

ECUADOR

Debate

CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,
Fredy Rivera, Jaime Borja Torres, Marco Romero.

DIRECTOR

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

EDITOR

Fredy Rivera Vélez

ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE.

SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: S/. 110.000

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 10

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR S/. 40.000

ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Fax: (593-2) 568452

e-mail: Caap1@Caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

PORTADA

Magenta Diseño Gráfico

DIAGRAMACION

Martha Vinueza

IMPRESION

Albazul Offset

ECUADOR DEBATE

48

Quito-Ecuador, diciembre de 1999

COYUNTURA

Nacional: Desencadenantes y beneficiarios de la crisis económica en el Ecuador / 5-24

Wilma Salgado

Política: La política de las autonomías / 25-36

Fernando Bustamante

Conflictividad social: Julio-Octubre 1999 / 37-50

Internacional: Mayor inestabilidad y menor crecimiento de la economía mundial en los años noventa / 51-66

Marco Romero

TEMA CENTRAL

La época de las identidades / 67-70

Sami Nair

Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador / 71-94

Hernán Ibarra

Ser Tsáchila en el Ecuador Contemporáneo: Un análisis desde la antropología / 95-118

Montserrat Ventura i Oller

Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo boliviano / 119-140

H. C. F. Mansilla

¡Que tal raza! / 141-152

Aníbal Quijano

Conflictos étnicos y racionalidad política en la primera guerra Yugoslava (1991-1995) / 153-176

Pavel Barsa

Ejércitos, milicias y limpieza étnica / 177-180

Marc Saint-Upéry

ENTREVISTA

Presente y futuro del nacionalismo. Entrevista a Andrés de Blas Guerrero / 181-188
Hernán Ibarra

PUBLICACIONES RECIBIDAS / 189-196

DEBATE AGRARIO

Indicadores de sustentabilidad débil: pálido reflejo de una realidad mas robusta y compleja / 197-232

Fander Falconí

Formación del capital humano en técnicas agroecológicas en el agro peruano / 233-244

George Sánchez Quishpe

ANALISIS

Modernidad, cultura y juzgamiento / 245-264

Romel Jurado V.

Derechos laborales en el comercio internacional: Experiencias de la Cláusula Social / 265-288

Volker Frank

CRITICA BIBLIOGRAFICA / 289-292

Fernando García

Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador

Hernán Ibarra

Se puede encontrar varios ambientes en los cuales se ha producido un cambio en las propias percepciones de los indígenas sobre sí mismos hacia una valoración positiva de su identidad. De una percepción "racializada" de los indígenas propia de la concepción de que lo indígena se asociaba a la suciedad y la animalidad, se pasa a una nueva concepción de que disponen de una cultura propia.

Este análisis de la identidad indígena contemporánea, trata de interpretar los factores que han intervenido en las definiciones sobre el mundo indígena desde el indigenismo hasta el neoindigenismo y el indianismo. La modernización del mundo indígena que trajeron los cambios agrarios y las migraciones, hacen aún más complejo enfrentar la discusión de la identidad indígena. La movilización y participación política de los indígenas ecuatorianos han terminado además por quebrar la imagen liberal del indio que fuera construida en el siglo XIX y consolidada en el siglo XX. La rup-

tura con la anterior imagen del indio ha sido generada también por la presencia de intelectuales indígenas que producen discursos de identidad y participan en la construcción de organizaciones étnicas.

En las conceptualizaciones sobre la identidad étnica, me quiero referir limitadamente a ciertos enfoques que pueden proporcionar una base para la explicación. Por una parte, se halla la vertiente "esencialista" del tema de la identidad que parte del supuesto de que hay atributos dados a un grupo étnico y que se mantienen más o menos inmodificados en su relación con la socie-

dad más amplia.¹ Por otra, una vertiente que considera las múltiples dimensiones de la identidad, basándose en su naturaleza conflictual. En efecto, como indica Dubet, la "rehabilitación" del sujeto en las ciencias sociales conduce a observar las múltiples dimensiones de la formación de la identidad: lo individual, lo colectivo, las esferas de movilización y la constitución de discursos identitarios.² De modo muy general, las identidades étnicas en el Ecuador pasaron de la negatividad como imágenes y estigmatizaciones producidas por la sociedad y el Estado, a una positividad, mediante la articulación de la dimensión estratégica de la identidad como posicionamiento colectivo en la movilización y constitución de demandas dirigidas principalmente hacia el Estado.

La expresión "política de la identidad" (*identity politics*), se ha utilizado para designar acciones individuales y colectivas que se expresan tanto en lo privado como en lo

público en la constitución de identidades. Se trata de acciones de naturaleza social y política que se definen en algún ámbito de poder.³ Esto es cercano a los aspectos tratados por los movimientos sociales que adquieren también un componente identitario. Efectivamente, los movimientos étnicos pueden ser interpretados en el marco de la vigencia de la política de la identidad, solo que en el curso concreto de la configuración de los movimientos, hay hechos de tipo más amplio que van más allá del enfoque puramente identitario. Esto en la medida de que los movimientos étnicos han adquirido una dinámica que incluye formas complejas de organización, niveles locales y regionales de participación, y un cuestionamiento a la vertebración del Estado nacional.

Se puede rastrear el significado de las definiciones de lo que es un indígena, a partir de la conceptualización y lenguajes que han dado las distintas políticas estatales. Mientras que la autodefinición que efectúan

1 Montserrat Ventura y Oller, "Etnicitat i racisme", *Revista d'etnologia de Catalunya*, Nº5, 1994, Barcelona, pp. 121-122.

2 Francois Dubet, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos*, vol. VII, Nº21, 1989, México D.F., pp. 519-545.

3 Craig Calhoun, "Social theory and the politics of identity", en C. Calhoun (ed.), *Social theory and the politics of identity*, Blackwell, Oxford UK-Cambridge USA, 1995, reprint, pp. 20-21

los grupos indígenas, corresponde realmente al período reciente de auge de organizaciones étnicas. Y en esta autodefinición son actores fundamentales los indígenas.

Después de 1830, desde la fundación de la República del Ecuador, y hasta 1857, cuando regía el tributo indígena como obligación fiscal para la población indígena, el indio, era el que pagaba un tributo y se hallaba incluido en un concepto legal protector con legislación específica acerca de tierras, autoridades propias y obligaciones ante el gobierno. Luego de 1857, al suprimirse el tributo, los indígenas de la Sierra, residentes en haciendas, pueblos y comunidades "libres", son integrados dentro de la legislación general, asumiéndose implícitamente que son formalmente ciudadanos, pero esta definición no era operativa para fines electorales, ya que la población rural y analfabeta, se hallaba excluida del ejercicio del voto.

