización. Afirma además, que:

la etnicidad ha impactado sobre las aspiraciones y actividades de la construcción de la nación y de la integración nacional (p. 336).

Más adelante dice adoptar las expresiones “politización de la etnicidad” y “etnicidad de la política” buscando caracterizar y señalar algunos de los primeros resultados arrojados por la corriente actual de los conflictos étnicos (p. 341). Horowitz (1985), por su parte, reconoce igualmente la potente fuerza política que tiene la etnicidad tanto en países industrializados como en desarrollo. Para Williams (1989: 401), en los últimos años la antropología ha incrementado sus esfuerzos por definir la etnicidad y por explorar los procesos que tienen que ver con la formación de categorías de identidad y revelar su sentido para las dimensiones políticas y económicas de la organización social. Glazer y Moynihan (1975) señalan que las viejas bases de distinción se han visto modificadas en virtud de las modernas tendencias sociales, incrementándose su sentido simbólico que puede ser utilizado como base para la movilización. Esto sirve como formas de identificación y les otorga la posibilidad de denominar a estos grupos como grupos étnicos. Además, siguen argumentando, todos tienen en común que son grupos que se movilizan para fines políticos concretos. Por último, Bell (1975: 169) argumenta que el término etnicidad es una expresión que surge para referirse tanto a sentimientos primordiales como a un “sitio estratégico” utilizado por personas que están en desventaja o desvalidas que buscan la reorientación política de la sociedad.

—b) Atendiendo al segundo aspecto, quiero describir ahora muy sumariamente los tres elementos propuestos y adelantar algunas ideas acerca de por qué los considero símbolos políticos.

1. La llamada Wiphala es la bandera multicolor —con los colores del arco iris— que hace su aparición en la denominada región del Collasuyo, o región sur (la actual Bolivia) del Tahuantinsuyo, el reino inca de los cuatro *suyos* o regiones. Esta bandera, originalmente a cuadros, reaparece con los mismos colores pero en franjas horizontales durante la sublevación de Tupac Amaru (1780-1781) en el Perú. Según Albó

(1995: 17), la Wiphala representa muy bien la imagen de una Bolivia pluriétnica. Si bien tiene sus raíces en la cultura andina,

su emergencia como símbolo primero del pueblo aymara y después de la variedad de las 'naciones originarias' es un fenómeno de los últimos años.

Inclusive han surgido nuevas explicaciones sobre sus orígenes y significados... Este es, afirma Albó,

un claro caso de 'invención de la tradición' dentro de un proceso mucho más amplio y masivo de etnogénesis y de creación de un nuevo imaginario de país.

De todas maneras, los indígenas ecuatorianos han resignificado este emblema convirtiéndolo en un símbolo de identidad regional. Podemos encontrar a la Wiphala en carátulas de libros y revistas publicados por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), en carteles conmemorativos, en los textos del programa de educación bilingüe, en calendarios y en afiches que convocan a diferentes eventos.

2. En cuanto al segundo elemento, Tupac Amaru fue el nombre adoptado por José Gabriel Condorcanqui, descendiente, por línea materna, del noble inca Tupac Amaru I (a quien le correspondía ser el sucesor del soberano Titu Cushi Yupanqui) ajusticiado a fines del siglo XVI por el virrey Toledo. Tupac Amaru comenzó la sublevación en 1780 haciendo ejecutar al corregidor Arriaga para terminar con sus abusos y buscando que tal acto sirviera de escarmiento a otros corregidores y funcionarios. Según la historia, después de una serie de triunfos importantes, Tupac Amaru fue traicionado por uno de sus más allegados colaboradores y ajusticiado —junto con su familia y principales líderes— en 1781 por las autoridades coloniales en el Cuzco. Tupac Amaru ha sido asociado en el imaginario andino con Atahualpa, el monarca inca muerto igualmente por los españoles siglos antes. Ambos "héroes" andinos se unen o se relacionan dentro del mito de *Incarri* (Inca Rey), el cual supone que llegará el momento en que la cabeza del rey "decapitado" se unirá a su cuerpo para la restauración del Tahuantinsuyo.

3. Por último, Lázaro Condo fue un indígena ecuatoriano muerto el 26 de septiembre de 1974 durante un conflicto de tierras al sur de la provincia de Chimborazo. Condo, miembro de ECUARUNAI (Ecuador Runacunapac Riccharimui),<sup>5</sup> había ido a apoyar, mediante su participación en la toma del predio agrícola en disputa, la resolución del IERAC (Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización) a favor de los indígenas. La hacendada Amalia Merchán, dueña del terreno, desconociendo el fallo legal, logra que el ejército y la policía intervengan para desalojar a los indígenas. En esa confrontación muere Lázaro Condo.

Ya en 1978, cuatro años después de su muerte, a Lázaro Condo se le considera "símbolo de lucha" como se puede leer en el encabezamiento de la hoja que convoca a una asamblea de ECUARUNARI. Un fragmento de tal convocatoria dice:

Tenemos que sacar adelante un poderoso Ecuaurunari en Chimborazo. Con esta finalidad te invitamos a la asamblea provincial que se realizará los días 24, 25 y 26 del presente mes [septiembre] como homenaje al símbolo de la unidad y la lucha. ¡LÁZARO CONDO!

Aunque profundizaré esto más adelante, pienso que pueden considerarse a Lázaro Condo, a Tupac Amaru y a la Wiphala no sólo como símbolos, sino, además, como símbolos políticos.

Tomando en cuenta algunos autores, quiero establecer los puntos alrededor de los cuales voy a estructurar el presente trabajo: los símbolos como elementos importantes en la construcción de identidad (Peterson Royce 1982), la relación de ésta con la etnicidad (Epstein 1978) y, por último, la etnicidad como ingrediente importante en la movilización política (Glazer & Moynihan 1975; Cohen 1969). Metodológicamente he optado por desarrollar estos aspectos en la primera parte del trabajo. En un segundo momento creo conveniente proporcionar algunos factores socio-históricos que pueden ayudar a ubicar y a entender mejor la preocupación central de este trabajo.

## I

Como afirmé en la introducción, en esta primera parte quiero detenerme en tres elementos en los cuales advierto una relativa importancia al estar presentes como símbolos de identidad y de movilización política durante los días del levantamiento indígena de 1990.

Tanto la "bandera del Tahuantinsuyo" como los nombres de Tupac Amaru y Lázaro Condo, son símbolos en la medida en que expresan conjuntos de significados (De la Peña 1996) y esos significados son estandarizados, es decir, son compartidos con un significado más o menos común. Los significados de estos tres elementos, si bien fueron reafirmados durante los días del levantamiento, ya habían sido de alguna manera validados en eventos anteriores; en el caso de Lázaro Condo, por ejemplo, en la celebración ritual que cada año se realiza en su nombre en la comunidad de Toctezinín, aspecto que quisiera explicitar ya que me parece importante en cuanto a la construcción y negociación de la identidad.



En un proceso de lucha o de confrontación, donde lo simbólico está implicado, es importante considerar la función de la memoria de la comunidad activada cada vez que los indígenas actualizan los eventos ocurridos en septiembre de 1974. Digo la función de la memoria porque ésta se ve implicada en la utilización de una estrategia que hace posible la redefinición de los acontecimientos y la participación en ellos del dirigente muerto y de los habitantes de la comunidad. Esta estrategia se inscribe, a su vez, en una búsqueda por actualizar la figura de Condo y situarla de tal manera que no sólo encuentre importancia en acontecimientos del presente, sino que pueda ser entendida como un símbolo movilizador de dichos acontecimientos. La actualización de Lázaro Condo ocurre anualmente con la celebración que realiza la comunidad de Toctezinín para conmemorar su muerte. En esta celebración se reproducen, se reafirman, se resocializan, se constituyen y se legitiman algunos símbolos por parte de la comunidad frente a los invitados de otras comunidades, agentes de pastoral y funcionarios del Estado (representantes del IERAC, del Ministerio de Agricultura y autoridades locales). Pienso que con este evento anual se trata de mantener una doble imagen del dirigente; por un lado, frente al grupo conformado por miembros de la sociedad anfitriona y líderes o representantes indígenas y, por otro, frente a los miembros de la misma comunidad. Explicaré esto.

