

**EL RETORNO DE ATAHUALPA**  
*Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador.*

Emma Cervone  
Pontificia Universidad Católica (Quito- Ecuador)

Marzo 1997

*Prepared for delivery at the 1997 meeting of the Latin American Studies  
Association, Continental Plaza Hotel*

*Guadalajara - Mexico  
April 17-19, 1997*

## Introducción

El título de esta ponencia hace referencia al reconocido mito de Inkarrí, muy difundido entre las poblaciones indígenas de los países andinos. La historia narra que llegará un día en que la cabeza y el cuerpo descuartizado del Inca se volverán a juntar y así será la salvación de los indígenas. Aunque no se haya podido definir con certeza si el personaje mitológico encarna un dios creador del panteón andino o el personaje histórico del Inca (el significado de la palabra sería Inka Rey), las diversas versiones narradas en el libro de Ossio (Ossio 1973) remiten a un tiempo futuro en el que el orden será restablecido y los indígenas serán salvados. Como el mismo Pease subraya (en Ossio 1973:445) no se trata de una reflexión sobre el pasado andino ni de la espera de un retorno de un pasado histórico en concreto, el de los Incas, sino de un conocimiento mitológico que ha marcado el quehacer social y político de las poblaciones indígenas del área andina desde la época de la conquista hasta la actualidad, lo que Ossio define como ideología mesiánica.

En mi ponencia analizaré la práctica política de una organización indígena de los Andes ecuatorianos a la luz de la mencionada ideología para intentar entender por un lado los desafíos que la modernidad y la globalización ponen a los movimientos indígenas y por el otro comprobar la hipótesis de una continuidad en la práctica de resistencia de los pueblos indígenas de los Andes.

Este mismo análisis remite a otro concepto muy debatido a partir de los años '70 en el campo de la antropología, el de la etnicidad. Sin entrar en los detalles del debate que se ha desarrollado alrededor del término, me limitaré a subrayar la dimensión política de la etnicidad, es decir su uso como instrumento en luchas políticas. La ciencia social ecuatoriana, en el intento de rechazar la interpretación materialista según la cual la etnicidad era una respuesta de grupos marginales en pugna por escasez de recursos (cfr. Cohen, R. 1978, Van de Berghe 1979), la interpreta como lucha de grupos étnicos en defensa de su derecho a la diferencia en contra de la ideología de la homogeneización de los estados-naciones (cfr. Descola 1988, Sánchez Parga 1992). El término grupo étnico llega a definir, entonces, grupos "diferentes" que no comparten la política de la nación a la cual son adscritos. Sin embargo, esta definición presenta un sesgo ideológico que no ayuda a entender los diversos fenómenos étnicos que existen en la actualidad. De hecho, el hablar en términos de minorías política, económica y culturalmente marginalizadas no permitiría aplicar tal definición a fenómenos como el de las reivindicaciones étnicas del pueblo catalán en España o la intolerancia xenófoba que azota a los países europeos.

Estas consideraciones, sin embargo, subrayan la naturaleza esencialmente política de la etnicidad y su estrecha relación con una dimensión de conflicto. En este sentido no se puede hablar de etnicidad como categoría analítica sino como discurso y práctica política en el que el derecho a la diferencia constituye el núcleo fundamental.

Sin embargo, su conexión con la política homogenizadora de los estados-naciones y de la modernización no tiene que ser entendida como factor determinante y excluyente. En el caso de América Latina, por ejemplo, las luchas de las poblaciones indígenas y sus estrategias de resistencia han sido bien documentadas ya desde la época colonial (cfr. Stern 1989). Es necesario, entonces, tener en cuenta la naturaleza dialéctica del modelo de los estados-naciones. Si por una parte persigue la creación de una comunidad imaginada

(cfr. Anderson 1992) por otra lo hace utilizando criterios étnico-culturales o hasta racistas como el caso de los nazi (cfr. Gellner 1991). Estos mismos criterios fueron entonces adoptados por los grupos involucrados en una lucha socio-política y adquirieron más validez después de que la caída del muro de Berlín invalidó más aun las ideologías clasistas.

El estudio ha sido el resultado de dos años de trabajo de campo en la parroquia rural de Tixán, situada en los Andes centrales del Ecuador, en el sur de la provincia de Chimborazo. La parroquia está constituida por una cabecera parroquial, el pueblo mismo de Tixán, habitado por población mestiza, y por 33 comunidades indígenas situadas en las cordilleras circunstantes.

Desde 1990 existe en Tixán una organización indígena de segundo grado (OSG) denominada Inca Atahualpa que cuenta con 22 comunidades afiliadas casi todas pertenecientes a la homónima parroquia. Desde su fundación hasta la actualidad la Inca Atahualpa ha llegado a ser la instancia de poder y desarrollo del sector indígena local, el instrumento de reivindicación de los derechos de los quichuas, término autoreferencial utilizado por los mismos indígenas. Para entender cómo esto ha ocurrido y cuáles son los desafíos que la organización tiene que enfrentar, hay que analizar por un lado los mecanismos internos y las presiones externas que las poblaciones indígenas han utilizado para su propio empoderamiento y por el otro las estrategias que han permitido a una OSG como la Inca Atahualpa convertirse en una institución de poder.

### **El Movimiento Indígena Ecuatoriano**

La historia de la formación del movimiento indígena ecuatoriano responde a un proceso de movilización del agro que empezó en los años '50 con las primeras luchas por la reforma agraria impulsadas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), organismo del Partido Comunista Ecuatoriano. En el marco de estas primeras reivindicaciones clasistas y para responder a las exigencias de las Leyes de Reforma Agraria (1963 y 1972) se crearon cooperativas de trabajadores agrícolas que pasaron a administrar partes de las ex-haciendas adjudicadas legalmente.

Un análisis de las razones que determinaron el fracaso de la política de la FEI en favor de la intervención de la iglesia católica van más allá del alcance de esta ponencia. Cabe señalar, sin embargo, que a partir de finales de los '60 la corriente progresista de la iglesia católica, basada en la teología de la liberación y mayoritaria en casi toda Latino América, lideró las reivindicaciones de los campesinos indígenas de la sierra ecuatoriana para empezar un cabal y capilar proceso de concientización y movilización<sup>1</sup>.

Como resultado de ello y en el marco de la ley se empezaron a crear organizaciones, uniones y federaciones indígenas que poco a poco fueron reemplazando a las cooperativas campesinas<sup>2</sup>. Sin embargo, si se analizan datos

<sup>1</sup> Cabe mencionar también la intervención de la iglesia evangélica en dicho proceso.

<sup>2</sup> El grado (primero, segundo y tercero) de las diversas instancias depende del número de afiliaciones y de los alcances y fines de cada una de ellas. Por ejemplo, las comunidades y centros indígenas (de primer grado) se definen en base a la territorialidad, las federaciones y uniones de segundo grado en base a los fines y las confederaciones de tercer grado en base a los fines, al número de federaciones o uniones afiliadas y no son necesariamente vinculadas a un territorio o área delimitado. En este sentido el movimiento indígena ecuatoriano actual está conformado por organizaciones de primer grado o comunidades de base, organizaciones de segundo grado (OSGs) cuyo alcance es parroquial o cantonal, organizaciones de tercer grado a nivel provincial, tres organizaciones de tercer grado regionales (una para la costa, una para la sierra

estadísticos sobre la formación y el crecimiento de las organizaciones indígenas se notará que han sido en muchos casos una respuesta a las necesidades de los campesinos indígenas, una forma de ajuste a los cambios estructurales provocados por las leyes de reforma agraria y por el proceso de modernización de la economía nacional.

A pesar de que la Ley de Comunas (que da reconocimiento legal a las comunidades indígenas) fue expedida en 1937 bajo presión de los partidos de izquierda, la mayoría de legalizaciones de comunas indígenas serranas se registró entre 1965 y 1992 (cfr. Zamosc 1995) bajo el impulso de la Ley agraria que pedía como requisito para adjudicación de tierras la personería jurídica de las comunidades demandantes.

Otro factor determinante en este proceso fue la política de desarrollo agrario promovida por el estado en los años '80 con la vuelta a la democracia en el gobierno Roldós-Hurtado. La Ley de Fomento Agropecuario también requería personería jurídica de los beneficiarios de préstamos y la mayoría de asociaciones de trabajadores agrícolas y cooperativas se crearon entre 1975 y 1991 (ibid.).

Por lo que se refiere a la formación de organizaciones indígenas de segundo y tercer grado (respectivamente cantonales y provinciales), éstas también parecen haber sido una respuesta a las necesidades del campesinado indígena. La modernización del agro había significado la introducción de las comunidades indígenas en la espiral de la economía moderna de mercado que las obligó a una total dependencia de los préstamos para poder acceder al mercado de tierras y al mismo tiempo mejorar la producción para recuperar el dinero y cancelar sus deudas. En este proceso de capitalización del agro, los proyectos de desarrollo financiados por organismos internacionales se presentaron como una respuesta a las necesidades básicas como por ejemplo obras de infraestructura. Al comienzo, las mismas comunidades con personería jurídica podían ser beneficiarias de los financiamientos. Sin embargo, a final de los '70 se produjo un cambio de criterios de acuerdo al cual la intervención con obras de infraestructura y por lo tanto de desarrollo no podía limitarse a una comunidad sino que para ser eficaz tenía que interesar un área entera (parroquia o cantón). Las organizaciones de segundo grado entonces se convirtieron en elementos claves para el desarrollo de las comunidades. Eran ellas ahora que podían ser beneficiarias de los financiamientos en calidad de representantes de las comunidades afiliadas y garantizar una correcta administración y distribución de los fondos. En la provincia de Chimborazo esto resultó a partir de los '80 en una proliferación de OSGs que hoy representan el 21,4% de las OSGs nacionales (Zamosc 1995:52).

Sin embargo, la formación del movimiento indígena serrano no puede ser considerada sólo como una respuesta a factores y cambios estructurales. A través de los catequistas indígenas existentes en casi todas las comunidades y áreas indígenas se empezó a difundir un discurso reivindicativo que esta vez más que apelar a la solidaridad de clase, revitalizaba los valores y la identidad étnica del campesinado serrano. Este discurso recogía como punto de fuerza el pasado histórico de la conquista española cuyos abusos y violencias revalidarían las luchas indígenas del presente en contra de los blancos explotadores, siendo éstos últimos los terratenientes y la sociedad nacional en general.