En los conceptos del Estado, se creó en el siglo XIX la noción de raza, para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes en el

Ecuador. Se trataba de un indio genérico, cuyas características para los indígenas serranos, eran el quichua como una lengua específica, ciertos rasgos físicos y costumbres diferentes. Los conceptos raciales, también se hacían extensivos al resto de la población, puesto que se conceptuaba también a blancos y mestizos como las otras razas. Se construyó de esta manera una identidad negativa como una visión oficial y representación del indio moderno.⁴

Luego de 1920 aparece una nueva definición del indio de la Sierra. Con la publicación en 1922 de **El indio ecuatoriano** de Pío Jaramillo Alvarado, se crearon las bases del indigenismo ecuatoriano como una corriente político intelectual sustentada en las clases medias e incluso personajes terratenientes humanitarios.⁵ Los indigenistas, reivindicaban al indio como el sustento de la nacionalidad ecuatoriana. Concebían al indio con ciertos rasgos físicos, vestido, lengua y una cultura material identificada en la alimentación y la vivienda; se asumía que el

4 Cf. Hernán Ibarra, "La identidad devaluada de los "modern indians"", en D. Cornejo (ed.), *Indios. Una visión del levantamiento indígena de 1990*, ILDIS/Abya-Yala, 1991, Quito, pp.319-349.

5 Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*, Imprenta Nacional, Quito, 1922

hábitat natural eran las zonas más altas de la Sierra. Los indigenistas, inspiraron las políticas que privilegiaban a la educación como el principal mecanismo de integración, e introdujeron la problemática de la redistribución de la tierra.

El indigenismo puede ser definido como una amplia corriente intelectual que inició una revalorización de lo indígena como una fuente de la identidad nacional. Se le ha prestado atención como corrientes que cubren diversos ámbitos: el literario, el sociológico o el pictórico. Pero no existe todavía una síntesis que articule la globalidad del indigenismo como fenómeno cultural, sus pautas generales y sus diferencias, así como sus orígenes y referentes comunes en los diversos países andinos. Una consideración sobre el indigenismo cuzqueño de los años veinte, podría ser extensiva a los indigenistas ecuatorianos. Los indigenistas cuzqueños según Marisol de la Cadena, tenían como sus valores centrales la "decencia" y la justicia, pero ello partía de una concepción jerarquizada de la socie-

dad, y por eso no podían establecer un relación horizontal con los indígenas.⁶ Mariátegui había advertido que la literatura indigenista era una producción de mestizos, y que una literatura indígena solo vendría a ser producida por los mismos indígenas. "La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla."⁷

Si ponemos atención a algunos intérpretes del mundo indígena, nos hallamos con ideas recurrentes que han atormentado a la población blanca y mestiza. Menciono a Nicolás Martínez desde el enfoque liberal y Leonidas Rodríguez desde el enfoque católico como representantes de una visión del indio que tienen puntos de coincidencia alrededor de la educación y la protección estatal durante la primera mitad del

6 Marisol de la Cadena, "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte", *Revista Andina*, Año 12, No. 1, Julio 1994, Cuzco, pp. 80-81.

7 José Carlos Mariátegui, "El proceso de la literatura", en *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, [1928], Ed. Amauta, Lima, 26a. ed., 1973, p. 335.

siglo XX..Nicolás Martínez, en **La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua**, escrito en 1916 identifica los contornos diferenciados como concierto, comunero o indio urbano que adquiriría el indígena posterior a la revolución liberal. Asumía que el robo, la embriaguez y la estructura comunal, debían ser superados mediante la educación y la protección estatal, para lograr una incorporación al mundo del progreso. Estas ideas de un modo u otro, estuvieron vigentes en el pensamiento indigenista.

Hacia fines de la década del cuarenta, Leonidas Rodríguez, un sacerdote con una amplia experiencia entre los indígenas serranos, escribe **Vida económico social del indio libre de la sierra ecuatoriana** (1949), que es una suerte de testimonio de lo que han sido durante la década del cuarenta, la modificación de las pautas comunales, la incorporación limitada al sistema escolar y las relaciones con la cultura moderna cuando ya se habían producido algunos efectos de las políticas indigenistas. Llama la atención el modo en que Rodríguez veía a la escuela cumpliendo un rol modernizador en el mundo indígena.

La Ley de Comunas en 1937

plantea una concepción protectora de la organización comunal, e incorpora al ordenamiento jurídico-administrativo estatal a la población indígena de la Sierra. Con esto concluía un largo período en el cual la comunidad indígena había sido sometida a presiones de desestructuración por parte del Estado, y se perfilaba una etapa protectora de la comunidad, que solo va a ser cuestionada nuevamente en los años noventa con las reformas a la legislación agraria. Entre 1930 y 1960, existe un "problema" indígena, concebido sobre todo como falta de integración a la sociedad nacional. La creación de la Misión Andina en 1956, culmina este tratamiento a la población indígena. Después de 1960, tiende a privilegiarse un "problema" agrario, definido por la vigencia del tema de la reforma agraria. Las políticas de reforma agraria, con las leyes de 1964 y 1973, uniformizan el tratamiento de toda la población rural como campesinos, sin identificar los rasgos culturales y étnicos.

A finales de la década del setenta, se reinicia una nueva identificación de la población indígena como sujeto de políticas. Por una parte, FODERUMA creado en 1978, define

entre la población marginada rural a los grupos indígenas de la Sierra, y el Plan Nacional de Alfabetización de 1979, incorpora a la población india analfabeta como grupo específico de la alfabetización. Por otra parte, la eliminación de las restricciones al voto del analfabeto en 1979, también supone e impulsa la participación electoral de la población indígena. Estas políticas gubernamentales, promueven las condiciones para el desarrollo de las organizaciones étnicas, al crear un espacio de actuación y reconocimiento.

La emergencia de la organizaciones étnicas en la década del ochenta, propone una nueva definición del indio. En la autodefinición, se incluyen rasgos culturales como la lengua y tradiciones ancestrales, la participación organizada, y un conjunto de demandas unificantes de carácter social y agraria. Su propuesta apunta a una reforma del Estado nación.