La sociedad mayor, según se ve en las prácticas ritualizadas que conmemoran "acontecimientos fundantes de la nación ecuatoriana", exalta a sus héroes en una especie de ritual excluyente en el cual los indios no tienen que ver nada con eso, ya que los fundadores de la "Patria" fueron blancos. Ahora bien, la celebración realizada en honor de Condo trata de articular y de sintetizar tres niveles de significación del símbolo: tanto los dirigentes indígenas de la comunidad de Toctezinín y de la provincia —nivel local— como de ECUARUNARI —nivel regional— lo presentan como una figura importante a nivel nacional. Utilizan esta tecnología del discurso para intentar que dentro de la representación que los funcionarios blanco-mestizos tienen de lo que es la Patria, pueda ser incluida la figura del indígena muerto. En otras palabras, quienes organizan la celebración anual buscan, invitando a representantes de los sectores no indígenas que ellos consideran importantes, que la figura de Condo no haga referencia a algo puramente indígena sino que adquiera una connotación más amplia, aunque de antemano saben que no llegará a adquirir el estatus que tienen ciertos "padres de la patria" o los indios "héroes" muertos durante la colonia en sus luchas contra España.

Por otro lado, la misma celebración tiene un significado diferente para los indígenas. Con el tiempo, la figura del dirigente muerto ha ido adquiriendo, mediante la conservación (o construcción) de su memoria, un estatus simbólico, que está en relación con la identidad del grupo. Durante cada celebración, los habitantes de Toctezinín y de otras partes de la provincia, negocian y construyen su identidad frente a la sociedad dominante representada por los blanco-mestizos alrededor de Lázaro Condo como símbolo. La identidad, se sabe, no es algo que se hereda sino algo que se negocia políticamente en diversas circunstancias. El indígena muerto ha sido constituido como símbolo y como tal es asumido de manera consciente en el discurso que se pronuncia frente a la sociedad anfitriona. Para grandes sectores de ésta, evidentemente, Lázaro Condo ha adquirido otro significado y su muerte es vista como el resultado lógico de un enfrentamiento en el cual los indígenas han sembrado violencia en el campo al tratar de arrebatar las tierras a los hacendados, sus legítimos dueños. Eso fue lo que se expresó cuando la prensa se refirió a los acontecimientos. Ganaderos, hacendados, gobierno, educadores, políticos, etcétera —con raras excepciones—, cerraron filas para ponerse en contra de las luchas que los indígenas, no sólo de Toctezinín, habían emprendido para que la reforma agraria fuera realmente puesta en práctica.

Esta situación de enfrentamiento, de conflicto, la situación de contacto con otros grupos lleva a una colectividad a establecer estrategias para subrayar las diferencias y mantener, de alguna manera, su especificidad. Esta contrastación es permanente, lo cual hace que esa identidad no sea siempre la misma (Juliano 1990: 4). Es decir, que la identidad no es una esencia que hay que preservar, sino una propuesta política que hay que construir, o en palabras de De la Torre (1995: 31):

la identidad no es un hecho social, algo dado, sino una relación que se construye constantemente en la interacción social.

De esta manera, los conflictos, simbólicos o no, se constituyen en referentes de la identidad (Izko 1992: 51). Al ser conscientes de la oposición, los miembros de un grupo renuevan y afianzan su identidad diferencial. La violencia simbólica permite plantear el problema del "otro", pero, igualmente, el del "yo" o el del "nosotros". La percepción de un "nosotros" relativamente homogéneo que se opone a "los otros" es un elemento importante en cuanto a la configuración identitaria, lo cual es posible mediante la memoria colectiva (Sevilla 1993: 197).

Ahora bien, por cuestión metodológica, no voy a considerar cada símbolo por separado sino que me referiré simultáneamente a los tres, intentando mostrar su interrelación dentro de un discurso etnicista que

los incorporó al ver su importancia en la formación, respaldo y reproducción de las condiciones que favorecieron —y que favorecen— esa misma etnicidad.

En las décadas de los 70 y 80, se implementaron en algunas provincias ecuatorianas, por parte de diversas instituciones —algunas eclesiásticas y otras no gubernamentales—, centros para la capacitación de indígenas con el fin de apoyar programas educativos, de desarrollo, culturales o religiosos. Los cursos que se impartían en esos centros propiciaban debates y discursos cargados, según cada caso, de fuertes contenidos indigenistas o indianistas. Lo cierto es que, paulatinamente, podemos advertir la aparición de un discurso que influye en los discursos y prácticas de las organizaciones tanto del oriente como de la sierra. En algunos lugares aparece como una especie de nativismo, en otras una suerte de revivalismo, un deseo de volver a ser como “nuestros antepasados”, a recuperar lo perdido, a hacer las cosas como eran antes de que llegaran los españoles. La cuestión es que, cuando se hablaba de “nuestros antepasados”, los referentes fueron, en el caso de los indígenas andinos, el Tahuantinsuyo y los incas. No fue, entonces, volver a aquel pasado preincaico caracterizado por una gran diversidad étnica —los cañaris, los puruhaes, los pastos, para citar sólo algunos grupos—, sino reivindicar directamente a los incas como el referente que les permitiría leer o interpretar lo que estaba sucediendo y lo que debería hacerse en el futuro.

En ese sentido, la dirigencia indígena ecuatoriana, en contacto frecuente con las dirigencias de Bolivia, Colombia, Perú y otros países, y disponiendo de recursos cada vez más abundantes —libros, folletos, revistas, periódicos, películas, exposiciones, concursos—, comenzó a ver la posibilidad de integrar algunos ingredientes que le permitieran la elaboración de un discurso que, sin dejar de ser “ecuatoriano”, fuera igualmente regional, lo cual le permitiría, a su vez, obtener un fuerte respaldo y un mayor alcance. A mi modo de ver, los aportes, digamos regionales, fueron entre otros, la Wiphala y Tupac Amaru; a su vez, el ingrediente propio fue la figura de Lázaro Condo. Los tres elementos fueron integrados en una historia y una tradición consideradas comunes en virtud de que, históricamente, estuvieron presentes en procesos de resistencia —entendida como un proceso de invención de la tradición legitimadora de sujetos sociales y políticos emergentes (De la Peña 1995)— frente a la dominación de quien se supone había sido el adversario o enemigo.

En el levantamiento indígena, entonces, se dio la explosión de una etnicidad que, a mi modo de ver, distaba mucho, cualitativamente hablando, de aquella expresada en años anteriores cuando los indígenas se

lanzaron a las calles en 1962 exigiendo cambios en el agro, o en 1981 respaldando la decisión del presidente Jaime Roldós de expulsar del país al Instituto Lingüístico de Verano.

¿Cómo caracterizar esta etnicidad re-creada? ¿Cuáles podrían ser sus rasgos distintivos? Intentaré responder a tales preguntas basándome en tres aspectos: 1) los actores, 2) las exigencias, y 3) los medios. Trataré los dos primeros aspectos de manera muy sumaria y deteniéndome un poco más en el tercer punto; sin embargo, debo advertir que no es interés del presente trabajo entrar a discutir si tales estrategias o medios fueron efectivos en el sentido de saber si llegaron o no a obtener lo que se proponían. Simplemente quiero mostrar cuán importantes fueron esos tres símbolos en el proceso de constitución de la etnicidad explicitada durante el levantamiento de 1990.

### Los actores

En este apartado me referiré como tales a los indígenas que participaron en el levantamiento del 90. Estos actores fueron constituidos históricamente como sujetos étnicos por las acciones tanto del Estado como de las organizaciones sindicales y políticas. Es decir, cambiaron, o comenzaron a cambiar, su estatuto de "indios", de acuerdo a la imagen que sobre ellos tenía la sociedad ecuatoriana —lo cual implicaba una ambigua mezcla entre marginalidad, tutelaje, "minoría de edad", inferioridad, supuesta igualdad ante la ley, etc.—, por el de sujetos étnicos conocedores de sus posibilidades de incidir como colectividad en algunas de las decisiones políticas de quienes detentaban el poder. Tradicionalmente, la administración étnica se había estado ejerciendo a través de aquellos intermediarios blanco-mestizos que podían manejar, aunque fuera imperfectamente, ambos códigos culturales así como cierto tipo de herramientas jurídicas, políticas y administrativas. Tal tipo de administración mantenía y reproducía, entre otras cosas, la imagen de un indio pasivo e infantil. La acción de las organizaciones indígenas operó, en cierta manera, como un revulsivo a esa representación tradicionalmente construida y sostenida por diferentes medios.<sup>6</sup>

Quienes lideraron y participaron activamente en el levantamiento fueron, entonces, aquellos indígenas que se inscribieron en esos procesos de construcción de nuevos sujetos étnicos; si se quiere, aquellos que entraron a formar parte de procesos constituyentes de una "ciudadanía étnica" caracterizada por una serie de demandas que buscaban

redefinir las reglas de la participación social y política, es decir la configuración de los espacios públicos (De la Peña 1995: 5).