---

y una para la amazonía) y una instancia a nivel nacional que representa a todas las demás frente al estado denominada CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de I Ecuador).

En este proceso las organizaciones indígenas han representado el fin del ventriloquismo político del que habla Andrés Guerrero (1993,1994) para llegar a la constitución de un nuevo liderazgo indígena que se enfrenta al estado directamente sin intermediadores. Esto ha llevado a la consolidación de una inteligencia indígena productora de un discurso que ha alimentado sus luchas llevando a un progresivo empoderamiento del sector al que representa.

Como parte de este discurso la tensión entre la matriz clasista y la étnica se ha mantenido constante durante las últimas cuatro décadas hasta producir un discurso en el que la solidaridad de clase está basada no sobre lo que los pobres tienen en común sino sobre su ser diferentes: los pobres son diferentes a los ricos, los ricos son blancos, los indígenas son diferentes a los blancos y por lo tanto a los ricos. En este sentido las reivindicaciones del movimiento indígena dirigidas al estado y a la sociedad civil apuntan al reconocimiento por un lado de su igualdad de derechos como ciudadanos ecuatorianos y por el otro de su diferencia en cuanto indígenas.

Las tierras tenían que ser "recuperadas" ya que habían sido usurpadas en el pasado por los "blancos barbudos"; el desarrollo de las comunidades es pensado como uno de los mecanismos de resistencia de los campesinos para su supervivencia en cuanto indígenas. Además hay otra dimensión que en muchos casos determinó la creación de OSGs: el conflicto interétnico local que imponía la defensa frente a los abusos perpetrados por las élites mestizas locales.

Estas reivindicaciones etnicistas constituyen el terreno común de la lucha indígena, el elemento que permite superar las divisiones internas y presentarse en la escena política nacional como un sólo cuerpo, una sola instancia compacta de reivindicación. Cuando hablo de división interna me refiero en particular al hecho de que no todas las OSGs cantonales y parroquiales son afiliadas a la instancia superior, es decir las organizaciones de tercer grado provinciales y éstas a su vez no siempre se afilian a las regionales. Sin embargo, en el momento de convocatoria a nivel nacional todas participan como parte de un solo bloque.

El acceso a la tierra, el adelanto comunitario y los conflictos interétnicos de poder locales constituyen los tres impulsos fundamentales que han llevado al surgimiento de las organizaciones indígenas a los que se añadió la conformación de un nuevo liderazgo productor de discurso. El desarrollo modernista es entonces percibido como símbolo de la revancha indígena, demostración de la capacidad de los Indios de resistir y sobrevivir a los intentos de homogeneización e integración de la modernidad que según Tambiah (1989) han sido el motor principal del resurgimiento de movimientos étnicos alrededor del mundo.

En este sentido todos los logros de las luchas indígenas adquieren una eficacia simbólica por ser no solo respuestas a las necesidades del sector campesino indígena sino también pruebas fehacientes de que ciertos imaginarios contruidos alrededor del indio durante 500 años han sido errados productos de la discriminación racista. La sola existencia de líderes indígenas educados y productores de sus propios discursos de poder es en si una demostración ante la sociedad nacional de que los indios ya no son brutos e ignorantes.

Sin embargo, más allá de los proclamas políticos, el camino que ha conducido y sigue conduciendo a los sectores indígenas hacia el empoderamiento no es libre de insidias y conflictos que podrían llevar a replantear los mismos conceptos de etnicidad y de desarrollo. El caso de la OSG Inca Atahualpa puede ayudar a entender esta problemática.

En el marco del proceso formativo señalado, la Inca nace informalmente en 1988 con el aparente objetivo muy concreto de hacer frente a numerosos episodios de cuatrismo que sacudían las comunidades de la parroquia de Tixán. Esto es, usando los términos de Stern (1989:91), lo episódico. Las reuniones entre comuneros, impulsadas por el cura párroco de la zona, habían empezado ya en 1986 pero sin lograr resultados satisfactorios. La gente parecía no entender el mismo significado de conceptos como unión y solidaridad a pesar de que muchas comunidades del sector habían participado en la movilización para la reforma agraria afiliadas a la FEI.

Más allá de las presiones externas ejercidas por la iglesia católica comprometida a través de sus representantes, fueron otros los mecanismos que determinaron ese acontecimiento, mecanismos que volviendo de nuevo a Stern hay que buscar en el nivel estructural (ibid.), en la lógica interna que lleva a la determinación del conflicto. Muchas comunidades de páramo ( desde los 3.600 metros s.n.m.) de la zona, cuyos habitantes son definidos "los de arriba", estaban manejando un conflicto con un grupo de mestizos para la adjudicación de unas minas de mármol que ellos habían venido trabajando durante muchos años. Con este fin habían exigido por medio de amenazas a las comunidades "de abajo" su apoyo para la creación de una asociación de trabajadores mineros indígenas. Debido a una rivalidad al parecer bastante difundida entre las culturas indígenas de los Andes (cfr. Duviols 1973) entre indios de comunidades de páramo considerados salvajes y bravos y las de por debajo de los 3.000 metros, los comuneros de "abajo" frente a la provocación y a las amenazas resolvieron crear otra organización paralela que fuera expresión de sus propios intereses y necesidades. A esta última se le llamó Inca Atahualpa.

Una vez vencidos "los de arriba" y vencidos los ladrones, que significó una gran victoria para la organización, y obtenida ya su personería jurídica, el siguiente objetivo fue la resolución de los conflictos de tierras. De hecho, la década de los '80 se caracterizó por una recrudescencia de los conflictos agrarios debida a la fuerte recesión económica provocada por la crisis petrolera, actividad esta última que había determinado en la década anterior un verdadero boom económico. La industrialización y la modernización de la economía recibieron un duro golpe y la crisis llevó de nuevo los ojos hacia el campo. La presión sobre las tierras por parte de las comunidades indígenas aumentó pero los terratenientes no estaban dispuestos a vender. Esto en muchos casos ocasionó verdaderos conflictos para cuya resolución de nada servían los trámites legales. La Inca Atahualpa empezó a ejercer en calidad de mediadora de conflictos brindando su respaldo a las comunidades, afiliadas o no, del sector que tuviesen serios problemas con los terratenientes. Las acciones de respaldo organizadas, como por ejemplo toma de los predios en conflicto y cese de las actividades productivas, eran llevadas a cabo por centenares de indígenas convocados por medio de la organización para un acto de fuerza en apoyo a los compañeros. Estos mecanismos llevaron por un lado a la resolución de los conflictos y por el otro a un creciente poder y prestigio de la Inca al punto que hasta algunos mestizos del pueblo recurrieron a ella para la resolución de sus propios conflictos de tierras.

Una vez reforzada su legitimidad, la organización entró en pleno en el mundo de los proyectos de desarrollo. Con el apoyo del cura párroco y de algunas ONGs nacionales la Inca consiguió financiamientos para diversos proyectos productivos y de infraestructura, de los cuales se benefician muchas de

las comunidades afiliadas. Es la organización que se hace cargo de la administración de los fondos y del seguimiento y realización de los proyectos. Algunas cantidades menores han sido también destinadas a microproyectos de capacitación entendida en función de oportunidades laborales finalizadas al mejoramiento de la calidad de vida de los miembros de las comunidades.

Para entender la práctica política de la Inca Atahualpa hay que tener en cuenta dos dimensiones en las que se va librando su lucha: el conflicto de poderes intra-étnico y el conflicto interétnico que los indígenas han vivido como ellos mismos dicen "desde siempre". La victoria contra los cuatrerros y contra "los de arriba", es decir el mismo acto de formación de la organización, se deben a una rivalidad intra-étnica de acuerdo a la cual la acción punitiva en contra de los ladrones funcionó como demostración de poder frente a los rivales de "arriba". Una vez establecidos los campos de acción de cada grupo y sus límites, la organización necesitaba imponer su legitimidad también frente a los "otros" de siempre es decir los mestizos del pueblo y los "blancos" en general. Sea la lucha por la tierra, sea la participación en los proyectos de desarrollo han adquirido una validez simbólica en el momento en que han sido interpretados por la misma dirigencia indígena como instrumento de revancha y de rescate de un sector que siempre ha sido considerado inferior. La performance política de la organización así como la práctica de la vida cotidiana de los indígenas en Tixán son representaciones más o menos conscientes de un conflicto en el que la dimensión étnica constituye el motor principal.

### Conciencia Étnica y Folklorización

Los elementos descritos son sólo la cara evidente de un proceso que ha llevado a la constitución de un poder y su materialización en un cuerpo visible y reconocible: la Inca Atahualpa. Sin embargo hay otros mecanismos más ocultos que han permitido que ese cuerpo se consolide en una institución de poder es decir en una instancia que ejerce poder para su misma reproducción. Cada agosto en Tixán los indígenas celebran la fiesta de la cosecha como forma de agradecimiento a Dios y a la madre tierra por los productos cosechados y a la vez ritual propiciatorio para las siembras venideras. Esta celebración no es muy antigua y fue impulsada por primera vez en 1983 por dos misioneros españoles que trabajaban en la parroquia una vez que el obispo de la provincia decidió abolir la práctica de recolección de las primicias. En sus comienzos el evento festivo consistía en la celebración de una misa en la que participaban todos, indios y mestizos, al final de la cual se recogían las ofrendas que cada cual traía para la bendición y se les repartían públicamente entre los más necesitados.

Poco a poco el evento fue cambiando hasta transformarse en una verdadera fiesta de dos días como es en la actualidad con sus toros de pueblo, concursos de comparsas y de música, procesión y misa y la repartición de ofrendas que ha tomado la forma de almuerzo comunitario ofrecido a todos los participantes. En este proceso la celebración de la cosecha se ha paulatinamente convertido en una fiesta solo y exclusivamente "de los quichuas" desplazando por completo a los mestizos del pueblo los cuales se limitan simplemente a participar en la misa y a ser espectadores de los demás eventos.