Se pueden apreciar etapas diversas de valorización de la comuna como forma organizativa: para los indigenistas, la comuna se presentaba como una sólida línea de defen-

sa de valores culturales. En ciertos momentos, los funcionarios que tratan con la población indígena en los años treinta y cuarenta, conciben la comuna como un tipo organizativo que puede ser superado y recuperado por las cooperativas agrícolas. Para la Misión Andina, en los años sesenta, la comuna es vista como un eje aglutinador de la población para apoyar la ejecución de políticas y modernizar la vida rural, introduciendo la educación cívica para cambiar el rol de las autoridades tradicionales.

Con la revalorización de las culturas indígenas, se produce desde fines de la década del setenta un redescubrimiento de la comuna campesina como un factor de desarrollo rural. Esta revalorización fue impulsada por ONGs, la iglesia y los movimientos étnicos. De hecho, sin importar demasiado el tipo formal de organización existente, se habla de una comunidad que adquiere contornos más o menos ideales.

La década del ochenta fue de una fuerte revaloración del indio, al ver al indígena como un sujeto en perpetua resistencia a través de los avatares de la historia.⁸ Se pensó

8 Una importante revisión de las condiciones sociales y políticas que dieron lugar a la nueva presencia del tema étnico en los países andinos, es la que ofrece Xavier Albó, en "El retorno del indio", *Revista Andina*, Año 9, No.2, 1991, Cusco, pp. 299-345.

también en la posibilidad de que los movimientos étnicos pudieran generar un proyecto de reconstitución social. Se definió de esta manera a un sujeto "teórico" que podía portar las demandas de cambio social, ante el descrédito o negligencia de otros sujetos que no habían cumplido su misión. Surgió un neoindigenismo que tuvo sus principales promotores y difusores en los antropólogos. Este neoindigenismo corresponde en términos generales a una revalorización histórica y social del mundo indígena. Los antropólogos y otros científicos sociales empiezan a intervenir en los debates públicos sobre la sociedad indígena, y se abre paso su consideración como voces autorizadas para opinar sobre temas étnicos. Esto junto a un relativo auge de los estudios agrarios que permitían tener una visión de los cambios que ocurrían en la sociedad rural.

Se puede encontrar varios ambientes en los cuales se ha producido un cambio en las propias percepciones de los indígenas sobre sí mismos hacia una valoración positi-

va de su identidad. De una percepción "racializada" de los indígenas propia de la concepción de que lo indígena se asociaba a la suciedad y la animalidad, se pasa a una nueva concepción de que disponen de una cultura propia. El caso de los otavaleños, es el de un grupo indígena quichua de la sierra que han impulsado un exitoso modelo económico. Este se halla basado en la producción y comercialización de textiles que son colocados en centros urbanos de Europa y Estados Unidos. Esto ha dado origen a un estrato de indígenas ricos que sin embargo han sabido manejar los signos y símbolos externos de su identidad para obtener réditos económicos.⁹ No obstante, se mantienen las líneas de diferenciación con la cultura blanco-mestiza, e incluso aparece un potencial conflicto por la creciente importancia de la economía indígena y el retroceso de sectores mestizos. Esto se ha evidenciado como un conflicto por la apropiación del espacio urbano de Otavalo.¹⁰

9 Rudy Colloredo-Mansfeld, "'Dirty indians', radical indians, and the political economy of social difference in modern Ecuador", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, N° 2, 1998, pp. 194-195.

10 Mario Conejo, "El indígena otavaleño urbano", en José Almeida Vinuesa (comp.), *Identidades indias en el Ecuador Contemporáneo*, Ed. Abya-Yala, Cayambe, 1995, pp. 171-176.

Otro tipo de experiencias son aquellas derivadas de los cambios agrarios y las migraciones. El sólido estudio de Carola Lentz sobre la comuna de Shamanga en Chimborazo ilustra otro paso de los indígenas de una situación anterior a una nueva. Se trata de como las migraciones laborales hacia la costa junto a la terminación del antiguo régimen agrario basado en la hacienda, dieron paso a la comunidad como organización social y política. En este tránsito, los indígenas se autonomizaron del control de los mestizos de los pueblos y asumieron un nuevo status. Aunque en este paso adoptaron pautas del mundo mestizo, conservaron los vínculos comunitarios y se esforzaron por definir una cul-

tura propia sustentada en una valoración de su idioma, costumbres y pautas organizativas.¹¹

Estos dos tipos de situaciones presentadas, ilustran un cambio del rol de los indígenas tanto en los espacios productivos como en las relaciones con blancos y mestizos, señalan sin embargo una tensión con lo que implica la relación con los no indígenas. La afirmación identitaria de los indígenas se topa todavía con el racismo blanco-mestizo¹² y simultáneamente un temor de estos porque se trata de indios "levantiscos", diferentes de los añorados indios mansos del pasado.

Algo que se descuida en los análisis es la presencia indígena a nivel urbano.¹³ La incorporación de

11 Carola Lentz, *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1997, pp. 232-238.

12 José Almeida Vinuesa, "Fundamentos del racismo ecuatoriano", *Ecuador Debate*, Nº 38, 1996, pp. 55-71; Carlos de la Torre, "Racismo y vida cotidiana", *Ecuador Debate*, Nº 38, 1996, pp. 72-87.

13 Vale la pena citar una percepción de los años ochenta sobre los indios en la ciudad: "El blanco-mestizo, especialmente el habitante urbano, se enfrenta a dos tipos de indio: al glorificado del pasado, al que se yergue rebelde y orgulloso en los monumentos llámese Manco-Cápac, Capoulicán, Rumiñahui o Cuahtémoc, y al indio que irrumpe en la ciudad los días de feria; que trasladando sus hábitos campesinos a la urbe, arroja los desperdicios en la calle, hace sus necesidades biológicas en plazas y jardines y llena los mercados de vivos colores y de olores poco atractivos para el gusto ciudadano, que ante un automotor que circula por la calle no sabe si esperar o lanzarse para ganarle, provocando frenazos y pitazos. Las reacciones son muy diferentes, no hay inconveniente en sumarse a la glorificación del monumento, ni en desatarse en imprecaciones contra su disminuido descendiente que fastidia y molesta con su comportamiento "carente de elementales normas de cultura"', Claudio Malo, "Estudio introductorio", en *Pensamiento indigenista ecuatoriano*. Banco Central-Corporación Editora Nacional, Quito, 1988, p. 53