Creo que en la actualidad, los indios ecuatorianos, al menos grandes sectores, han podido aproximarse, unos más, otros menos, y a diferencia de como ocurrió en épocas anteriores, a aquellas dimensiones civiles, sociales y políticas de la ciudadanía de las cuales habían estado histórica y sistemáticamente excluidos. Es decir, de forma similar a como ocurrió en otros lugares (*cf.* De la Peña 1995), los indígenas ecuatorianos fueron marginados de sus derechos ciudadanos, pero, dadas las condiciones creadas por ellos mismos a través de sus organizaciones y de sus auto-proclamadas nacionalidades, permitieron que su intervención y participación en esferas importantes de la vida nacional fueran cada vez más reconocidas.

Por supuesto, actualmente no todo está hecho y el proceso continúa; la recomposición constante de las fuerzas sociales y políticas en el seno de la sociedad ecuatoriana obliga a que indios y no indios sigan pugnando por mantener vigentes y a flote sus intereses respectivos. Además, no son bloques conformados por grupos homogéneos sino todo lo contrario, grupos que se caracterizan por tendencias disímiles y a veces claramente contrapuestas, lo que implica que también en su interior se requiera de negociaciones permanentes. Por ejemplo, en el caso de los indígenas, ha habido conflictos en cuanto a la manera de implementar la educación ahora en sus manos. Los enfrentamientos se han dado no sólo entre evangélicos y católicos, sino también entre aquellos que militan en partidos abiertamente opuestos en sus ideologías.<sup>7</sup>

Como en México, por ejemplo, los indios de Ecuador también carecían de estatus político,

su única representación válida era (y todavía es) en tanto ciudadanos individuales, por medio de las instituciones republicanas como el municipio... El vínculo entre estas instituciones y la gente lo establecían los partidos políticos...(De la Peña 1995: 9);

en otras palabras, no se les reconocían sus derechos colectivos como grupo étnico.<sup>8</sup>

Podemos decir, entonces, que para los años 90 ya se evidenciaba una ciudadanía étnica mucho más desarrollada, debido, en parte, a la influencia de una etnicidad proporcionada por las dirigencias indígenas del oriente ecuatoriano quienes lograron que, a nivel nacional, se incorporara el discurso étnico en los, hasta ese momento, discursos clasistas o simplemente culturalistas, articulando, a su vez, dicho discurso a la lucha por sus derechos ciudadanos. Volveré sobre esto.

Resumiendo lo planteado hasta ahora, podría decirse que el Estado tuvo que reconocer, en los indios organizados,<sup>9</sup> la existencia de un nuevo interlocutor. Estos actores políticos, como miembros de colectividades, buscaban lograr la restauración de privilegios u oportunidades mediante la movilización (Tambiah 1989).

### **Las exigencias**

Ese reconocimiento de los indios como un nuevo grupo interlocutor —y quizá opositor—, se debió en parte a las nuevas demandas o exigencias que comenzaron a plantearse al Estado ecuatoriano. A las anteriores peticiones que giraban casi exclusivamente alrededor de la tierra<sup>10</sup> —linderación y titulación de predios, solución de conflictos, créditos favorables, riego, etcétera—, se sumaron el derecho a la educación bilingüe; el respeto al derecho consuetudinario y a la elección de sus propias autoridades, así como su reconocimiento por parte del Estado; reconocimiento y respeto, asimismo, a su medicina étnica, a sus tradiciones, a su historia y a su religión; exigían, igualmente, que se acabara con el trato discriminatorio en escuelas y colegios, en centros de salud y en oficinas públicas. En fin, las demandas tuvieron que ver también con el derecho a ejercer sus diferencias étnicas y culturales. Nos encontramos, entonces, con un discurso que combina las demandas de tipo económico con aquellas que reclaman el derecho al reconocimiento y ejercicio de los derechos étnicos colectivos; intereses económicos, sociales y políticos pero, igualmente, una dimensión afectiva vital para comprender el fenómeno de la etnicidad, en la medida en que tal dimensión se encuentra en estrecha relación con la construcción de identidad<sup>11</sup> (Epstein 1978: xi).

### **Los medios**

Me parece que en el discurso que actuó como factor importante para activar esa explosión de una etnicidad recreada en las décadas de los 80 y 90 tuvieron que ver, entre otras muchas, dos ideas abiertamente expresadas por los dirigentes del movimiento: 1) que ellos, los indios, tenían igual o mayor derecho a ciertos recursos y oportunidades por el mero hecho de ser indígenas o aborígenes, es decir, originarios; y 2) que deberían recibir un trato privilegiado por parte del resto de la sociedad ecuatoriana, formalizado en decretos y leyes, para reparar los casi 500 años de marginación, sufrimiento<sup>12</sup> y opresión. Estos fueron, entre

otros, los principios morales que circularon a lo largo y ancho del "territorio indio" ecuatoriano<sup>13</sup> activando, en cierta medida, ese orgullo étnico que se tradujo en acciones cada vez más explícitas de resistencia y rechazo a prácticas de la sociedad blanco-mestiza y de las clases dominantes que habían sido tradicionalmente aceptadas como normales, naturales o deseables para el buen funcionamiento del *status quo*.

Esta idea, de que eran los herederos o sucesores de los habitantes originarios, los llevó a representarse a sí mismos como ramas de un árbol más grande,<sup>14</sup> por cuyas venas circulaba una misma "sangre",<sup>15</sup> miembros de una "raza"<sup>16</sup> que se extendía más allá de unas fronteras nacionales constituidas muchas veces de manera arbitraria y que los incorporaba a un mundo cultural e históricamente más rico y promisorio. La colonia y la república, según estos discursos, habían buscado fragmentar y romper ese destino que originalmente había sido común, para incorporarlo a un proyecto no sólo al margen sino en contra de su propio proyecto primordial. Era este proyecto el que debía ser reconstituido. Pienso que es este contexto ideológico, junto con otros factores —la acentuación de su identidad étnica, por ejemplo—,<sup>17</sup> el que va a permitir que elementos como la "bandera del Tahuantinsuyo" y las figuras de Tupac Amaru y Lázaro Condo se articulen y se emparenten para favorecer la constitución de esa etnicidad expresada en el levantamiento de 1990.<sup>18</sup>

En un video que sobre tal evento fue elaborado conjuntamente por los dirigentes de la CONAIE y el CEDIS (Centro de Estudios y de Investigación Social) se captan diversos momentos durante los cuales los indígenas explicitan ese "orgullo étnico" y esa autoridad moral que ellos afirman tener frente a los funcionarios estatales y a la sociedad anfitriona, precisamente porque, de alguna manera, entre los antiguos incas y el Tahuantinsuyo hay, pese a la fragmentación y a las interrupciones, una cierta continuidad. En uno de los segmentos del video podemos ver la figura de un *yachaj*<sup>19</sup> en una plataforma levantada en la plaza principal de la ciudad de Latacunga.<sup>20</sup> En esta plataforma, situada frente a miles de indígenas reunidos en la plaza, además del *yachaj* están el gobernador de la provincia, funcionarios del IERAC, del Ministerio de Agricultura y Ganadería, del INERHI (Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos) y de varias agencias de desarrollo rural. En su intervención llena de mucho humor, el "sabio" indígena hace un recuento de todos los atropellos que como indígenas han sufrido desde siempre, antiguamente por los españoles y en la actualidad por los funcionarios gubernamentales. En medio de aplausos y risas de los presentes, los representantes del Estado se ven requeridos a firmar un documento en el cual se comprometen a tratar, en el menor tiempo posible, los problemas

más sobresalientes cuya solución se ha visto obstaculizada o diferida por los agentes del Estado.