Hay dos factores que explican este gran cambio. Alrededor de 1986 el recién llegado cura párroco decidió desplazar la celebración de la fiesta indígena de San Pedro (correspondiente a la celebración local del Inti Raymi de

origen incásico) del pueblo a las comunidades para terminar una vez por siempre con todos los abusos que los mestizos pueblerinos cometían en contra de los indígenas en esos días de fiesta. Las festividades de San Pedro eran el momento en el que se ritualizaba la rivalidad entre diversos sectores indígenas de la parroquia los cuales se disputaban la toma de la plaza. La llegada de los contendientes es recordada todavía por el resplandor de los atuendos y la imponencia de los caballos que corrían desde las comunidades hacia el pueblo de Tixán para tomarse simbólicamente la plaza y así dar inicio a las celebraciones y a las danzas.

Al desplazar la fiesta a las comunidades, ésta perdió su dimensión de tinku (cfr. Platt 1986a, 1987a) intra-étnico y además se perdió también el papel que había jugado durante siglos en el contexto de conflicto interétnico como momento de representación pública de lo propio frente al otro. Poco a poco estas dos dimensiones fueron recuperadas en la fiesta de la cosecha. Los indios se tomaron simbólicamente la fiesta para convertirla en un espacio propio de confrontación. El conflicto expresado en la antigua toma de la plaza se resemantizó en los torneos intercomunitarios de fútbol y en los diversos concursos que año tras año se iban añadiendo como concursos de grupos de música, de danzas y por último de acordeonistas en los que las comunidades de la parroquia se disputaban públicamente entre ellas trofeos y premios.

Todo esto coincidió con otro factor muy importante: el nacimiento de la organización. Gradualmente la Inca Atahualpa se fue apoderando de la organización de la fiesta, que antes estaba en las manos de los catequistas de la pastoral indígena y del cura párroco, hasta convertir al evento en su obra de arte. A través de ella se nombran comisiones integradas por dos o tres de las comunidades afiliadas, las cuales están a cargo de la organización de cada evento. Con la intervención de la Inca, de hecho, la fiesta se convirtió en la gran representación de la etnicidad y la plaza del pueblo en el escenario en el que se representan todos los actos que la componen. Todos los concursos y los eventos organizados son una demostración hacia el otro de las costumbres y la cultura propia para que su vigencia y su legitimidad sean reconocidas públicamente, son parte del juego reivindicativo de la fiesta. La música y las canciones en Tixán siempre acompañan actos rituales indígenas como matrimonios, bautizos, carnavales. Son elementos que "hacen cultura" y por ende fortalecen, delimitan y afirman la identidad.

El manejo de lo propio, además, rebasa los límites de los eventos concretos. No sólo los participantes de los concursos sino en general todos los que acuden a la fiesta se visten de una forma especial, usando los trajes "que hacen cultura": ponchos blancos y rojos de lana, faldas antiguas de lana, sombreros blancos y fajas tejidas a mano aparecen también en el escenario. No se trata solo de una vestimenta festiva sino antigua. No envía un mensaje exclusivamente estético sino también reivindicativo. El uso de la vestimenta se convierte, usando las palabras de De Certeau (1988), en una táctica que se insinúa en el reino de los otros quienes son obligados a ser espectadores en su propia casa.

El contenido simbólico de esos trajes deriva del hecho de que no se trata de una invención de una tradición no existente (cfr. Hobsbawn- Ranger 1983); es la vestimenta del pasado a la que su uso en el presente da un nuevo significado (cfr. Benjamin 1969). El traje re-presenta en ese contexto un enlace simbólico con un pasado que los indígenas no quieren olvidar, un pasado que ha sido brutalmente interrumpido pero persiste. En este sentido la memoria colectiva, ese

*"flujo... abierto a la dialéctica del recuerdo y del olvido.. enlace viviente con un pasado eterno"* (Nora citado por Rappaport s.f 24) es usado para recordar la historia. Como demuestra Rappaport en el caso de los Páez de Colombia, la historia puede ser usada en el presente como medio de empoderamiento (Rappaport 1990:20). La memoria de esta historia sirve para justificar hacia los otros y también hacia ellos mismos las luchas del presente. Los ponchos, los sombreros, las faldas de los antepasados son los fantasmas de antes que retornan para aterrorizar a los enemigos como armaduras vacías que combaten viejas batallas danzando al ritmo de nuevas músicas para reconfirmar su existencia pero esta vez ya no como entidades incorpóreas e invisibles. Por lo menos en esos días de fiesta, el pasado es vehículo para demostrar el poder adquirido, ahí en el pueblo, delante de todos. Las armaduras ya no son vacías.

Sin embargo, hay también otra dimensión de conflicto interétnico en la que se mantiene el manejo de esos mismos elementos pero esta vez por parte de otros actores: los chagras. El término chagra en Tixán se refiere a los campesinos mestizos que viven en comunidades sean estas últimas solo de chagras o mixtas. La palabra es usada por los indígenas y los mestizos del pueblo y posee una connotación claramente despectiva. Los mismos chagras se autodefinen blancos en oposición a los indios pero al mismo tiempo se sienten diferentes de los "blancos" del pueblo en lo que se refiere a costumbres, cultura y estilo de vida. Por su condición de campesinos comuneros las comunidades de chagras también están afiliadas a la Inca Atahualpa y por lo tanto participan en la fiesta que ellos también consideran propia. Toman parte muy activa sobretodo en el concurso de danzas en el cual varias veces han ganado el primer premio. A pesar de que la música que les acompaña y las coreografías presentadas son muy parecidas a las de las comparsas indígenas, los chagras consideran esas danzas como expresión de su propia cultura diferente a la de sus alter egos indígena y mestizo.

Además hay otro elemento que en ese contexto particular les diferencia: la vestimenta. No se trata esta vez de trajes con historia sino de prendas "propias" en cuanto ni los indios ni los tixaneños las usan y que por lo tanto acaban caracterizándoles. Me refiero en particular a faldas de pliegues, blusas bordadas y sombreros para las mujeres y pantalones negros y camisas blancas para los hombres, trajes que recuerdan mucho la vestimenta de la época colonial y que, aunque con sus diferencias en los detalles, caracterizan a otro de los personajes que en el discurso oficial tipifican al mestizaje nacional: la chola cuencana. Sin embargo, en este caso no se puede hablar de folklor como por ejemplo en el caso de las comparsas mestizas de las ciudades cuyos trajes reproducen una supuesta tipología de vestimenta indígena. En el caso de los chagras no se verifica una operación de fijación de su traje típico de la zona. Su vestimenta se convierte en un símbolo de identidad sobretodo en su referente femenino ya que ninguna mujer indígena ni mestiza del pueblo usaría nunca esas prendas: esas son de chagras.

A través de estos elementos este tercer grupo va definiendo su identidad y reivindicando públicamente su existencia y su diferencia. Esa operación les ha permitido dejar de ser percibidos como las ocultas amenazas que perjudican la pureza de la blancura de los otros mestizos. Su condición étnica de ambigüedad, su ser algo indefinido a mitad entre los indígenas y lo blanco se define en la plaza pública permitiéndoles vencer la vergüenza de su indefinición y adquirir el orgullo de su identidad de chagras.

Sólo los quichuas y los chagras participan entonces en la fiesta. La auto exclusión de los otros es también parte del juego: como De Certeau muestra (1988:17), una de las armas de los débiles es penetrar en el juego establecido por el orden dominante y usarlo como forma de resistencia. En este caso los indígenas han convertido la exclusión de la que ellos siempre han sido víctimas en un medio no sólo de resistencia sino también de empoderamiento, obligando simbólicamente los otros a la retirada. La eficacia simbólica de esta operación está garantizada por el hecho de que se efectúa en un campo semántico compartido por todos los actores en juego. No se están cambiando las reglas sino que los que ahora están dirigiendo son otros. Los indígenas están demostrando en la plaza pública de poder ejercer suficiente poder como para obligar a los otros a la retirada.

Todo esto ha sido posible gracias a la Inca Atahualpa, la verdadera ganadora de la plaza. A través de mecanismos como el priostazgo y el liderazgo en la organización de la fiesta, la organización se ha convertido en la verdadera protagonista de la misma. Es la Inca que ofrece el trago y sus líderes son priostes de toros. Tiene la obligación de ofrecer y cuanto más generosa es la oferta, mayor será el prestigio. Gracias a éste también logra conseguir la participación de donantes de premios y trofeos (representantes de ONGs, autoridades cantonales y parroquiales) los cuales funcionan como instrumentos para alimentar los celos y las envidias de los mestizos del pueblo y para demostrar a todos, quichuas incluidos, su prestigio y su capacidad como prioste y organizadora de fiesta.

En el campo de la reivindicación identitaria, la Inca llega hasta el manejo de la vestimenta, esta vez un manejo institucionalizado. Los miembros del grupo de música que la representa en el concurso visten trajes rigurosamente antiguos que adquieren así el valor de signos de lo indígena. Sin embargo, se llega así a definir el traje típico de la zona, dejando de lado la heterogeneidad y variedad existente y emprendiendo un proceso de folklorización que, aunque supuestamente tendiente al fortalecimiento de la construcción de la identidad indígena, podría poner en peligro los mismos fundamentos de la lucha étnica: el respeto a la diferencia.

La misma presencia en el escenario de representantes de la organización, ya no sólo en calidad de organizadores, sino también de participantes, hace que el discurso reivindicativo implícito en la fiesta tome cuerpo y se amplifique para que alcance los oídos de todos y se convierta en el principal contenido simbólico de la celebración. Pero este mensaje insurgente dirigido al otro tiene el efecto de un boomerang y retorna a los oídos de los mismos indígenas que lo asimilan y lo reiteran. Y esto es posible gracias a la amplificación de la voz de los dirigentes de la Inca Atahualpa. En este acto simbólico de reivindicación el nivel de docta ignorancia del que habla Bourdieu (1991:114) resulta por lo menos reducido. Una conciencia étnica común se hace evidente durante la fiesta: la conciencia de su identidad como quichuas reclamada en frente de los mestizos de pueblo y esta misma conciencia irá más allá del ámbito festivo para alimentar también la práctica y la vivencia diarias del conflicto. A través de todos los elementos que componen este discurso como la manipulación de la vestimenta, la representación de su cultura y la imposición de la exclusión sobre los otros, las diversas identidades étnicas han sido definidas marcando una frontera simbólica desde la cual poder lanzar los ataques.