los indígenas al mercado de trabajo urbano, ha implicado la continuidad de una antigua segregación ocupacional, con algunas modificaciones del tipo de ocupaciones. El patrón predominante de incorporación de los indígenas a la estructura ocupacional urbana, ha sido el trabajo en la construcción para los hombres; el pequeño comercio y el servicio doméstico para las mujeres, y muy secundariamente el empleo industrial. Una ocupación que ha adquirido importancia y un relativo prestigio, es la de conductor de vehículos, producto de la "democratización" de la licencia de manejo profesional. Otras nuevas ocupaciones que emergen son las de maestro de primaria, con la extensión del sistema escolar. Desempeñarse como promotores de agencias estatales y de ONG's, o ser dirigentes profesionales de organizaciones rurales, aparece como una opción para los indígenas de una nueva generación que ha pasado por la educación formal. Por otra parte, la presencia indígena en el sector informal urbano -que tampoco es reciente-, será una forma cada vez más importante de vinculación a los mercados laborales urbanos. Los raros casos de universitarios y profesionales indígenas en los años se-

tenta, ya no son la excepción. Médicos, abogados, arquitectos, antropólogos e ingenieros indígenas formados en universidades nacionales o extranjeras tienen ya cierta visibilidad. En el diario **Hoy** de Quito, dos intelectuales indígenas tienen sendas columnas de opinión.

Son conocidas las definiciones gramscianas sobre el intelectual tradicional y el intelectual orgánico. Aunque son muy problemáticas. El intelectual tradicional alude a personajes que desempeñan en la sociedad rural un rol de mediación entre el Estado y los campesinos. Gramsci los identifica claramente con los sacerdotes y la burocracia estatal de rango inferior. El intelectual orgánico se sitúa en la sociedad urbano-industrial en la que los técnicos y especialistas cumplen un rol de intermediación en los procesos productivos industriales modernos. Estas definiciones de tal amplitud, no permiten identificar lo específico de una actividad intelectual en torno a algún ámbito del conocimiento. A las definiciones de intelectual tradicional e intelectual orgánico, se suma la de gran intelectual, que sería el creador de discursos e ideología y se halla relacionado directamente con el poder del Estado. El

intelectual tradicional se halla originado en las clases medias rurales y urbanas del sur italiano, pero según Gramsci, podría ser extensivo a los países de predominio rural. "En cambio, en los países cuya agricultura ejerce una función todavía notable o incluso preponderante, sigue prevaleciendo el viejo tipo (el intelectual tradicional), el cual da la mayor parte del personal del estado y ejerce también localmente, en el pueblo y en el burgo rural, la función de intermediación entre el campesino y la administración en general."¹⁴

En la definición dada por Bourdieu sobre el intelectual, éste se halla relacionado con la formación del campo literario y científico, en el que son los productores culturales, al generarse una autonomía de la producción y creación cultural, con sus propios circuitos de reconocimiento y legitimación. Lo central en la definición de Bourdieu, es la autonomía del campo cultural, a partir de la cual se puede producir una intervención en la política.¹⁵ El espa-

cio de actuación del intelectual indígena se halla entre el ámbito de las organizaciones, el sistema escolar y espacios acotados de la esfera cultural controlada por blancos y mestizos. Su papel se encuentra reconocido al desplazarse a otros intermediarios que hablaban a nombre de los indígenas.

La definición de intelectual tradicional que elaboró Gramsci, para quienes tenían un papel mediador en las sociedades rurales, puede ser adoptada validamente para el tinterillo. Las funciones y tareas de estos personajes mestizos estaban situadas en la mediación entre el Estado y los indígenas desde mediados del siglo XIX. Su posición les permitía jugar entre el poder local y regional o en las instancias del Estado central. Como eran un filtro de las demandas indígenas, al receptorlas y castellanizarlas, y darles una forma apta ante la autoridad donde se dirigían, difícilmente se encontrará en este tipo de peticiones suscritas formalmente por indígenas, pero redactadas por tinterillos, una expre-

14 Antonio Gramsci, "Algunos temas sobre la cuestión meridional", en *Escritos políticos (1917-1933)*, Cuadernos de Pasado y Presente, N°54, México D.F., 1987, 3a.ed., pp. 318-319.

15 Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997. 2a. ed., pp. 493-494.

sión que corresponda al pensamiento indígena. Hay una continuidad con funciones del protector de indígenas colonial en su rol de poseedores de conocimientos jurídicos y escritura. Se trata del dominio de técnicas de relación con el poder.

De acuerdo a cual era el interlocutor, el poder judicial, el poder legislativo o el ejecutivo, el tinterillo, creaba un lenguaje que se adaptaba a la situación. Se parte de una problemática real, la de algún grupo indígena, se elabora como lenguaje pasable o aceptable para el representante o representantes del poder que van a recibir la petición o la queja. Los núcleos de este discurso, tienen que ver con apelar a la piedad y compasión, denunciar un panorama de destrucción o cataclismo de los indígenas, y pedir protección.

Algunos elementos que se hallan presentes en el discurso del tinterillo, tienen fuertes referencias hacia valores religiosos como la piedad y la caridad, ubicando un sentimiento de pecado social que cometerían los dominantes con su injusticia. De los códigos morales dominantes en la sociedad, adaptan

aquellos que permiten legitimar la acción de los indígenas. Esto, corresponde a la elaboración de códigos morales de justicia que los dominados utilizan en su relación con los detentadores del poder.¹⁶ La reconstrucción del discurso del tinterillo podría hacerse a partir de los textos que aparecen en juicios civiles y criminales, o peticiones ante autoridades locales y regionales. El lenguaje es de tipo jurídico-moral que incluye frecuentes apelaciones a la protección de indios desamparados que quieren justicia. La forma en que aparecen los documentos es con la firma de un blanco o mestizo, a nombre de indígenas que no saben leer ni escribir. Estos personajes aparecieron en la trama de la novela *indigenista*. **En las calles** (1935) de Jorge Icaza presenta muy claramente un cholo de pueblo que redacta peticiones y hace trámites ante el poder, intermediando a los indígenas. El tinterillo era parte de esa ventriloquia política que el poder había creado en el siglo XIX para hablar a nombre de los indígenas. Esta visión, se quiebra definitivamente cuando emergen las organi-

16 Barrington Moore, *Injustice The social bases of obedience and revolt*, Macmillan Press, New York, 1978, pp.8-9.

zaciones étnicas y los intelectuales indígenas en 1980. El levantamiento indígena de 1990 es quizá el momento de ocaso de esa ventriloquia política que había creado un imaginario político del indio en un espectro que iba desde los liberales a la izquierda.¹⁷