El discurso del dirigente indígena es una mezcla de utopía andina, de tradiciones inventadas y de constatación de hechos articulados en una retórica historicista. En ese discurso se reafirman aquellos principios morales ya referidos, así como la idea de que se está participando en un momento histórico importante cuyas raíces se hunden en un pasado glorioso iniciado cuando sus antepasados resistieron heroicamente a los colonizadores españoles; de esta manera, la historia india en el discurso del dirigente indígena homogeneiza a los indios, olvidándose de los conflictos, las contradicciones y las fisuras que hubo y que hay, a la vez que, como decía, vincula el pasado con el presente otorgándole una pretendida continuidad.<sup>21</sup> Las banderas de Ecuador y del Tahuantinsuyo, presentes conjuntamente en varias marchas, ondean de manera simbólica en este sentido. Discursos y acciones parecidas se dieron en otras ciudades del país.

Creo que implicadas en esta manera o "estilo étnico" de hacer las cosas —expresado en la vida cotidiana (De Valle 1989: 18)— y susceptibles de ser rastreadas históricamente, son

las estrategias adoptadas por los actores indios frente a las instituciones del Estado nacional (De la Peña 1995: 5).

En este sentido, la etnicidad, según De Valle, puede proporcionar aquellas bases que permiten que una conciencia de oposición pueda surgir, así como expresarse en prácticas contrahegemónicas. Si, como afirma De Valle (*op. cit.* 38), en la realidad cotidiana se reconocen las contradicciones existentes expresadas en antagonismos étnicos, regionales y de clase desde una perspectiva totalizadora que abarca lo social, lo económico y lo cultural, esos elementos que expresan a la clase en términos culturales, pueden hacer que los sectores subalternos se enfrenten de manera más efectiva a la hegemonía de las clases dominantes, permitiendo el surgimiento de formulaciones alternativas. La concepción de Estado-nación cree necesario, para mantenerse, hacer énfasis en la existencia de un modelo cultural único articulado a un proyecto social también supuestamente único. Según De Valle, el Estado no acepta la diversidad cultural aunque la tolere. Niega la pluralidad cultural dentro de una retórica de "integración nacional" a la vez que refuerza las diferencias étnicas y culturales en un intento por ocultar las contradicciones sociales. Pero, asimismo, el Estado despliega la estrategia de la preservación de la diversidad cultural activando lo folclórico, lo exótico y lo turístico sin hacer referencia alguna a la realidad, convirtiendo así lo étnico en algo inocuo. Se apropia de expresiones culturales de los grupos



subalternos para redefinirlas, resignificarlas e integrarlas en su discurso sobre la unidad nacional. Pero es en estos campos, según De Valle (*op.cit.* 21),

donde los sectores subordinados crean *zonas de resistencia*, desarrollando en ellos una estrategia de supervivencia y acción política (énfasis en el original).

Según esto, entonces, durante los días del levantamiento los indígenas explicitan una etnicidad que se había estado viviendo y “usando” cotidianamente en épocas previas a tal evento. Esta etnicidad, a mi juicio, incorpora un ingrediente importante: la resistencia igualmente cotidiana, en ocasiones explícita y en ocasiones de manera velada. Las prácticas de la vida diaria de los indígenas responden, muchas de ellas, a las prácticas también cotidianas del Estado y de los miembros de la sociedad anfitriona.<sup>22</sup> Por eso anteriormente hice referencia al Estado como un factor importante en cuanto a la construcción de sujetos étnicos,<sup>23</sup> ya que los indígenas van ganando nuevos espacios a la vez que refuncionalizan aquellos con los cuales cuentan para desarrollar sus estrategias de resistencia.<sup>24</sup> Algunas de estas estrategias de resistencia, como pudimos ver, son simbólicas ya que, si deben poner

límites al avance de las fuerzas hegemónicas (De Valle *op.cit.* 14),

éstas cuentan con aquellos símbolos presentados como oficiales y unívocos en su significación. La resistencia, entonces, debe presentar contra-símbolos o significados alternativos a los símbolos oficiales. Lo veíamos anteriormente cuando afirmaba que los indígenas buscaron reapropiarse de algunos personajes y hechos de su historia hasta entonces en boca de una retórica oficial reproducida por mecanismos como la educación y los medios de comunicación.<sup>25</sup> El espacio de la educación, cedido oficialmente a los indígenas, fue un espacio importante para que pudieran contar con otras maneras de vivir y usar su etnicidad.

Por otro lado, me parece importante señalar, así sea de paso, el éxito relativo que tuvo uno de los recursos utilizados por los indígenas durante el levantamiento y que manifiesta, a mi modo de ver, esa manera distinta de percibirse como ciudadanos étnicos: la ocupación y apropiación simbólica de espacios que siempre habían sido vistos como pertenecientes de manera exclusiva a determinados sectores o a grupos de la sociedad anfitriona; templos, plazas, calles y oficinas estatales, sirvieron como “plataformas de lanzamiento” para que los indígenas alcanzaran una mayor cobertura en el anuncio de sus demandas. En los primeros momentos del levantamiento, tal vez por lo inusitado de los acontecimientos y por la euforia de los medios de comunicación que querían cu-

brir las noticias en exclusiva, las entrevistas<sup>26</sup> realizadas a los líderes y a los indígenas de la base se sucedieron unas a otras. Después, cuando se tomó conciencia del alcance que habían adquiriendo los acontecimientos, los periodistas se vieron obligados a restringir sus comunicados en un intento por recortar la influencia o disminuir el impacto que pudiera tener el levantamiento en la opinión pública no india. Pero para estos momentos los indígenas contaban ya con un apoyo fundamental de sectores eclesiásticos y de organizaciones no gubernamentales, quienes tenían a su disposición medios de difusión con una cobertura relativamente importante.

Hemos podido ver, entonces, cómo durante el levantamiento los indígenas utilizaron medios nuevos y antiguos; pero, éstos últimos —las manifestaciones o las concentraciones, por ejemplo—, integraron elementos propios de un discurso étnico que, si bien se había ido gestando poco a poco en los años anteriores, en esta ocasión se actualizaba de manera más evidente al poner en primer plano su derecho a ejercer no tanto sus derechos como ciudadanos, o sea, individuales, sino como grupos étnicos, es decir, colectivos.

## II

Tal como lo señalé al comienzo de este artículo, quiero presentar ahora otros aspectos relacionados con lo anterior y que estuvieron implicados en la constitución de esa etnicidad explicitada en el levantamiento indígena de 1990.

En los años 80, las ideologías consideradas indigenistas habían experimentado un “vigoroso remozamiento”, pese a la desestructuración ocasionada por las prácticas coloniales de la corona española (Fauroux 1988: 259). Según Fauroux, existieron dos principales corrientes de pensamiento implicadas en tal renacimiento: las más antiguas, en el aspecto político, fueron las corrientes indigenistas de inspiración marxista. Para una parte de este movimiento, las luchas indígenas en contra de la opresión no deberían considerarse aisladas del movimiento general de la lucha de clases, como tampoco debería perderse de vista que esta lucha tendría que revestirse de formas específicas al ser conducida por grupos indígenas. La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) dio el primer impulso. Creada en 1944, la FEI había buscado continuar en el camino de los movimientos campesinos con predominio indígena surgidos a partir de 1926 en la región de Cayambe (Provincia de Pichincha), con el apoyo del Partido Comunista Ecuatoriano. Por su parte, la FENOC (Federa-

ción Nacional de Organizaciones Campesinas), rama campesina de la CEDOC (Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas), se había arraigado fuertemente en las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana.<sup>27</sup> De inspiración católica al principio (la sigla originalmente significaba: Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos), tomó una clara orientación marxista después del congreso de 1975. El movimiento ECUARUNARI, creado en 1972 —aunque para Santana (1988: 279) su gestación comienza hacia el año 1968— intenta una difícil síntesis entre la exaltación de los valores culturales indígenas y la lucha de clases emprendida por todos los oprimidos fuera cual fuera su origen étnico. Las palabras clave que aparecieron en las proclamas de estos movimientos, según Fauroux, fueron: reforma agraria, la tierra para los campesinos, concientización, luchas unitarias y liberación del indígena.