Al hacer esto la Inca Atahualpa no sólo reivindica la identidad de los indígenas sino que también afirma su legitimidad y su poder frente a sus bases. No

se trata sólo de un juego interétnico sino también intraétnico en el que entra también una contienda de poderes. De hecho, existen en la parroquia cuatro organizaciones indígenas de segundo grado que se han disputado siempre el ejercicio del poder a nivel local. Las relaciones entre ellas se han movido entre dos polos opuestos: el de la confrontación y de la unión cuando esta última es requerida por las circunstancias. En los últimos años ellas han participado en la fiesta con sus equipos en los torneos de fútbol que así han adquirido más aun su dimensión de ritualización de conflictos, una forma moderna de tinku.

Dicho esto, resulta claro que la Inca Atahualpa se ha tomado la fiesta convirtiéndola en el escenario de la representación de su poder y de su legitimidad. Es una demostración frente a sus rivales y a sus bases del prestigio adquirido, de su capacidad de convocatoria y de su "generosidad" como prioste. Además, en su confrontación con los mestizos del pueblo encarna simbólicamente el poder adquirido y ejercido por los quichuas ( y en parte menor por lo chagras). La Inca Atahualpa juega un papel clave en este proceso de etnogénesis en el que la cultura es reificada para poder llegar a establecer elementos concretos, "nuestras danzas, nuestra música, nuestra vestimenta" que la re-presenten.

Si bien es cierto que a través de esto se produce un discurso que, como decía antes, genera una conciencia étnica en los actores, también cabe señalar que para ello se han utilizado los mismos criterios dominantes frente a los cuáles la etnicidad se supone sea una respuesta. En la lucha del movimiento indígena actual la defensa de la diversidad ocupa el primer puesto en las reivindicaciones dirigidas al estado. Una de las demandas más debatida y crítica es la reforma de la constitución de acuerdo a la cual el país sea declarado multicultural y plurinacional. Sin embargo, en la práctica política se recurre a las mismas reducciones homogenizadoras que han servido de bases para la creación de las comunidades imaginadas de los estados-naciones. Además, en países como el Ecuador ya el mismo régimen colonial había creado tipologías raciales y en la categoría del indio no era tomada en cuenta la diversidad cultural.

En Tixán el discurso reivindicativo etnicista se está encauzando por el mismo camino. Frente al otro, las diversas micro-identidades locales no son tomadas en cuenta y la diversidad es aplastada bajo una misma definición identitaria, la indígena, cuyos rasgos culturales resultan visiblemente simplificados y reificados.

A este punto cabe introducir el discurso sobre el poder. En las creaciones identitarias de los estados-naciones, los rasgos que se elegían para construir las identidades nacionales respondían a las características de las élites y sectores dominantes. Para poderse sentir parte de esas comunidades imaginadas los sectores dominados y minoritarios habrían tenido que renunciar a su particularidad. Eso, de acuerdo con Tambiah (1989), desencadenó una respuesta, a veces violenta, por parte de los grupos cuya identidad se vio amenazada. En Tixán, los trajes elegidos por los miembros del grupo de música de la Inca Atahualpa resultan ser originarios de un sector en particular. Los primeros líderes de la organización, los que lucharon para su formación, son originarios de allí. Además ese punto es el límite que separa los de "arriba" de los de "abajo", una suerte de frontera simbólica entre dos identidades en conflicto. A pesar de que solo uno de los viejos líderes ha sido varias veces reelegido, hasta ahora siempre ha habido por lo menos una persona en el comité directivo de la organización que es de ese mismo sector. Las diferencias entre sectores existen y se evidencian sobretodo en las luchas electorales para la dirigencia de la Inca. Sin embargo, a

la hora de re-presentarse frente al otro para reivindicar derechos como grupo étnico, la diversidad es olvidada y los elementos seleccionados para la construcción de una nueva comunidad imaginada representan la identidad de los que hasta ahora han sido los dominantes.

A nivel nacional, a pesar de que en el discurso político de la CONAIE se insiste mucho en la diversidad cultural de los grupos indígenas que habitan el territorio, el resto de la sociedad civil todavía percibe a los indígenas como un solo grupo étnico cuyas características culturales se ajustan a lo que resulta familiar o a las de los líderes de turno. Lo indígena acaba siendo, entonces, una caldera en la que se mezclan elementos de las diferentes culturas indígenas existentes, sin importar su real diversificación.

Estas consideraciones llevan a la necesidad de volver a plantear el problema de la homogeneización y de la creación de comunidades imaginadas. Si hasta ahora se les ha considerado como productos de un preciso momento histórico, es decir de la era moderna, en la actualidad parecen haber llegado a ser "estructuras estructurantes" en los términos de Bourdieu (1991), del proceso de construcción identitario al umbral del siglo XXI. A la luz de las reivindicaciones en defensa de la diversidad, las sociedades postmodernas resultan compuestas por un sinnúmero de micro-identidades sociales que antes estaban reunidas bajo el misma abstracción conceptual de pueblo (cfr. García Canclini 1995). Sin embargo, las lógicas internas de construcción de esas micro-identidades de la diversidad parecen ser las mismas de la modernidad. Hay que entender entonces al proceso de construcción identitaria, no sólo como un producto específico de un dado momento histórico sino también como instrumento político cuya lógica interna ha sido aprovechada por los grupos dominados y/o discriminados para su propia defensa y autoafirmación social.

### **Conflicto y Poderes locales**

Volviendo al tema de los mecanismos que permitieron a una organización como la Inca Atahualpa afirmarse y consolidar su legitimidad pasaré a analizar el manejo del poder a nivel local.

Como mencioné anteriormente, la lucha contra el cuatreroismo y el rol de mediadora en los conflictos de tierras fueron elementos que permitieron a la Inca Atahualpa afirmar su poder frente a sus propias bases y también frente a los mestizos del pueblo. Esto preparó el terreno para que todos sus esfuerzos fueran dirigidos hacia otra conquista: suplantando el poder de las autoridades locales.

Esto además coincidió con un acontecimiento único en la historia del país: el masivo levantamiento indígena que se produjo en mayo/junio de 1990. Este representó la irrupción violenta en la escena política nacional de un actor social que siempre había existido pero tras los bastidores, como una presencia invisible: el indio. La medida, originada en lo contingente por una crisis económica que ponía en peligro la economía indígena y campesina en todo el país, adquirió ya en el hecho una alta carga simbólica y étnica. Durante más de una semana la actividad económica del país se paralizó; todas las carreteras y nudos viales principales se cerraron a la circulación. En el campo se suspendió todo tipo de actividad y por consiguiente los mercados en todo el país se desabastecieron. Las protestas contra el alza de precios, la escasez de tierras y la falta de una política agraria adecuada aglutinaron al movimiento también otros sectores sociales. Los trabajadores, los estudiantes y demás organizaciones populares apoyaron la

medida. Sin embargo, los reclamos fueron más allá de lo puramente económico y coyuntural para abarcar reivindicaciones de tipo étnico que obligaron al gobierno de turno a tomar en cuenta y analizar pedidos como el reconocimiento de la territorialidad de los pueblos indígenas de la Amazonía y la declaración del estado ecuatoriano como plurinacional y multicultural.

Más allá de los logros reales obtenidos frente a las demandas, el levantamiento significó dos cosas: crear entre los indígenas una conciencia de su fuerza e imponerse frente a la sociedad civil y el estado como actores sociales activos y presentes.

Como resultado todo el movimiento indígena salió fortalecido. Muchas de las organizaciones de segundo grado utilizaron ese espacio insurgente para redefinir las estructuras de poder a nivel local (cfr. Carrasco, H. 1993). De hecho, el mismo estado liberal había relegado la administración étnica a las áreas periféricas, encargando el manejo de la justicia a las autoridades locales (tenientes y jefes políticos, jueces parroquiales y cantonales) determinando unas estructuras locales de poder en las que la administración de la justicia seguía los criterios del sentido práctico y defensa étnica (cfr. Guerrero 1989, 1993).

Este es el caso de la Inca Atahualpa a la cual el levantamiento indígena dio la oportunidad de ganar su batalla, victoria que había venido gestándose desde su mismo nacimiento: la conquista de un espacio de poder a nivel local. A través de las medidas tomadas durante la sublevación, los indígenas de Tixán lograron una vez por todas imponer a los mestizos del pueblo, aunque sobre la base del miedo, el respeto hacia los que siempre habían sido considerados inferiores y su derecho a participar de la vida política de la parroquia así como a utilizar el espacio pueblerino para sus actividades. La simbólica toma del pueblo se extendió también a la vida cotidiana.

Para la Inca Atahualpa esto significó consolidar su poder a nivel parroquial desplazando a la autoridad que representa el estado y por ende el poder de los blancos a nivel local: el teniente político. Antes de 1990 todos los conflictos comunitarios que las autoridades comunales no lograban apaciguar llegaban delante del teniente político de turno<sup>3</sup>. Sin embargo a partir de esa fecha se empezó a hacer "justicia propia". Los dirigentes de la Inca Atahualpa se reúnen cada domingo en la casa del molino, de su propiedad, y atienden todos los pleitos de los comuneros que han previamente solicitado su intervención por medio de un oficio escrito: reconocimiento de niños, disputas matrimoniales, peleas sobre herencias, acusaciones de robos. Por lo general las dos partes en conflicto se presentan delante de ellos y se discute hasta que se encuentre un acuerdo satisfactorio para las dos. Si esto no ocurre serán entonces los dirigentes quienes impongan una sanción definitiva y los que no la respeten, incurrirán en castigos<sup>4</sup>. Cualquiera sea la decisión, el acto se concluye con la firma de actas de arreglo.

---

<sup>3</sup> La figura del teniente político ha sido siempre cargada con memorias de explotación, abusos y maltratos en contra de los pobladores indígenas. Durante el régimen hacendatario era una de las tres figuras que constituían la trilogía del poder local: el terrateniente, el cura y el teniente político. A pesar de todos los cambios que se produjeron en la estructura agraria del país, esa figura es todavía percibida por los indígenas como encarnación del poder abusivo, de la injusticia y de la discriminación racista. De hecho, los comportamientos más o menos progresistas y abiertos de los tenientes políticos de turno, dependiendo de las alianzas políticas locales y de gobierno, responden a la orientación política e ideológica del gobierno de turno. En Tixán hasta ahora nunca se ha elegido un teniente político indígena.