Es interesante citar una opinión respecto al antes y después percibido por los dirigentes indígenas. Se trata de Alberto Andrango, un profesor indígena que ha cumplido funciones de dirigente de organizaciones locales y nacionales, ha sido concejal municipal y funcionario de la educación bilingüe. El observa que también hay cambios en el Estado y la sociedad blanco-mestiza que se torna más permeable ante las demandas indígenas. Según él, llega un momento en el que lo indígena se pone de moda. "Los primeros estudiantes indígenas hemos sufrido bastante, pero hoy en todos los colegios, incluso en las universidades ya hay indígenas. También pienso que ha habido un cambio en la sociedad blanco-mestiza, ya no siento

que se burlen, ya aceptan la participación de los indígenas en las escuelas urbanas, en los colegios, en la universidad, y mejor ahora que el asunto indígena esta tomando moda, hay un cambio en el sentimiento blanco-mestizo. Para mi me parece bueno, es positivo de que recién la gente blanco-mestiza, la sociedad civil, el estado ecuatoriano mismo, empiece a darse cuenta de que existimos indígenas aquí en el país y que nos merecemos respeto, consideración, porque somos unos ciudadanos más del Ecuador, somos también ecuatorianos, no somos animales raros, no somos nada raro; entonces me parece positivo que empiecen a tomar en cuenta, y que acepten que los indígenas también participen en el desarrollo político, económico, en la vida misma de la sociedad ecuatoriana."¹⁸

Se puede encontrar como una constante, un tipo de dirigente indígena que pasó por cierta educación formal y se convirtieron en maestros. Como maestros, reivindican la educación y la institucionalización

17 Andrés Guerrero, "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito, 1994, pp. 197-252.

18 Entrevista a Alberto Andrango.

de la educación bilingüe.¹⁹ Y se convierten también en un sector específico de los indígenas que se interesan por una carrera profesional en la docencia. Son además una de las fuentes principales del liderazgo de las organizaciones.

En el discurso indígena, hay dos polos unificadores, la definición de nacionalidades y la de comunidad. El uso del término nacionalidad indígena, tan instalado en las organizaciones étnicas, tuvo su origen reciente en los años setenta. En un estudio sobre Otavalo, una antropóloga se interrogaba sobre si no se estaba presenciando el nacimiento de una nacionalidad india a partir del notable éxito social y mercantil que había adquirido la etnia otavaleña ya a comienzos de los años setenta.²⁰ El término apareció ocasionalmente en los intentos fallidos por levantar la demanda étnica desde grupos indígenas e intelectuales. Ileana Almeida, una lingüista formada en la ex URSS, recogió la formulación staliniana de nación y la aplicó al

caso otavaleño. Ella concluía que había una burguesía indígena que podía conducir la formación de una nación indígena. A ello hay que sumar la relativa divulgación de los planteamientos del CISA (Consejo Indígena de América del Sur) que postulaban la existencia de nacionalidades indígenas.

Ya en los años ochenta, el término se halla implantado, y está en el centro de los discursos que formulan las organizaciones y sus intelectuales. La prensa se hace eco del tema y se discute en foros públicos. Sirva como ejemplo, la presentación que hace Ampam Karakras (intelectual shuar) en un evento que tiene como público receptor a intelectuales y clases medias. A ese público se dirige para explicar que la población indígena ecuatoriana debe ser reconocida como nacionalidades con su territorio, lengua y tradiciones. Dijo pues que "...nosotros, las organizaciones indias, los pueblos indios, queremos darnos nuestros propios nombres, mante-

19 Antonio Quinde Buscán y Freddy Pachakutik Enríquez, "La educación indígena en el pueblo Cañari, Ecuador", *América Indígena*, vol. LVI. N° especial, julio 1996, México D.F., pp. 113-122.

20 Gladys Villavicencio, *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1973, pp. 6-7

ner nuestra identidad, nuestra personalidad. Y en la medida en que queremos englobar a los diferentes pueblos indios, sea cual sea su desarrollo histórico, frente a este dilema, hemos optado por el término nacionalidades indias. Esta resolución ha sido meditada y no obedece a una sugerencia ajena, sino porque comprendemos que la categoría "nacionalidad" expresa los aspectos económicos, políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional."²¹

Figueroa propone que la revitalización indígena es producto del modo en que las ciencias sociales ecuatorianas plantearon la presencia de los indígenas. Y como los discursos de las ciencias sociales se diseminaron en las organizaciones indígenas. Así, los indígenas asimilaron discursos producidos externamente. Sobre todo se habría tratado

del replanteamiento de la idea de comunidad. Aunque ubica a los intelectuales indígenas, no discute su papel.²² En realidad habría que decir que las ciencias sociales redescubren la comunidad y la convierten en objeto de estudio, mientras que los indígenas constituían a la comunidad como el sujeto básico de los procesos organizativos.²³ En efecto, hubo un tránsito de los estudios de temas agrarios hacia los temas étnicos, incluyendo una vertiente etnohistórica. La información y análisis disponibles sobre las sociedades indígenas es actualmente muy variada a pesar del receso de las ciencias sociales. A ello hay que añadir un creciente peso de antropólogos e historiadores extranjeros que estudian el tema étnico en el Ecuador.

El término nacionalidad indígena se divulga ampliamente en los años ochenta. Hasta mediados de

21 Ampam Karakras, "Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano", en Claudio Malo (comp.), *Pensamiento indigenista del Ecuador*, Banco Central - Corporación Editora Nacional, Quito, 1988, pp. 636-637.

22 José Antonio Figueroa, "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII, 1996-1997, Bogotá, pp. 185-219.

23 Sobre la relación de la antropología peruana con el estudio de la comunidad campesina, véase de Jaime Urrutia, "Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno", *Debate Agrario*, No. 14, junio-septiembre 1992, Lima, pp.1-16.

esa década, se halla asociado a connotaciones de tipo cultural y reivindicación de las culturas indígenas. Llega a ser utilizado por no indígenas y un amplio abanico de posiciones políticas, mientras tenía un sentido cultural. Desde mediados de los ochenta, se introduce el tema territorial, y empieza una discusión que se irá plasmando en los documentos de la CONAIE (fundada en 1986). Lo más dificultoso era definir la territorialidad quichua de la sierra.²⁴

Las organizaciones indígenas han venido utilizando la denominación de nacionalidades indígenas para referirse al conjunto de los pueblos indígenas agrupados en la CONAIE. Con el levantamiento indígena de junio de 1990, hablar de nacionalidades indígenas se torna algo corriente, pero se combina con demandas sociales y agrarias. La conceptualización que realizó la CONAIE en 1994, afirma que el Es-

tado ecuatoriano es uno constituido por las nacionalidades indígenas, la nacionalidad hispana y la nacionalidad afroecuatoriana.²⁵ Por tanto el futuro Estado resultante de una reforma constitucional, debería reconocer territorios, lenguas y formas de administración política y jurídica. En las versiones más radicales de este planteamiento, se ha propuesto suprimir la actual división política administrativa.