Las corrientes consideradas como indigenistas de inspiración culturalista con frecuencia se caracterizaron por sus estrategias conscientemente opuestas a los movimientos de tendencia marxista. Para ellos, las luchas de los “campesinos indígenas” debían, ante todo, referirse a la autonomía y a la preservación de la especificidad cultural. Según estos discursos, las sociedades indígenas debían ser consideradas como portadoras de valores cuya pérdida constituiría un empobrecimiento incalculable para el conjunto del patrimonio cultural ecuatoriano; en este orden de cosas, entonces, las relaciones de explotación eran vistas, ante todo, como la expresión de relaciones interétnicas de dominación. El país, según esta percepción de la realidad, se encontraba en una situación de “colonialismo interno” lo cual constituía, a su vez, una de las causas más graves del subdesarrollo. La promoción de las culturas indígenas se veía como uno de los medios que permitiría superar muchos problemas, logrando así que las relaciones con los indígenas pudieran expresarse sobre la base del respeto mutuo. Las palabras clave en los manifiestos de estos movimientos fueron: pluralismo cultural, relaciones interétnicas, colonialismo interno, autogestión y autodeterminación indígena.

Para Santana (1988: 279), por su parte, la

actividad político-reivindicativa aparece como central en la sierra en los años 70.

Según él, la noción de *impasse* logra dar cuenta del estado del movimiento campesino “animado por las organizaciones clasistas en la sierra de los años 70” (Id. 280). Este *impasse* se expresa tanto desde el punto de vista práctico, es decir en la organización y en la movilización, como desde el punto de vista programático, en particular en lo que concierne al campesinado indígena de las comunidades.

Asegura Santana que a la vuelta de varios años de intervención en la sierra, tanto el sindicalismo campesino de tendencia marxista (FEI) como el de tendencia cristiana (FENOC) pudieron constatar que los resultados habían sido pocos e inconsistentes. La FEI sufre una pérdida general de influencia y de prestigio, incluso en aquellos lugares donde, desde sus orígenes, había sido fuertemente respaldada; ahora intenta afirmarse difícilmente entre una minoría del campesinado beneficiario de la reforma agraria que se mueve tras reivindicaciones del tipo "desarrollo agrícola". La FENOC, por su parte, argumenta Santana, apenas si puede mantener algunas posiciones antiguas y desarrollar otras pese a que cuenta, para afianzar su influencia y ampliar su reclutamiento, con dos poderosos aliados: la Iglesia católica (en particular las tendencias progresistas) y la Central de Servicios Agrícolas del Ecuador (CESA), en esos momentos la más eficiente y dinámica agencia de desarrollo rural en el país.

A juicio de Santana, poco hicieron las dos "centrales campesinas" para tratar de descubrir las causas profundas de su *impasse* en el medio indígena inclinándose más bien por las explicaciones simples del tipo: todo lo que sucedió fue ocasionado por fallas "orgánicas".

Ni la FEI ni la FENOC, señala Santana, se preocuparon mucho por los conflictos de tipo comunal sino que siguieron la llamada línea proletaria, pese a que entre 1959 y 1962 se dieron

110 conflictos agrícolas entre los mismos asalariados agrícolas y los patronos y 162 conflictos de otro carácter, en su inmensa mayoría de tipo comunal (*Id.* 282).

El ECUARUNARI, por su parte, mostrará a las centrales sindicales, tal vez demasiado tarde para ellas, que el problema indígena había estado ausente por largo tiempo de sus preocupaciones. En los años 70 esta organización indígena va a polarizar la necesidad de los indígenas de poder expresarse políticamente de manera autónoma pero, también, la preocupación de los partidos y movimientos clasistas de no dejar escapar a los indígenas fuera del campo de sus propias políticas. La historia del movimiento, vista como la lucha de los indígenas para tener el derecho a expresarse en términos de etnicidad, permite ilustrar el punto de vista y el comportamiento de los indígenas frente a una valoración de lo étnico pero también de lo campesino, dando en la práctica su propia versión acerca de concepciones largo tiempo consagradas.

Gestado entre los años 1968 y 1972 a iniciativa de sectores vinculados a la Iglesia católica interesados en impulsar el desarrollo de una organización campesina sometida a su control, el ECUARUNARI es en su origen la obra de agentes de pastoral —sacerdotes, religiosas y lai-

cos— y unos pocos dirigentes indígenas de base; en su mayor parte, estos primeros animadores responden a las orientaciones del MIJARC (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas), orientaciones cuyas fuentes habría que buscar en los cambios producidos en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II y sobre todo en la influencia de la reunión que tuvieron los mensajes de los obispos latinoamericanos reunidos en la ciudad de Medellín (Colombia) en 1968.

Entre 1972 y 1975, señala Santana (*Ib.* 282), una línea étnica se fue afirmando nítidamente en el seno del movimiento, todo ello a pesar de la gran influencia de los sectores eclesiásticos que propugnaban un movimiento “campesino” volcado sobre reivindicaciones agrarias y abierto a todos los sectores de trabajadores del campo incluidos los no indígenas. La corriente étnica va a dominar claramente en el movimiento hasta 1977, no solamente en pugna con la corriente eclesiástica, sino con otras corrientes de clase, en particular con lo que Santana denomina “una izquierda cristiana marxizante”. El hecho de que el ECUARUNARI se haya visto envuelto en las luchas por la reforma agraria, por la tierra y por el agua, no disminuye en nada su vocación por la lucha étnica y viceversa. En efecto, el período 1972-1975, llamado por Santana el “período de la eclosión de la etnicidad”, coincide con intensas luchas agrarias y con las más grandes manifestaciones políticas de los indígenas. Estas luchas por la tierra —destinadas a obtener una “verdadera” reforma agraria, y muchas de las acciones (incluidas las ocupaciones de haciendas) se orientan a conseguir la expropiación o la recuperación de las tierras arrebatadas a los indígenas— son igualmente luchas por el derecho a la utilización del agua de regadío; son, en fin, manifestaciones políticas de contenido más general concernientes a la política del Estado.

Este dinamismo de las masas indígenas, afirma Santana, es indisociable de la actividad del ECUARUNARI independientemente de que se haya producido en el período de una corta coyuntura favorable políticamente a tales movilizaciones: la dictadura progresista del general Rodríguez Lara. Sin embargo, la dictadura no va a equivocarse cuando en 1974, bajo la presión de los sectores dominantes, desencadena la represión sobre los indígenas golpeando casi exclusivamente a dirigentes y militantes del ECUARUNARI.

La mayor parte de los asesinatos de líderes y de simples indígenas estuvieron orientados en esa dirección (Santana *Id.* 286).

Por su parte, Guerrero (1990), al referirse a la labor realizada por la FEI, afirma que esta organización clasista logró articularse organizativamente con las comunidades que vivían y laboraban dentro de la hacien-

da. Por debajo del discurso de la creación de sindicatos campesinos, de manera intuitiva y pragmática estrechó vínculos con aquellas formas organizativas que ya existían en las haciendas a través de los dirigentes de esas comunidades de hacienda; de igual manera, se apoyó y utilizó el denso tejido de solidaridades interdomésticas, los canales de comunicación y de movilización comunales, así como su universo simbólico. De esta manera, las comunidades pudieron entrar en relación rompiendo las barreras del poder local

con una institución mediadora, la Federación Ecuatoriana de Indios, compuesta por ciudadanos con tienda instalada en la escena política nacional, el Partido Comunista del Ecuador (pp. 22-23).

La estrategia de la FEI, según Guerrero, tenía dos objetivos: impulsar el cumplimiento de leyes laborales, por un lado, y llevar los conflictos indígenas al centro del Estado y a la escena política nacional, por el otro. Según esto, se buscaron dos cosas que en cierta forma se lograron: 1) poner en entredicho la delegación de la administración étnica local — en manos de los blanco-mestizos, por supuesto— mostrando su incapacidad de atender apropiada y efectivamente los conflictos en ese nivel, y 2) lograr que aquellos indios, totalmente carentes de reconocimiento político y jurídico, pudieran expresarse políticamente pero, claro está, a través de los dirigentes de la misma FEI. Esta estrategia tuvo éxito, ya que para comienzos de los 60<sup>28</sup> se comenzó a plantear la necesidad de reformas en el agro así como el surgimiento, para los años 70, de un número importante de organizaciones indígenas.