<sup>4</sup> El castigo más común es el "baño" aplicado a las penas menores que consiste en echar a los culpables a una poza de agua fría y sucia. En casos de adulterio los adúlteros son obligados a la desnudez. Otro castigo

En los juicios de la Inca, hay que subrayar la naturaleza casi sagrada del acto. Como ocurría en la tenencia política, los jueces están sentados detrás de una mesa observando y escuchando a las partes en conflicto que están de pie delante de ellos con sus sombreros en la mano como signo de reverencia. La disposición de los cuerpos en el espacio, aunque no tan compleja como en el modelo panóptico descrito por Foucault (1976), denota una jerarquía en la que se van definiendo quienes son los que ejercen el poder y quienes serán sus víctimas. Además, todo ese juego de oficios y actas confiere más formalidad al espectáculo de la justicia ya que se trata de elementos importados de la tradición de los blancos como símbolos del poder y de la supuesta superioridad de ellos.

Todas las sesiones siguen el mismo esquema, sin posibilidad de variaciones o de un tratamiento especial para alguien. Es una ritualización extrema del hacer justicia que recuerda la ritualidad de los procesos occidentales: la disposición espacial de los cuerpos, la solemnidad de la corte, la repetición del procedimiento. Todos estos elementos representan el carácter superior e intocable de la justicia y de los que la aplican.

La Inca Atahualpa entonces representa el cuerpo supremo de la justicia frente a sus bases y a las autoridades comunales, el único que pueda garantizar una verdadera justicia libre de los abusos de los tenientes políticos y de las presiones ejercidas a nivel comunitario por parientes, compadres, vecinos y enemigos. La Inca está por encima de las partes. Los criterios utilizados para resolver los conflictos son los mismos que se aplican en las comunidades, es el derecho propio reivindicado por el mismo movimiento indígena a todo nivel. Sin embargo, la organización en cuanto cuerpo superior de justicia garantiza la correcta aplicación de ese derecho para la defensa de los intereses de ambas partes en conflicto.

El prestigio que la organización ha ganado en este campo está atestiguado también del hecho que hasta los chagras y algunos mestizos del pueblo recurren a la Inca para resolver sus pleitos. Los mismos indios que en el pasado eran los que sufrían abusos e injusticias ahora pueden ejercer el poder de sancionar y punir.

Por medios de las acciones de fuerza durante los conflictos de tierras y durante el levantamiento, los indígenas han adquirido delante de los ojos de los mestizos la fama de "alzamenteros" y bravos. Esto ha permitido que por temor a incurrir en sus sanciones, los que sean convocados para la resolución de un problema no se atreven a darse por desaparecidos. Todos saben que serían encontrados (y el caso de los cuatreritos es una muestra fehaciente de ello). Esto hace que los juicios manejados por la Inca se resuelven rápidamente y no como ocurre en los trámites legales en los que hay que esperar a veces años.

Otro elemento que hay que tomar en cuenta es la oralidad de los procesos. Como afirman muchos mayores indígenas, los buenos líderes son aquellos que saben hablar bien y resolver los problemas a través de la palabra. Un buen presidente, como los buenos regidores del pasado, es el que sabe como hablar a la gente para que todos respeten los derechos de los demás. La oralidad en los juicios existía antes también en la tenencia política pero los indios siempre

---

aplicado sobretodo en casos de robos es la "ortigada" en la que se golpea varias veces a los reos con una rama de ortiga muy irritante. Caso más serios como reincidencia en robos o asesinatos son castigados con latigazos y garrotazos. De acuerdo a los criterios propio de justicia no se castiga solo a los directos culpables sino también a los padres y familiares cercanos por no haber sabido educar a sus hijos e hijas.

resultaban perjudicados. Siempre había que darles *camari*<sup>5</sup> a los tenientes políticos "para que hagan caso". Quien más daba tenía más posibilidad de ganar pero si el pleito involucraba a un mestizo vs un indio el primero ganaba ya desde el principio. En esto otra gran desventaja era el pobre manejo del español de los indígenas, lo cual contribuía a fortalecer la imagen del indio bruto e ignorante que todavía persiste en estos días a nivel de imaginario social nacional.

La oralidad en el manejo de la justicia persiste y es considerada legítima en la actualidad sólo en los lugares periféricos del poder como la tenencias políticas. La administración local de la justicia, de acuerdo con Guerrero (1993), resulta todavía separada de la máquina estatal a pesar de estar amparada por la ley ecuatoriana. La dimensión oral permite que los arreglos sean privilegiados frente a las sanciones y al mismo descubrimiento de la verdad. Lo importante es que las dos partes queden de acuerdo y poco importa quien de verdad tenía la razón.

El manejo de todos estos elementos ha permitido a la Inca Atahualpa imponerse a nivel parroquial y quitarle al teniente político su oficio principal. Ahora es la Inca la que hace justicia de verdad y de una manera rápida e imparcial. No ha respondido a las injusticias del pasado con otras injusticias sino al revés. De nuevo por medio de la organización se ha verificado un empoderamiento de todo el sector indígena a dos niveles: por un lado frente al estado desplazando a la autoridad local que lo representa y por el otro frente a los mestizos del pueblo forzándoles, aunque no abiertamente, a recurrir a ellos. En el primer caso, los indígenas han logrado imponer su propia administración étnica quitándole al teniente político hasta juicios que no involucran a indígenas. En el segundo caso a través del manejo de la justicia oral y escrita han roto con la imagen del indio bruto e ignorante.

Esto ha significado el fin del ventriloquismo político (cfr. Guerrero 1993, 1994) a nivel local: ahora la Inca y con ella los indígenas se auto-gobiernan de acuerdo a su derecho propio. El manejo de la justicia ha sido otro logro en el marco de la defensa étnica y del empoderamiento indígena y también un instrumento que ha permitido a la organización reafirmar su legitimidad frente a sus bases y a los otros, siendo éstos los mestizos locales y el mismo estado. La actuación de la Inca Atahualpa es un ejemplo de estrategias que pueden ser usadas en contextos de conflicto para ganar batallas insinuándose en la compleja trama del poder para llegar a ejercerlo. El manejo de la justicia le ha dado la posibilidad de institucionalizar su poder y por lo tanto sus estrategias no tienden solo a ganar batallas sino también a seguir reproduciendo su legitimidad frente a sus bases y frente al otro. En este sentido es a través de la organización que el habitus y la práctica de la defensa étnica se ha consolidado en un proceso de etnogénesis que hace sí que todo el sector indígena muestre su corporeidad y se revitalice como actor y protagonista de luchas y reivindicaciones. En el caso de la aplicación de justicia (como también en el de la fiesta de la cosecha) la organización se ha convertido en productora de conocimiento a través de su discurso ya que, de acuerdo con Foucault (1992), no puede haber ejercicio de poder sin discurso. En este caso es el derecho propio parte de ese discurso y de ese conocimiento que llega a los oídos de los mismos indígenas creando conciencia étnica.

El manejo descrito y los logros políticos de la Inca Atahualpa se enmarcan, además, en aquel cuerpo de reivindicaciones étnicas que constituyen la base

---

<sup>5</sup> Camari es el don ofrecido por un inferior a un superior en un contexto de reciprocidad desigual en el que el que recibe debe de alguna manera dar algo a cambio.

fundamental del discurso político indígena a nivel nacional. Me refiero a la defensa de la territorialidad y de la plurinacionalidad entendiendo al territorio no como estrictamente geográfico, sino como delimitación simbólica de espacios étnicos en los que están comprendidos varios elementos tales la administración de la justicia, la cultural y las formas de organización social (cfr. Wray 1993). En este sentido la plurinacionalidad se relacionaría con la delimitación de fueros étnicos al interior de los cuales los grupos indígenas, en este caso las nacionalidades indígenas, se autogobernarían. Estas demandas ponen seriamente en peligro las supuestas soberanía e integridad nacionales y, por ende, el mismo modelo político de estado-nación y por esto han provocado reacciones de rechazo por partes de los diversos gobiernos de turno que han acusado a los dirigentes indígenas de querer fragmentar al país creando estados en el estado.

Volviendo a la Inca, en lo que se refiere a estrategias finalizadas a su propia reproducción hay que tener en cuenta un tercer actor contra el cual la organización lanza sus batallas: las otras tres organizaciones cantonales. De hecho, en la misma administración de la justicia se ha llegado a involucrar a éstas como estrategia para el manejo del conflicto inter-institucional.

Un episodio concreto tal vez ayude a aclarar ese punto. En abril de 1993 se verificó el robo de un tractor en una propiedad privada colindante con una de las comunidades de la Inca. La misma dinámica del hurto dejó entender que este habría sido imposible sin la complicidad de los mismos comuneros. Los dirigentes de la organización en seguida empezaron sus investigaciones y se llegó, en breve tiempo, a descubrir a los culpables. El robo en sí era autoría de una banda organizada de la capital que a través de un intermediario, un mestizo de la capital provincial, había contratado los servicios de cuatro comuneros para que se ocupen del robo material. Estos últimos habían sido además engañados al recibir su pago en dólares falsos y cheques sin fondos. Una vez capturados a los hechores, y por falta del directo intermediario a sus familiares, todos fueron encerrados en una casa en una de las comunidades afiliadas, la más cercana al pueblo, interrogados y duramente castigados, mestizos incluidos, durante una semana hasta aclarar bien culpas y responsabilidades. De ahí se decidió organizar una asamblea general con la participación de las otras organizaciones para decidir si entregar a los presos a la policía. La idea de la asamblea, sin embargo, era de demostrar a todos la capacidad de hacer justicia de la Inca. Se esperaba con ese acto poder dejar sin palabras a los demás y ganar autoridad como instancia suprema de justicia a nivel cantonal. Sin embargo, los cálculos se demostraron equivocados. La organización de los de "arriba", que debido a los antecedentes mencionados anteriormente competía de manera más radical con la Inca, aprovechó de un supuesto malentendido para presentarse en la comunidad donde estaban los presos, respaldada por unos quinientos de sus afiliados, para imponerse y exigir en ese contexto infligir castigos a los ladrones por manos esta vez de sus propios dirigentes. Este acto debilitó la fuerza de la Inca y en la asamblea cada organización reclamó su derecho a deliberar y castigar. Como consecuencia los ladrones fueron castigados varias veces y por diversas instancias de poder y finalmente entregados a la policía para ser castigados esta vez de acuerdo a la ley ecuatoriana.