En la tradición occidental, el término nacionalidad alude a algún grupo humano unido por vínculos de lengua, cultura y territorio. En los procesos históricos de formación de los Estados nacionales europeos después de fines del siglo XVIII, se parte del supuesto de que una nacionalidad constituye el fundamento de un Estado-nación.²⁶ Claro que todo ello ha tenido como contrapartida la existencia de minorías nacionales subyugadas por una nacionalidad dominante.²⁷ De allí que me-

24 Roberto Santana, *Ciudadanos en la etnicidad. los indios en la política o la política de los indios*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1995, pp. 280-285.

25 Consejo de Gobierno de la CONAIE, *Proyecto político de la CONAIE*, Quito, 1994.

26 Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991.

27 El tema de las nacionalidades indígenas, estuvo presente en los planteamientos de la izquierda. Por ejemplo, en los años treinta, el Partido Comunista del Perú propuso la reivindicación de las nacionalidades quechua y aymara apoyándose en la idea staliniana de la autodeterminación de las nacionalidades.

diante luchas nacionales, algunas nacionalidades terminaron convirtiéndose en Estados nacionales. Sin embargo, las condiciones para que ello ocurra, han tenido que ver con la formación de movimientos nacionales de liberación que se han opuesto al Estado nacional del que formaban parte. Una condición fundamental para el real desarrollo de una nacionalidad, es la de un fuerte desarrollo económico.

La invocación de las organizaciones étnicas a su identidad como nacionalidades indígenas, ha sido generalmente interpretado como un camino hacia la formación de otros Estados. Quien fue Presidente interino de la República Fabián Alarcón, por ejemplo dijo que "Primero hay que entender que es el planteamiento de la plurinacionalidad. Si es crear el Estado dentro del Estado, si es crear jurisdicciones propias al margen del Estado, yo no estoy de acuerdo. Si es crear una adecuada descentralización, un fortalecimiento de lo que ahora tenemos en sentido cultural, étnico, que tengan mayores mecanismos para actuar

de conformidad con lo que son sectores importantísimos del país, que han estado marginados y tienen que incorporarse dentro de un todo, estoy absolutamente de acuerdo, pero nunca un Estado dentro de otro Estado, nunca estaría de acuerdo."²⁸ Esta es una opinión -bastante compartida por la mayoría del espectro político- opuesta al planteamiento de la plurinacionalidad. Se piensa que puede dar lugar a una fragmentación del Estado, es decir a la formación de Estados-nación. Esta incompreensión va a seguir por un tiempo, en vista de que el término nacionalidad evoca el de un territorio que puede ser fragmentado de otro.

En realidad, la estructura de los grupos indígenas y afroecuatorianos es muy variada. Hay una gran diferencia entre los pueblos indígenas grandes y los chicos, en cuanto a su importancia demográfica, así como por sus tensiones internas y externas.²⁹ El tema del territorio, muy visible, e incluso reconocido por el Estado -aunque no con un estatuto étnico- de las etnias amazónicas y

28 *El Comercio*, 27-10-97.

29 Carlos Viteri. "Un país ficticio". *Iconos*, No.2, mayo-julio 1997, pp. 51-58.

costeñas, no puede ser adecuadamente definido en la sierra. Por otra parte, muchas organizaciones locales, se hallan realmente involucradas en la disputa del poder local, lo que implica el acceso a tenencias políticas y Concejos Municipales, donde no hay formulaciones que recurran a la idea de nacionalidad, sino, a la búsqueda de recursos del Estado para efectuar una administración local. No debe tampoco ignorarse el nivel de desarrollo económico de los pueblos indígenas, que tiene grandes limitaciones en el acceso a los recursos y las desiguales capacidades de potencializarlos.

Héctor Díaz-Polanco afirma que el tema étnico en América Latina, debe ser discutido dentro del ámbito de la autonomía regional. Esto debería llevar al reconocimiento legal de esa autonomía con un estatuto étnico específico, y el reconocimiento en la constitución política del Estado. El principio básico que se halla en juego es el de la autode-

terminación, entendido como la capacidad de los grupos étnicos por decidir sobre sus asuntos. El otro aspecto es el relativo a la territorialidad. Se ha destacado que estas luchas étnicas han tenido un ámbito definido por el Estado nacional.³⁰ Adicionalmente, puede darse el caso de que el Estado ecuatoriano reconozca un pluralismo jurídico con ciertas instancias de administración de justicia.³¹ Así mismo, el Estado, podría reconocer el nombramiento de autoridades locales en zonas de mayoría indígena. Esto último, ya viene ocurriendo de facto en la sierra con el nombramiento de tenientes políticos indígenas.

Tal vez el aspecto más problemático, son las tensiones organizacionales entre los niveles locales, regionales y nacionales de la organización étnica, así como los conflictos interétnicos a nivel local, que deberían ser interpretados adecuadamente. De aquí, también se deriva el gran tema de las identidades

30 Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Ed. Siglo XXI, México D.F., 1996, 2a. ed. Ver también: Andrés Guerrero, "Introducción a los proyectos de reforma constitucional "en materia de derechos de los pueblos indígenas" formulado por la Cocopa y las observaciones hechas por el Gobierno", *Ecuador Debate*, No. 41, agosto 1997, Quito, pp. 151-181.

31 Ernesto Albán, "La propuesta indígena y sus derivaciones legales", et. al., *Los indios y el Estado-país*, Ed. Abya-Yala, Quito, 1993, p. 194.