Pero hubo, entre otros, un aspecto que me parece importante y que estuvo implicado en esos procesos considerados anteriormente: en la década de los 80 —y quizá desde fines de los 70—, las organizaciones indígenas del oriente ecuatoriano<sup>29</sup> cobijadas por la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana),<sup>30</sup> comenzaron a tener una presencia cada vez más significativa a nivel nacional. En esa época, las manifestaciones tanto en las capitales provinciales como en Quito eran frecuentes, reclamando, entre otras cosas, la titulación de sus territorios con el fin de frenar el avance cada vez mayor de colonos venidos del interior y de la costa, así como de compañías madereras, petroleras y cultivadoras de palma africana que no sólo invadían sus tierras sino que depredaban y contaminaban el medio ambiente. Dichas manifestaciones se caracterizaron por una terminología recién redescubierta, en ocasiones “guerrerrista” —“desenterraremos las lanzas de nuestros antepasados”—, así como por la utilización de vestidos, adornos y otras expresiones —incluyendo bailes y canciones— consideradas por ellos como tradicionales.<sup>31</sup> En otras palabras, lo étnico

comenzó a irrumpir de una manera totalmente distinta, en cuanto a contenidos y proporción, en comparación con lo que hasta entonces se había conocido. Aparece, entonces, una etnicidad que comienza a influir —en grados distintos— en las organizaciones indígenas de la sierra. Estas empezaron a incorporar en sus discursos expresiones étnicas que muchos pretendieron esconder u olvidar en un intento por pasar desapercibidos ante los blanco-mestizos. Los vestidos, los adornos y otros objetos eran ahora portados con cierto “orgullo étnico”, tal vez percibiendo que, por fin, dichos elementos podrían ser inscritos en un naciente proyecto político indígena. En esta época comenzaron también a buscarse en el pasado raíces étnicas que avalaran, si no todas, al menos algunas de sus pretensiones sociales, culturales y políticas. Los indígenas del oriente encontraron en los alzamientos y guerras de algunos grupos durante la colonia —entre otras la llamada rebelión de los Quijos— un apoyo moral para sus luchas del presente. Por supuesto, los medios tendrían que ser distintos así como sus aspiraciones. De esta manera, los indígenas —tanto del oriente como de la sierra—, inventaron tradiciones para respaldar moralmente sus reclamos. De la misma manera, términos como “raza” e “indio” comenzaron a adquirir, al menos para ellos y bajo la influencia de los discursos indianistas, sobre todo de Bolivia y de Perú, nuevas connotaciones en un intento por volcar a su favor aquellos conceptos que cultural e ideológicamente habían sido vividos como estigmas. Ahora bien, si esto se daba primordialmente a nivel de las élites de las organizaciones indias, ¿qué sucedía en las “bases”? Podemos pensar que aun cuando hasta ellas no llegaban completamente estos discursos etnicistas, de alguna manera la nueva etnicidad estaba conformándose o recreándose también en las comunidades ya que se disponía de factores nuevos e importantes. Uno de ellos, me parece, fue la decisión del gobierno de Rodrigo Borja de dejar la educación de los indígenas en sus propias manos. Esto generó no sólo enardecidos debates y enconadas reacciones por parte de los gremios ganaderos y agrícolas, de muchos parlamentarios y gente del común, sino, también, conflictos entre los mismos indígenas y de estos con la sociedad blanco-mestiza. Pero tales debates y conflictos, por caminos tortuosos la mayoría de las veces, lograron poner sobre el tapete temas antes soslayados dando origen a procesos conformadores de una nueva conciencia étnica,<sup>32</sup> y, por lo tanto, de una nueva etnicidad. Si bien no llevó a una práctica que reemplazara la ya tradicional, la revisión, por ejemplo, de conceptos como Estado y de nación puso en alerta a funcionarios estatales, a los partidos políticos y a los sindicatos sobre la manera en la que habían estado realizando sus prácticas con respecto a los indígenas. Si,

igualmente, la historia oficial se había apropiado del discurso sobre aquellos indios que se habían distinguido por su oposición al dominio español,<sup>33</sup> bajo las nuevas circunstancias y con diferentes medios, los indígenas buscaron la manera de rescatar o de recuperar la figura "auténtica" de esos mismos "héroes", e incorporar las de otros, no sólo "nacionales", sino también "internacionales"; son los casos de Lázaro Condo y Tupac Amaru. Es decir, quisieron incorporar en su historia la historia de aquellos que simbolizaron, en sus momentos históricos respectivos, la resistencia u oposición al régimen.

### Conclusiones

Lo expresado anteriormente nos lleva a pensar que para analizar la etnicidad y concretamente su dimensión política, ha sido preciso tomar en cuenta referentes importantes como la clase, la cultura y la nación. En la conformación de ésta última, la etnicidad se asemeja a un producto no deseado que está ahí con su presencia molesta y que el poder en cada época trata de asumir a su manera para integrarla, ocultarla o suprimirla. Pero es precisamente allí, en esas condiciones, donde los grupos étnicos comienzan, desde su cultura, a reformular las relaciones con la sociedad anfitriona empeñada en la supuesta necesidad de crear e implementar un único proyecto político, social y cultural, es decir, un proyecto nacional. Pero si la nación supone la existencia de una homogeneidad cultural (Comaroff 1994: 59), es en este tipo de relaciones, insisto, donde la cultura se produce y se reproduce al verse en la necesidad de enfrentar y de resistir las pretensiones homogeneizadoras del Estado. Los gobiernos nacionales, según Comaroff, logran, sin pretenderlo, una explosión de políticas de identidad dentro de la comunidad nacional, precisamente cuando esos gobiernos nacionales, insertos en un proceso de globalización —marcado a la vez por la comprensión material y cultural del mundo, una creciente conciencia de unicidad y la interdependencia entre los hombres—, hacen esfuerzos por reasentar su soberanía, a la vez que permiten la incursión del gran capital borrando las economías nacionales. Pero con la emergencia de un orden cultural global por parte del capitalismo no se están destruyendo las culturas locales, sino todo lo contrario; los elementos culturales colonizadores, señala Comaroff (1994), son convertidos en elementos domésticos y locales, en términos de símbolos y de significados familiares. Pero, añadiría yo, no debería hablarse sólo de elementos culturales colonizadores de esa "cultura global"; también, como en los casos de Tupac Amaru y de la Wiphala, debería



hacerse mención de cómo, al estar insertas en un proyecto global cultural, dotaría a esas culturas locales de ingredientes que, eventualmente, podrían ser utilizados para la resistencia y la movilización. Esto nos lleva a considerar la historicidad del fenómeno étnico implicado tanto en contradicciones de clase como en procesos históricos más globales. Así las cosas, podemos pensar que los indígenas ecuatorianos recrearon y vivieron una etnicidad de acuerdo con lo que estaba sucediendo, de ahí que las distintas organizaciones indígenas reunidas en la CONAIE hubieran expresado en 1990, no sólo ante el Estado sino también ante los partidos políticos y organizaciones clasistas, una nueva etnicidad a través de su competencia para la movilización política. Tal movilización hizo posible la instauración de alianzas y la elaboración de estrategias para el futuro.

Posteriormente, el poder político oficial, los grupos económicos, los partidos políticos y las organizaciones clasistas se vieron obligadas a recomponer y a re-orientar la situación, en un intento por influir en el movimiento indígena e inclusive por controlarlo. Tengo noticia de que los indígenas decidieron intervenir como movimiento independiente en las elecciones de mayo del 96, pero desconozco las condiciones y las características de tal participación; entre otras cosas, quiénes conformaban las listas y cuántos de ellos fueron elegidos, así como la inclusión de indígenas afiliados a partidos políticos y los resultados respectivos. Saber, asimismo, cuáles símbolos fueron utilizados durante la campaña electoral para darnos cuenta si aquellos que hemos estado considerando hicieron presencia, y si nuevos símbolos aparecieron desde 1990 hasta los momentos actuales. Conocer estos y otros aspectos ayudarían a enriquecer, seguramente, las anteriores reflexiones.