La aplicación del derecho propio en el caso del tractor no ha sido solo una demostración de poder ejercido por una sociedad sobre unos miembros desobedientes sino también una lucha de poder entre instituciones, lucha que recuerda antiguas rivalidades, las mismas que llevaron a la formación misma de la

Inca Atahualpa. Además, la rivalidad entre las cuatro organizaciones se había ya manifestado en otras ocasiones; si por un lado frente al "enemigo común" las una la causa étnica, por el otro luchan entre ellas para mantener o conquistar su derecho a ejercer el poder a nivel local. El número de comunidades afiliadas depende también de la capacidad que cada una de ellas demuestre de poder conseguir beneficios para sus bases.

El caso del tractor significó la oportunidad de debilitar el poder de la organización que había demostrado hasta entonces ser la más poderosa del cantón: la Inca. La estrategia adoptada en ese caso específico para ejercer el poder fue el exceso de los castigos, exceso en intensidad y cantidad. Los ladrones fueron castigados tres veces y cada vez más duramente, desde golpes infligidos con palos a los hombres semidesnudos colgados desde las muñecas hasta llegar a enterrarles vivos durante varios días. En cada caso el escenario privilegiado para esta demostración de poder ha sido el cuerpo, objeto de aplicación de la violencia, el cual a través de sus cicatrices se transforma en memoria permanente del castigo y del poder de la justicia. Además, el carácter público de la tortura es la manifestación frente a las masas de un poder que es capaz de convertir al culpable en el autor de su propia condena. Quien impone el castigo es el que ejerce el poder públicamente. La lucha de poderes se expresó en ese caso dejando su huella indeleble en el cuerpo de los condenados (cfr. Clastres 1980, Foucault 1976).

Es difícil, tal vez imposible determinar de dónde vienen esas prácticas. De acuerdo a las crónicas de Guamán Poma de Ayala (1988), en la época de los Incas existían castigos duros para punir crímenes cuales el adulterio, la traición, la brujería, la conspiración, el robo. Las cárceles consistían en huecos profundos infestados de bestias feroces (ibid. 1988:276) y se buscaba la tortura para hacer confesar (ibid. 1988:277). Además, la práctica del suplicio era usada en las haciendas para castigar a los peones desobedientes. Hasta en el campo de la justicia oficial ésta existe todavía. Sin embargo, en el caso del tractor, no fue sólo la tortura sino su excesiva aplicación lo que funcionó como instrumento de poder.

Los mayores indígenas de Tixán, aquellos que tienen una amplia trayectoria de lucha, se expresaron muy negativamente sobre lo ocurrido. Para ellos no se había aplicado correctamente el derecho propio. Hay que hablar, entender las razones que llevaron a cometer el crimen, convencer y redimir a través de la palabra antes que todo. Además, la culpabilidad siempre es compartida (como mencionaba antes) por lo tanto los ladrones no eran los únicos culpables de lo ocurrido, lo eran también las autoridades comunales responsables de no haber operado para mejorar las condiciones de vida de los comuneros empujándoles hacia el hurto. El castigo es correcto pero el exceso sólo alimenta el deseo de venganza. Otro punto es que de acuerdo al derecho propio los criminales son reintegrados en la sociedad después de haber recibido su castigo, como ocurrió en el caso de los cuatrerros. Sin embargo, los ladrones del tractor después de las tantas puciones fueron entregados a la policía.

El caso descrito es un ejemplo en el que las organizaciones indígenas, en cuanto instituciones que ejercen poder, adoptan estrategias cuyo fin es su misma reproducción, distanciándose de los intereses de las bases que supuestamente representan. El exceso de castigos, aunque útil para la economía del poder, corre el riesgo de degenerar los principios del mismo derecho propio y de debilitar la legitimidad que las organizaciones poseen frente a sus bases. Hasta puede poner en peligro el control conquistado sobre espacios de poder a nivel local. La

entrega de los presos a la policía resultó el único medio para la Inca Atahualpa de descargar las presiones y reconquistar el control de la situación. Sin embargo, ha sido también interpretado por sus mismos dirigentes como manifestación de debilidad frente a las autoridades del estado que hasta invalidaría la eficacia del derecho propio.

El manejo de la justicia desde entonces se ha convertido en uno de los espacios privilegiados para la lucha entre poderes. En una conversación muy reciente que tuve con una de los ex-dirigentes de la Inca Atahualpa resulta que las cuatro organizaciones están debatiendo para llegar a definir cuál es el castigo más apropiado para los criminales reincidentes y el criterio para ganar la disputa es proponer castigos cada vez más violentos, de los cuáles el último propuesto por la Inca ha sido la aplicación de corriente eléctrica.

Si por un lado entonces, el manejo de la justicia ha funcionado como instrumento de empoderamiento en el contexto del conflicto interétnico, por el otro se ha convertido en una medio de expresión de una lucha de poder institucionalizada en la que las partes involucradas ya no representan a sus bases sino a si mismas y actúan en función de su misma reproducción.

No se trata sólo de rivalidades "tradicionales", sino de instituciones de poder que compiten para conquistar nuevos espacios para ejercer su control y para mantenerlos. Esto, como en el caso descrito, puede llevar a la invalidación del mismo discurso sobre el cual se ha ido construyendo hasta ahora la conciencia étnica y debilitar la fuerza del movimiento frente al "enemigo común".

En el campo del conflicto interétnico, el episodio descrito subraya con mucha evidencia la tensión existente entre fueros étnicos regionales y la jurisdicción del estado, tensión manifestada ya a nivel de lucha entre poderes étnicos locales en la que se contraponen la dirigencia de la Inca y el teniente político en calidad de representante del estado. En el caso del tractor esta tensión va más allá abarcando al entero cuerpo legislativo y policial. La aplicación del derecho propio, de hecho, ha sobrepasado los límites y las fronteras étnicas involucrando ciudadanos mestizos quienes sufrieron los castigos al igual que los reos indígenas. Frente a ello, las autoridades estatales resolvieron no involucrarse y dejar que la aplicación del derecho propio siga su curso. Como señalaba antes, la policía fue convocada solo para dar salida a un impasse determinado por la pugna de poderes y esto además fue considerado como una muestra de debilidad. La justicia estatal ha sido excluida, a pesar de estar involucrados en el caso ciudadanos de otro grupo étnico, para imponer otro cuerpo legislativo que reivindica su legitimidad frente al estado. Como Andrés Guerrero (1993) señala, el estado liberal había relegado la administración étnica a niveles periféricos y privados; el caso del tractor demuestra que la aplicación del derecho propio, considerada al margen de la ley, es tolerada por su seguir relegada en lugares periféricos del aparato jurisdiccional del estado. Sin embargo, la actuación de las organizaciones indígenas a nivel local ha suplantado la existencia de todo el aparato local de la administración étnica de la justicia, el fin del ventroloquismo judicial, poniendo de nuevo en cuestión la soberanía y la integridad nacionales y abriendo un debate en el que los indígenas participan ya no como sujetos-indios sino como agentes sociales protagonistas y productores de sus propios discursos.

### Pobreza y desarrollo

Además del campo cultural, político y jurídico, hay otro ámbito que el movimiento indígena ecuatoriano, a través de sus diversas instancias, ha utilizado para su empoderamiento frente a la sociedad nacional: el desarrollo. Cuando hablo de desarrollo me refiero al mundo de los proyectos y del financiamiento internacional, más allá de lo que son las fuertes implicaciones ideológicas que el mismo término implica.

La ayuda internacional, en forma de deuda o de préstamos no reembolsables, empezó a llegar al país a final de los años '70 con el regreso a la democracia y el gobierno populista de Jaime Roldós. En un primer momento las entidades financiadoras trabajaban directamente con el estado en proyectos de desarrollo rural. En 1975 se creó el DRI (Desarrollo Rural Integral) manejado por el estado cuyos fines eran ofrecer apoyo a los sectores rurales más necesitados en el marco del proceso de modernización del agro. Al mismo tiempo se creó también un plan de préstamos a bajos intereses para el sector agrario a través de Banco Nacional de Fomento Agropecuario cuyas políticas de créditos favorecían más a las medianas propiedades.

Estas iniciativas abrieron las puertas al financiamiento internacional y al crecimiento de las ONGs sea nacionales que extranjeras que poco a poco acabaron sustituyendo al estado en la resolución de las demandas campesinas en lo referente a obras de infraestructura, mejoramiento y comercialización de la producción, educación y capacitación en general. Como mencionaba antes, si en un primer momento fueron las comunidades de base las directas beneficiarias de los proyectos, a partir de finales de los años '80 se empezó a privilegiar proyectos más integrales que cubrían áreas más extensas y por lo tanto se requirió como contraparte la intervención de instancias más representativas a nivel local que pudieran garantizar la correcta administración y distribución de los fondos. Esto favoreció a las OSGs que se convirtieron en las entidades claves en el contexto del desarrollo regional y provincial.

Este mecanismo hizo sí que las organizaciones indígenas y por ende el sector social que ellas representaban adquirieran cierta legitimidad frente al estado, legitimidad que se fortaleció más aun a raíz del levantamiento de 1990 que, aunque bajo el amparo de la CONAIE, fue protagonizado por las mismas OSGs gracias a su poder de convocatoria frente a sus comunidades afiliadas. Este proceso ha culminado en estos últimos días con la creación del Consejo Nacional de Desarrollo de los pueblos Indígenas y Negros organismo adscrito a la Presidencia de la República e integrado por representantes de las varias organizaciones indígenas y negras legalmente constituidas con el fin de coordinar e implementar la ejecución de los proyectos de desarrollo y definir políticas dentro del marco de la cosmovisión propia.

A nivel interno, las organizaciones de segundo grado se convirtieron en las agentes de desarrollo para sus bases, lo que Galo Ramón (1992:95) define como rol de cacicazgo en la distribución de los recursos obtenidos sea del estado sea de las ONGs. A través de ellas las comunidades pueden tramitar sus demandas y ser atendidas en las que son sus necesidades básicas. En Tixán, por ejemplo, a través de la Inca se realizaron cursos de capacitación, obras de infraestructura (sistemas de agua entubada y canales de riego), guarderías infantiles y se logró la participación de todas las comunidades de la parroquia en el programa de ciudado infantil manejado por el estado, la Red Comunitaria, hoy denominado

ORI (Operación Rescate Infantil). La Inca se volvió vehículo del "adelanto" de sus comunidades afiliadas, exactamente como debía ser de acuerdo a los mismos principios enunciados en sus estatutos legales.