étnicas locales, sus construcciones y cambios que tienen muchos factores dinámicos, entre otros, las migraciones internas e internacionales, la relación con la cultura de masas moderna, etc. La Constitución Política del Ecuador aprobada en junio de 1998, tras una larga negociación en la Asamblea que reformó la constitución, introdujo el reconocimiento del tema de las nacionalidades indígenas de un modo parcial. El Art. 1, reconoce que el Estado es "pluricultural y pluriétnico". mientras que el Art. 83, reconoce ambiguamente el término nacionalidad: " Los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible." Otros artículos (84 y 85), complementan esto, situando la territorialidad en un nivel comunitario.³²

El término indianismo, alude a las propuestas surgidas desde intelectuales indígenas que reivindican la existencia de una sociedad indígena con sus propios valores que ha

persistido a pesar de la opresión histórica. En ciertos textos que pueden ser considerados fundacionales, se hallan los conceptos de nación indígena, cosmovisión indígena y comunidad. En uno de los textos claves de un intelectual indígena boliviano, Fausto Reinaga, criticaba al "cholaje blanco-mestizo" y sus formas de dominación. Es un manifiesto antidiscriminación y de reconstrucción de símbolos indígenas de movilización. El texto, se revelaba contra la denominación de campesino que había establecido el Estado boliviano para referirse a los indígenas. La clave es una visión de la historia como un conjunto de episodios de opresión y explotación, una vez que la conquista eliminó las civilizaciones indígenas. Se cuestionaba que Bolivia sea una nación integrada, puesto que según Reinaga lo que existía realmente era una nación india que había sido silenciada y oprimida. Hay un argumento que reactualiza la separación entre la república de los indios y la república de los españoles. Un tema en el que se insistirá frecuentemente en los

32 Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución Política de la República del Ecuador*, junio 1998.

textos indianistas es el de la existencia de un saber indígena que podría dar lugar a una ciencia.³³ Paradójicamente, el cuestionamiento a Occidente se hacía recurriendo a términos occidentales tales como nación y ciencia. Así, la creación de un nuevo discurso tenía que inscribirse en los términos del discurso al que se opone.

Toda la complejidad que implica el desarrollo de los discursos indígenas debe ser visto por lo menos en varias formas de presentación: a). Los documentos oficiales de las organizaciones en los cuales se exponen y fundamentan demandas culturales, sociales y políticas. Un ejemplo que analizo corresponde al Documento político de la CONAIE de 1994; b). Textos escritos por indígenas acerca de grupos étnicos específicos; c). Intervenciones orales y entrevistas que han sido reproducidas como textos escritos; y, d). La producción de intelectuales indígenas que escriben regularmente en la prensa y publicaciones académicas.

Por ahora, pondremos atención a los textos a) y b).

El documento Político de la CONAIE de 1994, es una transacción entre diferentes fuerzas políticas y concepciones presentes en el movimiento. Predomina claramente un lenguaje que tiene fuentes de izquierda. Coexiste un lenguaje clasista y étnico. El tema central es el Estado, y se parte definiendo a este como un Estado uninacional y se propone un cambio hacia un Estado multinacional. Para ello, se debe abstraer las múltiples realidades indígenas en un concepto abarcador (las nacionalidades) que supone en los hechos la existencia de una autonomía política indígena.³⁴ Se concibe que ha operado de facto una autonomía indígena con sus autoridades propias y un sistema legal. Se espera que esta autonomía sea reconocida al cambiar el Estado. Este documento es un diagnóstico, una propuesta general de cambios y demandas concretas. Todo esto se autodefine como un "Pensamiento

33 Selección de textos de Fausto Reinaga, en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución. El Pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Ed. Nueva Imagen, México D.F., 1981, pp. 60-86.

34 "Proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE", *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, 1994, México D.F., p. 213.

político-ideológico comunitario y humanista de los pueblos y nacionalidades indígenas.”³⁵ La argumentación política que desarrolla la CONAIE, es tanto una visión histórica que sitúa a la sociedad indígena como sujeto histórico junto a la elaboración de un discurso político moderno en torno a demandas concretas.

Los textos compilados por José Almeida son un buen ejemplo de lo que puede ser el proceso de producción de una visión indígena.³⁶ Se eligieron representantes de grupos étnicos, quienes fueron entrenados en la recopilación de información oral y escrita para después realizar una investigación y la redacción final de un texto. La mayoría de autores eran dirigentes o maestros que habían pasado por el sistema escolar.

Surgía así en los diversos textos publicados una tensión inicial entre el deseo por recuperar el pasado y el presente de sus grupos étnicos con la necesidad de recurrir a métodos y técnicas antropológicas. Los autores obviamente se toparon con

la sorpresa de que los conocimientos disponibles sobre sus sociedades habían sido producidos por antropólogos o historiadores no indígenas. Esto producía un conflicto que se resolvía cuestionando el valor de los estudios antropológicos, aunque citándolos o procesándolos en los textos de historias locales étnicas.

Puede percibirse una adhesión parcial al pensamiento indianista que reivindica la historia y la reconstrucción del Tahuantinsuyu. Sin embargo, el eje de las reconstrucciones históricas se halla en la historia local de los grupos étnicos, y en ciertos casos con el descenso al nivel de historias comunitarias. Un sentimiento común recorre los textos: el tema de la opresión y la discriminación. A diferencia de los textos que elaboraron en el pasado los intermediarios que hablaron a nombre de los indios, desaparecen las expresiones “pobre indio” “raza vencida” o similares. Se evidencia un profundo malestar hacia los mestizos y blancos con los que tienen contacto inmediato. Es decir, persistiría un fuerte conflicto y la percep-

35 *Ibíd.*, p. 220

36 José Almeida Vinueza (coord.), *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*, Ed. Abaya-Yala, Cayambe, 1995.

ción de que en las zonas rurales los mestizos son aquellos que representan y ejercen la discriminación.

Los textos aluden explícitamente a la constitución de una identidad étnica local centrada en las tradiciones y valores culturales. A diferencia de los textos políticos o programáticos de las organizaciones indígenas, términos como nacionalidad se vuelven equivalentes a pueblos indígenas con sus raíces. Otro ámbito de la escritura tiene que ver con las experiencias personales y familiares que se tornan parte de una historia colectiva. Y este tipo de experiencias terminan por confluir también en una afirmación de identidades personales.

A través de estos diagnósticos o historias locales de grupos étnicos, se encuentra el problema general de la creación de un lenguaje político indígena. Un lenguaje que debe recurrir a otro tipo de fuentes no indígenas tales como textos de antropólogos, planteamientos de ONG's, etc. Se trata de una concreción de un tipo de visión indianista local. A diferencia de la "textualización" de

la memoria que ocurrió en el período colonial, cuando los indígenas crearon un lenguaje que tenía que tomar las categorías políticas y religiosas del mundo español³⁷, en el discurso indígena político moderno, hay una reconstrucción de lenguajes políticos que necesariamente deben nutrirse sea de tradiciones de izquierda o conceptualizaciones de las ciencias sociales. En el caso colonial, se trataba generalmente de discurso ante el poder. Lo que nosotros discutimos aquí, tiene relación en cambio con un cuestionamiento del poder y la legitimación de una nueva forma de conocimiento de la sociedad indígena que no debe ser vista como verificable, sino como una producción que tiene un significado político e ideológico.