## Notas y referencias bibliográficas

\* El presente artículo se enmarca dentro de un trabajo mucho más extenso que busca culminar en mi tesis doctoral, en la cual se aborda el surgimiento y construcción de símbolos políticos entre los indios del Ecuador. Tuve la oportunidad de acompañar a varias organizaciones indias y a algunos de sus dirigentes desde 1982 hasta 1991, sobre todo a través de mis actividades en el Centro de Formación Indígena de la ciudad de Riobamba (provincia de Chimborazo) y en el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH).

1. Para otros la "invención", el "encubrimiento" o la conquista.
2. El término *indio*, si bien en el pasado pudo llegar a tener cierta univocidad, en la actualidad tiene un sentido mucho más complejo. A veces se emplea en el "lenguaje coloquial", aunque también pueda aparecer en contextos literarios y políticos (Rescaniere 1995: 1). De todas maneras, el término nunca fue popular: su utilización siempre estuvo y sigue estando cargada de fuertes sentimientos negativos. Últimamente se ha tratado de otorgarle un sentido positivo y de reivindicación en ciertos círculos académicos y políticos.
3. Nombre con el cual los indígenas Cuna de Panamá y de Colombia designan al territorio que está fuera de su Cuna-Yala.
4. Sobre esto, véase la discusión planteada por Díaz-Polanco (1981) en cuanto a los reduccionismos, confusiones e imprecisiones en los conceptos y en la articulación de la cuestión étnica con las clases sociales.
5. Significa: "despertemos indios de Ecuador". Aunque también puede entenderse como "levantémonos". La palabra *runa*, en quichua, significa persona, pero igualmente es el término con el cual los blanco-mestizos se refieren peyorativamente a los indios. ECUARUNARI está conformada por las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana.
6. En el anexo pueden apreciarse algunos ejemplos acerca de la imagen que en las últimas décadas del siglo pasado se tenía sobre el indio ecuatoriano; imagen que ha sido heredada, seguramente, de las apreciaciones coloniales y que, de alguna manera, se ha perpetuado y forma parte del imaginario de muchos ecuatorianos en la actualidad.
7. Esto se evidencia en momentos importantes como en época de elecciones o cuando se busca el consenso alrededor de disposiciones legislativas. En Ecuador no todos los partidos políticos pueden contar con un número importante de militantes indígenas (con carné de afiliación), sólo, y en números bastante discretos, aquellos que han logrado ofrecer algunas propuestas atractivas para ellos.
8. De las múltiples definiciones que podemos encontrar acerca de lo que es un grupo étnico (véanse por ejemplo las de Glazer y Moynihan 1972 o Díaz-Polanco 1981), asumo la de Abner Cohen (citado por Williams —*op.cit.*

403—), para quien un grupo étnico es:

“un conjunto de personas que forman parte de una población, que interactúan con personas de otras colectividades dentro del marco de un sistema social”.

9. Habría que hacer énfasis en este aspecto organizativo ya que implica un cambio en la percepción del fenómeno de lo étnico. La capacidad de movilización puesta en evidencia sobre todo durante el levantamiento de 1990, logró que el Estado abandonara su postura tradicionalmente indolente con respecto a la importancia de los indios como actores políticos.
10. Esto no significa que vieran en la tierra sólo un bien económico o medio de producción; la tierra, según Epstein (1978: 122), es uno de los factores que contribuyen a promover o fomentar el sentido de una identidad colectiva.
11. “La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad ésta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la sierra fue lo que prendió el Levantamiento... Asimismo nuestra demanda contempla el pedido de reforma al Art. 1° de la Constitución política del Estado, reconociendo al país como Estado Plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas que formamos parte de un Estado Plurinacional” (Macas 1991: 12-13).
12. Williams (1993) nos habla de cómo algunos grupos étnicos convierten sus sufrimientos ocurridos en el pasado (negros y judíos) en un elemento de derecho moral importante para reclamar igualdad en los procesos de construcción de ciudadanía.
13. Es interesante tomar en cuenta un aspecto que tiene que ver asimismo con la “moralidad indígena”. Frente a la pérdida de autoridad moral por parte del aparato estatal, los indígenas agrupados en la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) recurrieron a algo que puede ser visto como una “tradicción inventada”: los llamados mandamientos incas: *ama shua, ama yuya, ama quilla* —no robes, no mientas, no seas perezoso.
14. La utilización de tropos botánicos es frecuente para crear estas imágenes colectivas que llevan a considerar al grupo como fundamentado en una esencia biológica y cultural única (Alonso 1994).
15. Según Williams (1989: 439), la sangre es un elemento clave para representar y proteger el pasado tribal de las pretensiones hegemónicas de homogeneización. Para Horowitz (1985), la etnicidad está conectada con el nacimiento y con la sangre, pero no sólo eso, la etnicidad también puede estar basada en mitos de ancestros colectivos.
16. “La llamada raza, en cierta literatura —dice Alonso (1994)—, es una variante de la etnicidad que privilegia las distinciones de estatus a partir de rasgos somáticos”. El concepto de raza podría ser entendido actualmente como conciencia étnica en determinados contextos sociales y políticos.
17. Barth (1976: 42) señala que acentuar la identidad étnica es una de las estrategias básicas de los grupos étnicos para desarrollar nuevas posiciones y

organizar actividades dentro de una sociedad anfitriona que, según John y Jean Comaroff (1992) está caracterizada por una economía política singular. La incorporación de los grupos étnicos a esta sociedad se da por lo general de manera asimétrica; es en estas condiciones, señalan igualmente los autores, en donde la etnicidad se origina, pero, igualmente, esa sociedad anfitriona cuenta con un sistema de Estado que provee, según Horowitz (1985) el marco en que ocurre el conflicto étnico. Creo que es en estos términos de conflicto como deben entenderse las relaciones Estado-grupo étnico ya que, según señala Cohen (1969: 200):

“las diferencias culturales están asociadas con graves divisiones políticas”, en virtud de que:

“la agrupación étnica es esencialmente informal. No forma parte del marco oficial del poder económico y político del Estado”.

18. Albó (1995: 5) describe cómo los integrantes del movimiento indianista conducido en Bolivia por Fausto Reinaga, vuelven los ojos a la figura de Tupac Katari, personaje histórico ejecutado a fines del siglo XVIII “y empiezan a percibir sus problemas desde otra óptica”. Esto hace que, según el mismo Albó, comience a tomar “relieve la *lucha anticolonial* de los *indios* del país (énfasis en el texto)”. Es decir, al reivindicar la figura histórica de Tupac Katari y su lucha en contra del régimen colonial para inscribirlo en las luchas del presente, el movimiento katarista hace, según Albó, “una lectura histórica más profunda”... una recuperación simbólica” y lo indio emerge para continuar resistiendo a una situación colonial que persiste.
19. Literalmente: el que sabe; del verbo quichua yachana= saber. Con éste término se designa, en la sierra ecuatoriana, a los especialistas en hacer curaciones y en dar consejos.
20. Capital de la provincia de Cotopaxi.
21. En el folleto *Proyecto político de la CONAIE*, publicado en 1994, puede identificarse un discurso que tuvo sus orígenes en el Perú a fines de los años 60 y a comienzos de los 70 y cuyos principales representantes fueron Fausto y Ramiro Reinaga (1974).
22. Una de esas prácticas ha sido la del *blanqueamiento* inscrita en un proceso considerado como civilizatorio, mediante el cual “la periferia heterogénea subordinada es asimilada al centro homogéneo dominante” (Stutzman en Williams 1989: 432).
23. Construcción que ocurre, según Comaroff (1994), en las minucias de la práctica diaria, en los encuentros rutinarios entre etnizadores y etnizados.
24. Para Warren (1993) es evidente una heterogeneidad política y cultural en aquellas poblaciones que intentan presentarse como una nación con un destino y con un proyecto cultural únicos. Afirma que es precisamente bajo estas condiciones en donde los grupos crean y reformulan sus propias críticas sociales a la vez que participan activamente en la sociedad nacional promoviendo o resistiendo el cambio.