Todo esto en el contexto del conflicto interétnico adquiere otra dimensión que va más allá del logro material: la revancha etnicista. El "adelanto" de las comunidades y en general de los indígenas es interpretado como demostración simbólica del poder adquirido gracias a sus propias capacidades. Los proyectos y ciertos objetos considerados como símbolos de la modernidad (como por ejemplo las computadoras) adquieren las características del capital simbólico del que habla Bourdieu (1991) convirtiéndose en instrumentos para el replanteamiento de las relaciones de poder a todo nivel.

En Tixán, los proyectos de desarrollo llevados adelante por la Inca han agudizado el conflicto étnico local alimentando más aun la envidia de los mestizos del pueblo que ven sus necesidades relegadas en segundo plano por el mismo estado. Esta posición de desventaja ha llevado a la reformulación de las relaciones de poder incidiendo, por ejemplo, sobre las transacciones económicas que siempre habían creado dependencia. Me refiero al hecho de que gracias a los cursos de capacitación, los indígenas de la parroquia han adquirido la suficiente confianza para defenderse de los abusos y de las estafas de las que habían sido víctimas desde siempre en las transacciones de compraventa con los mestizos del pueblo y en los mercados.

Mientras los indígenas progresan y se adelantan los mestizos pueblerinos se quedan hundidos en su atraso, olvidados por los agentes de desarrollo y por las políticas modernizadora del estado. Esta situación les empuja cada vez más hacia la migración urbana convirtiendo al espacio citadino en un poderoso instrumento de diferenciación frente a la amenaza india y chagra.

Sin duda el proyecto más importante que ha absorbido casi toda la energía de la Inca es la implementación del centro de acopio y de los molinos de propiedad de la misma que la organización ha convertido en el más poderoso instrumento de empoderamiento. Los beneficios económicos son evidentes: la producción de las parcelas familiares de las comunidades en lugar que ser vendida por adelantado a los mestizos del pueblo a bajo costo es ahora comprada a precios reales de mercado por el centro de acopio que además ofrece servicios de molienda a precios más convenientes y sin estafas. Siendo de propiedad de la organización es también un medio para su propia reproducción económica.

El molino, entonces, representa no sólo una victoria contundente en el contexto del conflicto interétnico local sino que trasciende los límites parroquiales para llegar a ser un instrumento de empoderamiento frente a la sociedad nacional. Los productos comprados a las comunidades son comercializados a través de una red de iniciativas locales y cooperativas cuyo fin es garantizar a los vendedores y compradores precios justos y calidad. Se acabó con las especulaciones y los abusos que los productores indígenas tenían que sufrir en los mercados por parte de los compradores blancos.

Es innegable que la aparición de tanto dinero para los proyectos tiene su efecto negativo: las tensiones internas han crecido y las acusaciones de robo y malversación de fondos se han convertido en la pesadilla de todos los dirigentes. A pesar del hecho de que las tensiones internas funcionan como un mecanismo de control sobretudo por parte de las bases hacia sus líderes, la frecuencia de las acusaciones y la intensidad de la tensión pueden transformar la acusación en una

costumbre basada en el supuesto de que los dirigentes siempre roban minando así la eficacia simbólica de la tensión y erosionando la confianza en la organización y así su legitimidad.

De todas formas, hay que entender la participación indígena en los proyectos de desarrollo como una estrategia para su empoderamiento material y étnico. Desde la época colonial, se había construido un imaginario acerca del indio que, a pesar de pequeñas variaciones ocurrida a lo largo de los siglos, mantiene unas imágenes constantes, las del indio bruto, ignorante y pobre, que han sido además interiorizadas por los mismos indígenas. Como señala Hernán Ibarra (1991), con la modernización se le encajó al indio en la idea de atraso y tradición como opuestos a la idea imperante de civilización y progreso.

Las imágenes de indio bruto e ignorante han sido duramente combatidas por los discursos progresistas de la iglesia católica y los partidos de izquierda y recientemente por el discurso político del mismo movimiento indígena. Los proyectos de desarrollo les han permitido a esos mismos indios demostrar la arbitrariedad de esas imágenes: ellos ya no son brutos e ignorantes, los indios son "modernos" y pueden participar en el proceso de modernización y desarrollo.

Sin embargo, en el mencionado discurso político se ha mantenido firme la indianización de la pobreza como instrumento manejado para conseguir financiamientos. Hasta en el discurso político del estado se mantienen los mismos parámetros y por la misma razón: el financiamiento internacional ayuda a los gobiernos a resolver los problemas internos de pobreza, en otras palabras les redime de sus responsabilidades sociales. Además, no sólo se mantiene la indianización de la pobreza sino también se ha creado una "estatalización" de la misma: en los convenios que se establecen entre entidades financiadoras y organismos estatales ninguno de estos últimos parece disponer de fondos, hasta llegar a ocultar la prestación de servicios existentes para lograr mejores financiamientos. La ineficiencia se transforma en la cara más evidente de la pobreza del estado y por lo tanto justificación suficiente para conseguir ayuda.

Este manejo de la pobreza parece seguir alimentando rezagos de una mentalidad colonial y paternalista simbolizada en el acto del pedir. Si la imagen del indio pobre era usada para conseguir la ayuda del patrón, en la actualidad sigue siendo usada para conseguir el financiamiento de proyectos. Aunque esto por un lado ha significado cierto empoderamiento del sector indígena, su costo podría ser muy alto porque relega al sector indígena y a los países en vía de desarrollo en la idea de atraso del cual nunca lograrán librarse sin la ayuda del nuevo patrón.

La indianización de la pobreza no resquebraja los criterios constitutivos de ciertas relaciones del poder hegemónico, como por ejemplo de la actitud paternalista antes de los curas y de la administración colonial y después del estado. Esta actitud ha mantenido hasta ahora a los indígenas lejos de ser considerados ciudadanos a la par del resto de la población. Esto puede llevar a la conclusión de que a pesar del empoderamiento alcanzado por la población indígena a nivel nacional, (por primera vez en la historia del país hay diputados indígenas en el congreso) el racismo que opera a nivel de imaginarios, todavía persiste. En la actualidad la palabra indio en la boca de un blanco-mestizo sigue siendo un insulto.

La ayuda y la cooperación internacional están funcionando como mecanismos que mantienen la dependencia, una nueva forma de colonialismo. Esto representa para el movimiento indígena un nuevo desafío: si por un lado les

brinda la posibilidad de ser “modernos” y así suplantar la imagen del indio bruto con la del indio moderno y de construir un agente indio empresarial, por el otro pone en peligro la misma eficacia simbólica de esta operación. Además, si los planteamientos de reforma constitucional propuestos por la inteligencia del movimiento indígena llegan a resquebrajar el modelo político de estado-nación, la aceptación y el manejo de la intervención financiera internacional en el campo del desarrollo significa dar el aval a la concretización del modelo neoliberal en el cual el estado se va desprendiendo de sus obligaciones sociales.

### Conclusiones

Las reivindicaciones étnicas se han consolidado en un movimiento, es decir en un cuerpo visible de poder, a raíz del proceso de modernización llevado adelante por el estado. Los proyectos homogenizadores e integracionistas sobre los cuales se fundan las “comunidades imaginadas” de las naciones modernas han llevado gradualmente a la radicalización de las diferencias sociales y culturales provocando los que se definen como conflictos étnicos. En este proceso la identidad étnica se ha convertido en un instrumento de pugna política para legitimar la lucha de las comunidades cuyas existencia e identidad habían sido amenazadas. Como señalaba en la introducción, el énfasis sobre los contenidos étnicos-culturales ha sido adoptado de los mismos criterios usados para forjar las identidades nacionales.

En este sentido la etnicidad toma cuerpo en el discurso político para definir, a través de elementos visible y concretos (el idioma, la vestimenta, la música, etcétera), el “nosotros” y el “otros” de las sociedades modernas y las fronteras simbólicas que los separan.

En Ecuador el movimiento indígena con sus reivindicaciones étnicas y su fórmula aparentemente contradictoria de igualdad en la diferencia, y con su práctica política que crea espacios étnicos antagónicos, pone en cuestión las mismas bases constitucionales del estado, desafiando su supuesta unicidad territorial y nacional.

Sin embargo, la resistencia indígena no puede ser considerada como mero producto de la modernización. Las poblaciones nativas andinas han adoptado tácticas y estrategias de resistencia ya desde la época colonial para defenderse de los que podía poner en riesgo su reproducción como pueblos y como culturas diferentes. Con la modernización, se ha creado un terreno de interacción entre el estado y los grupos sociales lo cual ha permitido, aunque no siempre de la misma manera y con buenos resultados, un proceso de negociación. En este sentido entonces, más que de resistencia podemos hoy hablar de un estado de permanente insurgencia en el que ciertos elementos como por ejemplo la política de modernización y desarrollo rural, han sido aprovechados por las poblaciones indígenas para constituirse como movimiento y conquistar espacios de poder en la arena política nacional no sólo como campesinos sino como pueblos indígenas con todas sus particularidades étnicas, como ciudadanos diferentes.

El caso de Tixán puede ser un ejemplo de cómo el movimiento indígena ha ido construyéndose y fortaleciéndose desde las bases. De acuerdo con la memoria colectiva, la práctica del conflicto y de la defensa étnicos habían existido en la parroquia desde siempre, siendo los fundamentos de las relaciones interétnicas locales a todo nivel. En un proceso que se puede definir de retroalimentación, la Inca Atahualpa nutriéndose del mismo contenido contra-

hegemónico, lo ha convertido en un instrumento de fortalecimiento y empoderamiento para todo el sector indígena. Al hacer esto se ha consolidado como cuerpo visible de poder y por lo tanto creador de un discurso, de una verdad que ha devuelto a sus bases creando en ellas conciencia de su práctica de defensa étnica. El empoderamiento indígena a nivel parroquial se debe a este diálogo entre la memoria y la conciencia de su relevancia en el presente.