Este análisis todavía preliminar sobre los intelectuales y los discursos indígenas, aspira a sugerir una pista para entender uno de los factores del desarrollo y constitución de los movimientos étnicos en el Ecuador. Queda claro que el paso del indigenismo al neoindigenismo en las percepciones de las ciencias socia-

37 Frank Salomon, "La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada", *América Indígena*, vol. LIV, N°4, México D.F., pp. 234-235.

les, reevaluó el mundo indígena y proporcionó un nuevo marco de interpretación. Aunque los movimientos étnicos modernos del Ecuador no serían comprensibles sin la presencia del indianismo como una forma de intervención de los intelectuales indígenas que han creado una autopercepción de sus grupos étnicos. Por supuesto que entre el neoindigenismo y el indianismo hay espacios convergentes, pero también conflictos. Queda una interrogación sobre si los intelectuales y más ampliamente los profesionales indígenas, estén en capacidad de ser reconocidos por la esfera cultural de la sociedad blanco-mestiza con más consistencia que el papel hasta ahora asumido. La institucionalización de las organizaciones étnicas y su relativo peso a nivel nacional y local, indican que habrá una permanencia del papel de los intelectuales indígenas en la conducción de sus organizaciones e instituciones.

Bibliografía

- Albán, Ernesto
1993 "La propuesta indígena y sus derivaciones legales", et. al., *Los indios y el Estado-país*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- Albó, Xavier
1991 "El retorno del indio", *Revista Andina*, Año 9, No.2, Cusco, pp. 299-345.
- Almeida Vinuesa, José (comp.)
1995 *Identidades indias en el Ecuador Contemporáneo*, Ed. Abya-Yala, Cayambe.
- Almeida Vinuesa, José
1996 "Fundamentos del racismo ecuatoriano", *Ecuador Debate*, N° 38, pp. 55-71;
- Asamblea Nacional Constituyente
1998 *Constitución Política de la República del Ecuador*, junio.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.)
1981 *Utopía y revolución. El Pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Ed. Nueva Imagen, México D.F.
- Bourdieu, Pierre
1997 *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2a. ed.
- Calhoun, Craig
1995 "Social theory and the politics of identity", en C.Calhoun (ed.), *Social theory and the politics of identity*, Blackwell, Oxford UK-Cambridge USA, reprint.
- Colloredo-Mansfeld, Rudy
1998 "'Dirty indians', radical indians, and the political economy of social difference in modern Ecuador", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, N° 2.

- Consejo de Gobierno de la CONAIE
1994 *Proyecto político de la CONAIE*, Quito.
- De la Cadena, Marisol
1994 "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte", *Revista Andina*, Año 12, No. 1, Julio, Cuzco.
- De la Torre, Carlos
1996 "Racismo y vida cotidiana", *Ecuador Debate*, N° 38, pp. 72-87.
- Díaz-Polanco, Héctor
1996 *Autonomía regional. La auto-determinación de los pueblos indios*, Ed. Siglo XXI, México D.F., 2a. ed.
- Dubet, Francois
1989 "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos*, vol. VII, N°21, México D.F., pp. 519-545.
- Figueroa, José Antonio
1996-97 "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII, Bogotá, pp. 185-219.
- Gramsci, Antonio
1987 "Algunos temas sobre la cuestión meridional", en *Escritos políticos (1917-1933)*, Cuadernos de Pasado y Presente, N°54, México D.F., 3a.ed.
- Guerrero, Andrés
1994 "Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito, pp. 197-252.
- Guerrero, Andrés
1997 "Introducción a los proyectos de reforma constitucional "en materia de derechos de los pueblos indígenas" formulado por la Cocopa y las observaciones hechas por el Gobierno", *Ecuador Debate*, No. 41, agosto, Quito, pp. 151-181.
- Hobsbawm, Eric
1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Ibarra, Hernán
1991 "La identidad devaluada de los "modern indians"", en D. Cornejo (ed.), *Indios. Una visión del levantamiento indígena de 1990*, ILDIS/Abya-Yala, Quito, pp.319-349.
- Jaramillo Alvarado, Pío
1922 *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*, Imprenta Nacional, Quito.
- Karakas, Ampam
1988 "Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano", en Claudio Malo (comp.), *Pensamiento indigenista del Ecuador*, Banco Central - Corporación Editora Nacional, Quito.
- Lentz, Carola
1997 *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la*

- sierra ecuatoriana*, Ed. Abya-Yala, Quito.
- Malo, Claudio
 1988 "Estudio introductorio", en *Pensamiento indigenista ecuatoriano*, Banco Central-Corporación Editora Nacional, Quito.
- Mariátegui, José Carlos
 1973 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, [1928], Ed. Amauta, Lima, 26a. ed.
- Martínez, Nicolás
 1916 *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*, Tall. del Instituto Martínez, Ambato.
- Moore, Barrington
 1978 *Injustice. The social bases of obedience and revolt*, Macmillan Press, New York.
 1994 "Proyecto político de la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador-CO-NAIE", *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México D.F.
- Quinde Buscán, Antonio y Freddy Pachakutik Enríquez
 1996 "La educación indígena en el pueblo Cañari, Ecuador", *América Indígena*, vol. LVI, N° especial, julio, México D.F., pp. 113-122.
- Rodríguez, Leonidas
 1949 *Vida económico social del indio libre de la sierra ecuatoriana*, Washington.
- Salomon, Frank
 s/f "La textualización de la memoria en la América Andina: una perspectiva etnográfica comparada", *América Indígena*, vol. LIV, N°4, México D.F.
- Santana, Roberto
 1995 *Ciudadanos en la etnicidad. los indios en la política o la política de los indios*, Ed. Abya-Yala, Quito, pp. 280-285.
- Urrutia, Jaime
 1992 "Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno", *Debate Agrario*, No. 14, junio-septiembre, Lima, pp.1-16.
- Ventura y Oller, Montserrat
 1994 "Etnicitat i racisme", *Revista d'etnologia de Catalunya*, N°5, Barcelona
- Villavicencio, Gladys
 1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?*, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.
- Viteri, Carlos
 1997 "Un país ficticio", *Iconos*, No.2, mayo-julio, pp. 51-58.