25. En los billetes de mil sucres encontramos la figura del “general” Rumíñahui, y, en otros, un dibujo que muestra los restos arqueológicos de unas pirámides encontradas cerca de Quito.
26. Pero no sólo las entrevistas. La televisión abundaba en imágenes sobre las manifestaciones y el cierre de carreteras, así como la radio daba a conocer casos como la acción de mujeres indígenas que habían logrado desarmar a grupos de militares en varios lugares de Chimborazo. Esta noticia tuvo un alcance mayor ya que se precisó de la intervención del presidente Rodrigo Borja y de otras personas —el obispo de Riobamba, por ejemplo— para que los hechos no derivaran en conflictos mayores.
27. Ecuador está dividido geográficamente en tres regiones: la costa o litoral, la sierra —donde se encuentran las provincias de Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Bolívar, Azuay y Loja—, y el oriente o Amazonía.
28. En 1962 se dio en Quito una numerosa manifestación por parte de huasipungueros que exigían reformas en el agro. Los huasipungueros eran indígenas al frente de un huasipungo, es decir, una porción de terreno dentro de la hacienda. El huasipunguero trabajaba para el dueño durante cinco días a la semana, con toda su familia y sin recibir a cambio ningún salario, destinando los días restantes para las labores en su propio terreno, caracterizado, generalmente, por su baja productividad.
29. El territorio del oriente ecuatoriano está conformado por las provincias de Sucumbios, Zamora-Chinchipec, Napo, Pastaza y Morona-Santiago donde habitan, entre otros grupos, los shuar, achuar, huaorani, quichuas amazónicos, sionas-secoyas y cofán.
30. Ecuador reivindica su legítimo derecho de acceder al río Amazonas, por eso se considera “moralmente” país amazónico.
31. Pienso que habría que destacar el papel de varias comunidades religiosas que misionan en estos territorios. Los salesianos, por ejemplo, habían logrado crear una infraestructura importante a nivel de comunicación radial para que los dirigentes de los asentamientos shuar y achuar —muy distantes entre sí— pudieran comunicarse y organizarse mejor. Con el tiempo se creó la Federación de Centros Shuar que tuvo un papel protagónico en la conformación de la CONFENIAE y posteriormente en la CONACNIE (la futura CONAIE). De igual manera, los capuchinos y los carmelitas —como también los salesianos, empeñados en conservar y en recuperar la cultura que según ellos se estaba perdiendo—, comenzaron a desarrollar acciones que favorecieran la permanencia de los rasgos culturales más visibles a la vez que apoyaban los reclamos de los indios ante las corporaciones estatales y privadas que, asentadas en diversos puntos de la región, se dedicaban a la explotación de recursos como el petróleo y la madera, así como al cultivo de la palma africana y de pastos para implementar la ganadería extensiva. Los salesianos, inclusive, crearon una editorial para publicar todo aquello que estuviera relacionado con los shuar y los achuar, pero después amplió su interés hacia los demás grupos étnicos de Ecuador y de América Latina. Los indígenas del oriente siempre

fueron tipificados como salvajes e imposibles de conquistar y de domesticar. Ya los incas, al no poder someterlos conocieron a varios de estos grupos con el término genérico de "aucas", que aunque significara "guerreros", pasó a tener la connotación negativa de salvajes o incivilizados. En la actualidad el término "aucas" designa tanto a los "infieles", es decir, quienes no han sido bautizados, como al grupo étnico de los huaorani. Vemos entonces que estos grupos, tradicionalmente ausentes de la conformación de la nación ecuatoriana, entran a influir de manera importante en esa nueva etnicidad expresada por todos los demás grupos del país.

32. La conciencia étnica supone la formulación de identidades colectivas cuyos simbolismos tienen la capacidad de marcar contrastes en los grupos sociales. Esto implica una clasificación subjetiva como entidades sociales de acuerdo a diferencias culturales (Comaroff & Comaroff 1992).
33. Atahualpa y Rumiñahui, por ejemplo.

### Bibliografía

- Albó, Xavier, 1995. "La búsqueda desde adentro. Calidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano", en *Las figuras nacionales del indio*, coloquio, 25 al 27 de septiembre, México D.F., policopiado.
- Alonso, Ana María, 1994. "The Politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", en *Annual Review of Anthropology*, 23:379-405.
- Barth, Frederik, 1976. "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.
- Bell, Daniel, 1975. "Ethnicity and Social Change", en *Ethnicity, Theory, and Experience*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Cevallos, Pedro Fermín. 1975, "Resumen de la Historia del Ecuador"; T. XIV, *Costumbres públicas*, Tungurahua.
- Cohen, Abner, 1969. *Custom & Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley, University of California Press.
- 1979. "Political Symbolism", *Annual Review of Anthropology*, 8: 87-113.
- Comaroff, John, 1994. "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an age of revolution", *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, E. Wilmsen & P. McAllister (eds.).
- & Jean Comaroff, 1992. *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press.
- CONAIE, 1994. *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, Consejo de Gobierno de la CONAIE.
- De la Peña, Guillermo, 1994. "Rural Mobilizations in Latin America since c. 1920", en *The Cambridge History of Latin America*, Vol. VI, Leslie Bethell (ed.), London, Cambridge University Press, pp. 379-482.
- 1995. *La ciudadanía étnica y la construcción de "los indios" en el México contemporáneo*, Guadalajara, CIESAS, policopiado.

- 1996. “Antropología del conocimiento y conocimiento antropológico: reflexiones aventuradas sobre temas laberínticos”, ponencia para el seminario *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, México, CINVESTAV/UNAM, policopiado.
- De la Torre, Renée. 1995. *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara, Univ. de Guadalajara, ITESO, CIESAS.
- Epstein, A. L., 1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock Publications.
- Fauroux, Emmanuel, 1988. “El ocaso de las culturas indígenas de la sierra ecuatoriana y el resurgimiento de los movimientos indigenistas”, en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, pp 259-277.
- Geertz, Clifford, 1989. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Glazer, Nathan & Daniel Moynihan, 1975. “Introduction”, en *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Guerrero, Andrés, 1990. *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador*, Quito, CEDIME, policopiado.
- Horowitz, Donald L., 1985. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
- Izko, Xavier. 1992. *La doble frontera*, La Paz, Hisbol.
- Juliano, Dolores. 1992. “Estrategias de elaboración de identidad”, *W'ñay Marka*, 12: 4-8, Barcelona.
- León, Jorge, 1994. *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, CEDIME.
- Macas, Luis, 1991. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Moncayo, A. 1986. “El concertaje de indios”, *Pensamiento agrario ecuatoriano*, Quito, BCE-CEN.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro, 1995. “En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones”, *Las figuras nacionales del indio*, coloquio, 25 al 27 de septiembre, México D.F., policopiado.
- Paterson Royce, Anya, 1982. *Ethnic Identity, Strategies of Diversity*, Bloomington, Indiana University Press.
- Reinaga, Ramiro, 1974. *Tawantinsuyo*, Buenos Aires, Nueva Imagen.
- Santana, Roberto, 1988. “En la sierra del Ecuador: reivindicaciones étnicas y agrarias”, en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, pp 279-295.
- Sevilla, Amparo. 1993. “Las expresiones culturales de la CONAMUP, o identidades colectivas y lucha urbana”, en *Antropología y ciudad*, Margarita Estrada et al.(comps.), México D.F., CIESAS-UAM, pp 189-201.
- Stern, Steve (ed.), 1987. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*, The University of Wisconsin Press.
- Tambiah, Stanley, 1989. “Ethnic conflict in the world today”, en *American Ethnologist*, Vol 16, N°2, pp 335-49.

- Turner, Victor, 1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- Warren, Kay B., 1993. "Introduction: Revealing Conflict Across Cultures & Disciplines", *The Violence Within: Cultural & Political Opposition in Divided Nations*, Kay B. Warren (ed.), Westview Press.
- Williams, Brackette, 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", en *Annual Review of Anthropology*, 18:401-44.
- 1993. "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía", *La lucha por el estatus: formación del estatus de grupo de grupo y la producción de cultura*, conferencia, 6 al 8 de agosto, Guadalajara, policopiado.
- Zamosc, Leon, 1987. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia. Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*, Bogotá, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD)-Centro de Investigaciones y Educación Popular (CINEP).
- 1994. "Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands", *Latin American Research Review*, 29 (3): 37-68.
- Zárate, Margarita, 1995. "La Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), sus acciones y sus percepciones (1988-1993)", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, 61/62: 57-79.