En este proceso la Inca Atahualpa se ha convertido en el representante oficial de los indígenas del sector no sólo a nivel local sino también frente a las autoridades públicas y al estado. En este sentido, volviendo al título de la ponencia, se puede decir que simbólicamente el mito de Inkarrí se ha hecho una realidad: el Inca Atahualpa ha retornado para el bien de los indios, para restablecer el orden frente a los invasores y permitir a su gente salir de las sombras y volver a vivir.

Sin embargo, este camino no se presenta libre de desafíos. La tendencia a la reificación y simplificación cultural, que he definido como folklorización, la adopción de estrategias finalizadas sólo a la reproducción del poder institucional (el exceso de las penas) y finalmente la utilización de imaginarios que no rompen con una lógica de poder racista (la indianización de la pobreza) pueden poner en peligro la misma legitimidad de las organizaciones indígenas no sólo frente a sus bases sino frente a la sociedad nacional y al estado.

A propósito de la representatividad de las diversas instancias que componen el movimiento indígena, cabe expresar unas consideraciones. En Ecuador el movimiento indígena ha adquirido y mantiene su cohesión a través de fórmulas de participación social que según García Canclini (1995) eran características de las sociedades modernas. Su participación en la vida social y política del país está garantizada, de hecho, por las diversas organizaciones que integran ese movimiento. La conquista de la ciudadanía es uno de los hitos fundamental de su lucha ya que siempre hasta ahora han sido considerados ciudadanos de segunda clase. Además, en un país donde la representatividad de los diversos sectores sociales no encuentra sus canales de expresión, las organizaciones indígenas han llegado a ser, en ciertas ocasiones, la punta de lanza a través de la cual se ha expresado públicamente el descontento social general.

Si, entonces, en las sociedades postmodernas globalizadas, de acuerdo con Canclini (op. cit.), los ciudadanos se han transformado en consumidores debido a la pérdida de representatividad de fórmulas de participación social cuales sindicatos, organizaciones, etcétera, los grupos indígenas del Ecuador no parecen haber seguido este recorrido.

Sin embargo, no se puede considerar al movimiento indígena como un rezago de la modernidad. Sus mismas reivindicaciones étnicas han puesto de manifiesto la crisis de un modelo político, el estado-nación, que ha prolongado y reiterado la discriminación de las poblaciones indígenas empezado con la colonia. Es más, la misma irrupción de ese movimiento en la escena política nacional responde a ese proceso de cambio subrayado por el mismo autor en el que se pone en evidencia el abandono del término pueblo y su sustitución por el de sociedad civil. Sin embargo, considero que esta última no puede considerarse como *"otro concepto totalizador destinado a negar lo heterogéneo"* (op.cit. 1995:29) como era el concepto de pueblo sino que lleva implícito en su definición una idea de pluralidad de puntos de vista e identidades (de jóvenes, de género, étnicas). Gracias a esta implicación las poblaciones indígenas están presentes en

la escena política nacional y participan en ese proceso de resquebrajamiento de lo propio, en términos de lo nacional, inducido por la globalización luchando para una definición identitaria.

Las diversas identidades sociales que componen la sociedad civil serían entonces una respuesta a la homogeneización de la modernidad. Sin embargo, el proceso de construcción y elaboración de esas micro-identidades mantiene criterios homogeneizadores internos que llevan a hablar de identidad de género, identidad étnica, identidades juveniles, etcétera, como pequeñas entidades abstractas y homogéneas en su interior. La tendencia a la homogeneización parecería ser, entonces, una lógica estructurante del mismo proceso de creación identitaria, más allá de las características de un determinado modelo socio-político aplicado en un preciso momento histórico. Y esto adquiere sentido sobretodo si se vincula la construcción de la identidad a una dimensión de conflicto socio-político. Su eficacia no hay que buscarla, entonces, en la capacidad de respetar la diferencia en todas sus manifestaciones, sino en su operación de fragmentación de la "comunidad imaginada" como búsqueda de otro modelo de participación y representatividad social que respete la heterogeneidad y la igualdad.

**REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS**

- ANDERSON, BENEDICT  
1992  
BARTH, FREDRIK  
1976  
BENJAMIN, WALTER  
1969  
BOURDIEU, PIERRE  
1991  
CARRASCO, HERNAN  
1993  
CEDIME  
1993  
CLASTRES, PIERRE  
1977  
1980  
COHEN, ROLAND  
1978  
CONAIE  
1989  
1990  
1993  
DE CERTEAU, MICHEL  
1988  
DESCOLA, PHILIPPE  
1988  
DUVIOLS, PIERRE  
1973  
ERIKSEN, THOMAS H.  
1992  
FOUCAULT, MICHEL  
1970  
1976  
1992  
GARCIA CANCLINI, NESTOR  
1995  
GELLNER, ERNEST  
1991  
GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE  
1988  
GUERRERO, ANDRES  
1989  
1993  
1994
- Imagined Communities*. London: Verso.  
*Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.  
"Theses on the Philosophy of History" En: ARDENT, H. (ed), *Illuminations*. New York: Shoken.  
*El Sentido Práctico*. Taurus, Madrid.  
"Democratización de los Poderes Locales y Levantamiento Indígena". En CEDIME, 1993:29-70.  
*Sismo Etnico en el Ecuador*. Quito, CEDIME- Abya-yala .  
*La società contro lo Stato*. Italia: Feltrinelli.  
*Cronaca di una tribù*. Italia: Feltrinelli.  
"Ethnicity, Problem and Focus in Anthropology". En *Annual Reviews in Anthropology* 7: 379 - 403.  
*Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Abya-yala- Tincui.  
*Mandato por la vida*. (mimeo).  
*Proyecto Político*. (mimeo).  
*The practice of everyday life*. USA: University of California Press.  
"Etnicidad y Desarrollo Económico: el caso de la Federación de Centros Shuar". En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en America Latina*. España: Siglo XXI, 1988:297-317.  
"Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores: un Dualismo Prehispánico de Oposición y Complementariedad". En *Revista del Museo Nacional*, tomo XXXIX :153-192, Lima.  
*Us and Them in Modern Societies*. Norway: Scandinavian University Press.  
*L'ordine del Discorso*. Italia: Einaudi.  
*Vigilar y Castigar*. España: Siglo XXI.  
*Microfísica del Poder*. España: La Piqueta.  
*Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. Mexico: Grijalbo.  
"Etnicidad, Sentimiento Nazionale e Industrialismo." En: *Identità Culturali*. Milano: Franco Angeli, 1991: 45-54.  
*El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*. MURRA - ADORNO (eds). España: Siglo XXI.  
"Curagas y Tenientes Políticos: la Ley de la Costumbre y la Ley del Estado (Otavalo 1830- 1875)." En *REVISTA ANDINA*, No 2:1-43.  
"La Desintegración de la Administración Etnica en el Ecuador." En CEDIME, 1993 :91-112.  
"Una imagen Ventrilocua: el Discurso Liberal de la "desgraciada raza indígena" a Fines del SigloXIX". En MURATORIO (ed) *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO.

- HOBSBAWN, E - RANGER, T (eds)  
1983  
HOWARD - MALVERDE ROSALEEN  
1989 - 1990
- IBARRA, HERNAN  
1991
- OSSIO, JUAN  
1973  
PLATT, TRISTAN  
1986a
- 1986b
- 1987a
- 1987b
- RAMON et AL  
1992  
RAPPAPORT, JOANNE  
1990  
s.f.
- SANCHEZ PARGA, JOSE  
1992
- SANCHEZ PARGA, JOSE (ed)  
1990  
STERN, STEVE.  
1992
- STERN, STEVE (ed)  
1989
- TAMBIAH, STANLEY  
1989
- VAN den BERGHE, PIERRE  
1979
- 1981  
ZAMOSC, LEON  
1995
- WRAY, ALBERTO  
1993
- The Invention of Traditions.* Cambridge: Cambridge University Press.
- "Willapaakushayki" or the speaking of History. Quechua representation of the past from central Peru. (mimeo).
- "La Identidad Devaluada de los 'Modern Indians' " En ILDIS, *Indios*. Quito: El Duende-ILDIS- Abya yala , 1991:319-350.
- Ideología Mesianica del Mundo Andino.* Lima: Prado.
- "Mirrors and Maize: the Concept of Yanantin among the Mancha of Bolivia." En MURRA- WACHTEL- REVEL (eds), *Anthropological Histories of Andean Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 228 - 259.
- "El rol del Allyu Andino en la Reproducción del Régimen Mercantil simple en el norte de Potosí (Bolivia). En *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima: Mosca Azul, 1986b: 25 - 83.
- Entre Chaxwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara." In BOUYSSSE-CASSAGNE- CERECEDA-HARRIS-PLATT, *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*. La Paz: HISBOL, 1987 :61-122
- "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative warfare in rural Potósi (18th - 20<sup>th</sup> centuries)." En *Journal de la Societe des Americanistes*, vol. .LXXIII: 139 - 192.
- Actores de una Decada Ganada.* Quito: COMUNIDEC.
- The Politics of Memory.* Cambridge: Cambridge University Press.  
*Reinvented Traditions: the Heraldry of Ethnic Militancy in the Colombian Andes.* Baltimore County : University of Maryland, (mimeo).
- "Producción de Identidades e Identidades Colectivas." En CELA-PUCE, *Identidades y Sociedad*. Quito:CELA- PUCE, 1992:9-41.
- Etnia, Poder y Diferencia.* Quito:Abya-yala.
- "Paradigms of Conquest: History, Histonography, and Politics." En DONGHI (ed) *Journal of Latin American Studies* vol. 24:1-34 suplement.
- Rebelión, Resistencia y Conciencia Campesina en los Andes (siglos XVII-XX)*. Lima:IEP.
- "Ethnic Conflict in the World Today." En *American Ethnologist* No. 2 : 335 - 349.
- "Ethnicity and Class in Highland Peru". En BROWMAN, D.- SCHWARZ, R. (eds), *Peasants, Primitives and Proletariats*. USA: Mouton Publishers, 1979-253-266.
- The Ethnic Phenomenon.* New York: Elsevier.
- Estadísticas de las Areas de Predominio Etnico de la Sierra Ecuatoriana.* Quito: Abya-yala.
- "El Problema Indígena y la Reforma del Estado". En *Derecho, Pueblos Indígenas y Reforma del Estado*. Quito: Abya-yala, 1993:11-70.